



Schelling's positive Philosophie,

nach ihrem Inhalt,
wie nach ihrer Bedeutung für den allgemeinen Umschwung
der bis jetzt noch herrschenden Denkweise,

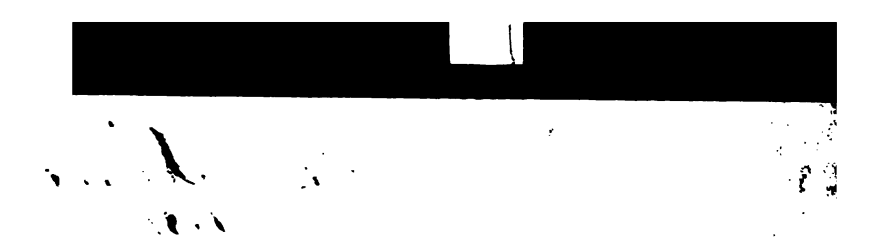
für

gebildete Leser dargestellt

Constantin Frantz.

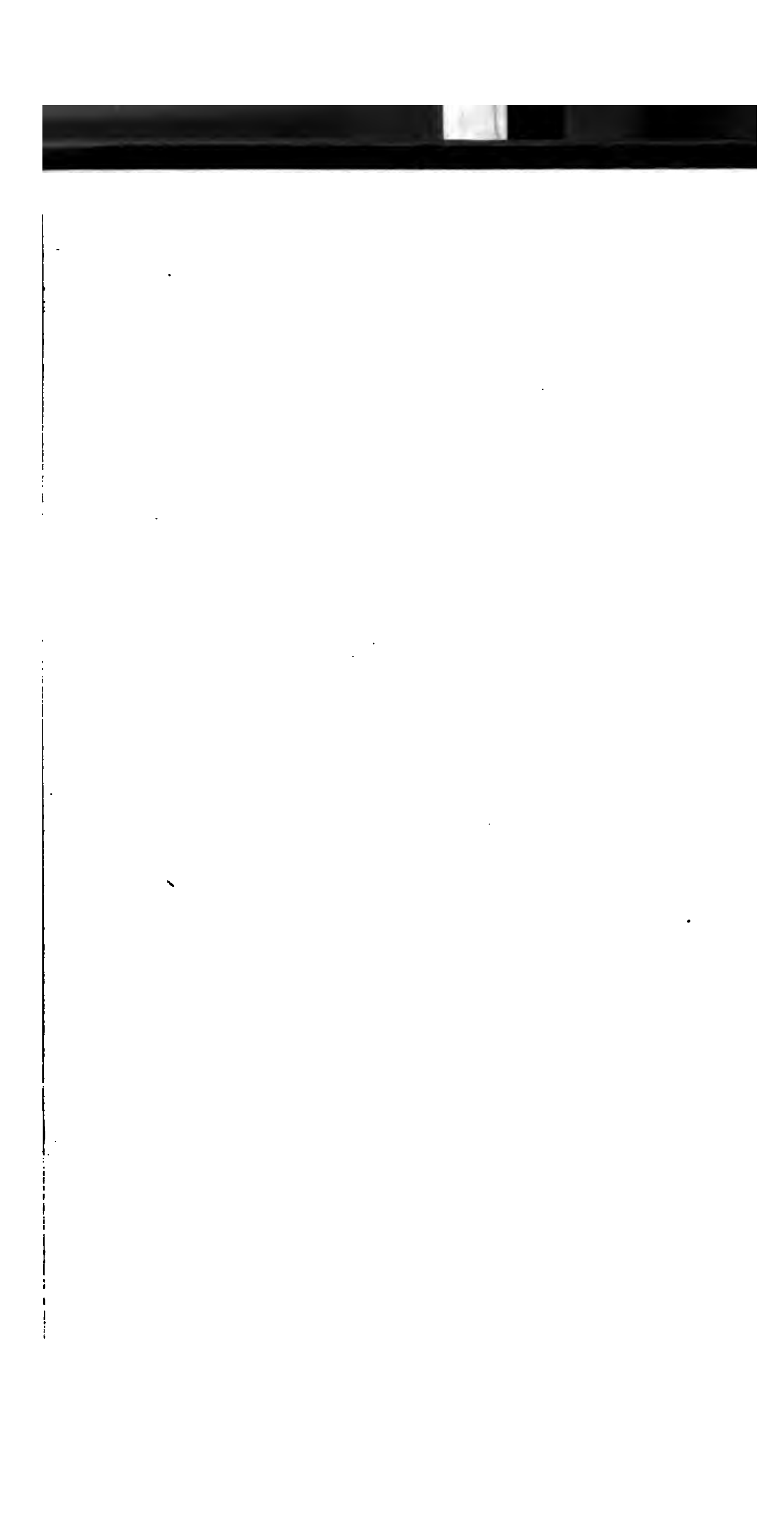
Erster allgemeiner Theil.

Cöthen,
Paul Schettler's Verlag.
1879.



Richard Wagner

freundschaftlich gewidmet.



Hochgeehrtester Herr!

Ihnen für die mir so schmeichelhafte Theilnahme, welche Sie seit lange meinen Bestrebungen geschenkt, durch ein öffentliches Zeugniß meinen Dank zu bekunden, war mir ein lieber Gedanke. So gestatten Sie mir denn, Ihren Namen einem Werke vorzusetzen, welches einem Künstler zu widmen mir gar wohl passend erschien.

Handelt es doch von den höchsten Problemen des menschlichen Geistes, und will damit den Leser in eine Region einführen, aus welcher auch die Kunst ihre Inspirationen zu empfangen hat, um das Ziel zu erreichen, welches Sie selbst ihr gesteckt. Großer Gott, was könnte noch Kunst bedeuten, bliebe sie auf die Stoffe beschränkt, welche ihr die heutige empirische Welt darbietet? Sie muß schon ihren Blick darüber hinaus auf ein Jenseits dieser empirischen Welt richten, und hilft die Philosophie dazu, solches Jenseits für die Erkenntniß zu erschließen, so dient sie auch der Kunst.

Vieles nun, was in dem vorliegenden Werke ausgesprochen ist, wird Ihrer eigenen Denkweise - in wie weit ich dieselbe kenne — sogleich als sympathisch entgegentreten. Aber auch Anderes werden Sie darin finden, was Ihnen zunächst fremdartig erscheinen dürfte, manches sogar Ihnen Widerstrebende. Gleichwohl bin ich des guten Glaubens, Sie werden dem um deswillen nicht überhaupt den Zugang zu Ihrem Denken versagen. Sind Sie doch auf Ihrem eigensten Gebiete kühn aus dem Herkömmlichen herausgetreten, damit bei Vielen Befremden und Widerstreben erregend. Selbst also ein rechter Erneuerer, kann das Neue als solches für Sie nichts Anstößiges haben, sollte auch die positive Philosophie noch auf einen größeren Umschwung hinauslaufen, als den Sie Ihrerseits herbeizuführen unternahmen. Dazu brechen ja neue Ideen *nicht wie Räuber in das Haus* ein, noch präsentiren sie sich

als lästige anspruchsvolle Gäste, sie bitten nur schön, ihnen ruhig und nicht unwirsch in's Antlitz zu schauen. Solche Bitte gewährt, — und es kommt auf die Probe an, ob sie nicht bald vielleicht Sympathie erwecken.

Sollte es denn wirklich so geschehen, daß auch das, was Ihnen zunächst fremdartig und Ihrer eigenen Denkweise widerstrebend entgegen träte, zuletzt noch Ihre Zustimmung fände, das würde mir eine große Freude sein, als ein gewichtiges Zeugniß für die innere Wahrheitsmacht der Weltanschauung, welche zum Verständniß und zur Anerkennung zu bringen der Zweck meiner Arbeit war. Doch wie immer in dieser Hinsicht der Erfolg derselben sein möchte, lassen Sie mich damit Ihrem ferneren freundlichen Andenken empfohlen sein.

Der Ihrige.

Vorwort.

Ich habe lange gezögert, ehe ich an die Abfassung des vorliegenden Werkes ging. Denn im vollen Bewußtsein der großen Schwierigkeit der damit zu lösenden Aufgabe, hätte ich wohl gewünscht, daß ein dazu besser als ich Befähigter die Arbeit unternehmen möchte. Aber vergebens wartete ich darauf.

Inzwischen befestigte sich immer mehr die Ueberzeugung in mir, daß angesichts der zunehmenden Verflachung und Verwirrung der Geister — wodurch es fast schon dahin gekommen, daß als höchster Triumph der Wissenschaft gilt: so zu sagen alle die Ideen zu discreditiren und außer Cours zu bringen, woran der Adel des menschlichen Geschlechtes geknüpft ist, und als letztes Ziel aller Forschung: daß endlich erkannt werde, wie das menschliche Bewußtsein nur die aus dem Brodel materieller Kräfte hervorgetriebene Schaumblase sei, und damit folglich der geistige Fortschritt vielmehr in der fortschreitenden Entgeistung bestände, — daß also angesichts dessen, um einen heilsamen Umschwung der einstweilen noch herrschenden Denkweise hervorzurufen, kaum etwas wirksamer sein möchte, als den in Schelling's positiver Philosophie dargebotenen reichen Ideenschatz, der doch bis heute wie in der Erde vergraben daliegt, an das Licht zu ziehen und zum allgemeineren Verständniß zu bringen. Denn keine Frage: wer auch nur ein wenig davon in sich aufgenommen, in dem würde schon dies Wenige eine Gährung seines ganzen Denkens anfachen, wodurch jedenfalls sein etwaiger Glauben an den Materialismus, wie auch an den Rationalismus, tief erschüttert werden dürfte.

In solcher Ueberzeugung hatte ich darum schon seit einer Reihe von Jahren gelegentlich auf die große Bedeutung dieser Philosophie hingewiesen. Etwas näher ging ich darauf ein in dem Schriftchen „Philosophismus und Christenthum" 1875, welches ich dem Andenken Schelling's widmete. Natürlich aber war damit für die Aufgabe der Verständlichmachung der schellingschen Ideen nur wenig geleistet. Und doch ist hier eine propädeutische Hülfe unentbehrlich, weil die positive Philosophie in der Gestalt, wie sie Schelling selbst hinterließ, in der That sehr schwer zugänglich ist. Dazu bedarf es dann eines besondern und einigermaßen ausführlichen Werkes, woran selbst Hand an zu legen ich

mich nun endlich verpflichtet fühlte, da es doch Niemand anders thun zu wollen schien. Denn was wirklich in dieser Hinsicht bereits geschehen, konnte der in Rede stehenden Aufgabe nicht entfernt genügen, wie die nachfolgenden Bemerkungen bestätigen werden.

In erster Stelle hervorzuheben wären da die, in den Jahrbüchern der münchener Academie erschienenen, einzelne Theile der schellingschen Lehre betreffenden Abhandlungen von Beckers. Gewiß an und für sich sehr schätzbar, wie sie aber keine Vorstellung von dem Ganzen der schellingschen Weltansicht geben, sind sie dabei auch nur für Gelehrte von Fach bestimmt, und können kaum dazu helfen, in diese Philosophie einzuführen, da sie vielmehr schon einige Bekanntschaft mit derselben voraussetzen. Weiter wäre einer Arbeit von Planck zu gedenken*), die zwar das ernstliche Bestreben bekundet, den Ideengang der positiven Philosophie darzulegen, doch ebenfalls nicht dazu angethan ist, diese Ideen dem Leser verständlich zu machen und sein Interesse dafür zu erwecken. Noch weniger wäre das zu sagen von der in Herzog's theologischer Encyclopädie gelieferten, und damit ausdrücklich für Theologen bestimmten, ziemlich ausführlichen Abhandlung über die ganze schellingsche Philosophie, die sich wesentlich nur als eine Inhaltsangabe charakterisirt. So brachten auch verschiedene theologische Zeitschriften einzelne Abhandlungen über die schellingsche Religionsphilosophie, die aber jedenfalls nicht dahin gewirkt haben müssen, zum Studium dieser Philosophie anzuregen, da es vielmehr ganz das Aussehn hat, als ob man in der theologischen Welt überhaupt nichts davon wüßte, geschweige denn daß man etwas daraus zu machen verstände. Ganz unerheblich ist ferner, was von seinem Standpunkte aus der Philosoph des Unbewußten über die schellingsche Lehre gesagt.**) Nur hat er immerhin herausgefühlt, daß allerdings etwas wesentlich Neues, einen Fortschritt der Philosophie Begründendes darin liege, was er ausdrücklich erklärt, indessen der wahre Gehalt dieses Neuen und die folgenreiche Bedeutung desselben seinem beschränkten Geiste verborgen bleiben mußte.

Sollte man endlich meinen, daß eine so originelle Erscheinung, als welche die positive Philosophie sich für Jedermann darstellt, der sie überhaupt ansehen will, doch jedenfalls bei unseren Geschichtsschreibern der Philosophie eine eingehende Beachtung gefunden haben müßte, so ist auch dies nicht der Fall. Am bemerkenswerthesten in dieser Hinsicht, daß Fischer, als der in unseren Tagen Bedeutendste, der in seinem um-

*) „Schelling's nachgelassene Werke und ihre Bedeutung für Philosophie und Theologie", 1858.

**) „Schelling's positive Philosophie, als Einheit von Hegel und Schopenhauer", 1869.

fangreichen Werke über die Geschichte der neueren Philosophie die Lehre eines jeden Philosophen so sorgfältig darstellt, und Sinn und Tragweite der einzelnen Ideen verständlich zu machen sich eben so beflissen als befähigt erweist, — daß also dieser Autor die Entwickelung der schellingschen Philosophie, von welcher er übrigens mit großer Anerkennung spricht, gerade da abschließt, von wo an erst der Umschwung des schellingschen Denkens begann, als dessen Resultat hinterher die positive Philosophie auftrat. Und so doch auch als die eigentliche Frucht der ganzen vorangegangenen Denkarbeit Schelling's, die damit zur Vorarbeit herabsank, mit welcher allein aber uns Fischer bekannt macht; worauf hingegen erst Alles ankommt, davon erfahren wir nichts. Ob er etwa später — was jedenfalls sehr zu wünschen wäre — noch einen besonderen Band darüber liefern wird, bleibt abzuwarten.

Was sollen wir aber sagen, wenn ein Zeller in seiner Geschichte der deutschen Philosophie die neue Lehre Schelling's nicht einmal mit derjenigen äußeren Consideration behandelt, mit der doch ein auf so vieljährigen Forschungen beruhendes Werk von jedem wissenschaftlichen Manne — wie er auch sonst darüber denken möchte — behandelt zu werden gerechten Anspruch hat. Statt dessen wird da dieses Werk auf wenigen Seiten wie leerer Plunder abgethan, und entblödet sich dieser Autor sogar nicht, darin kaum etwas anderes erblicken zu wollen, als den Versuch Schelling's, nachdem er in seiner Jugend zeitweilig das philosophische Zepter geführt, sich in seinen alten Tagen noch einmal wichtig machen zu wollen! Es geht über allen Glauben. Ei, möchte doch Herr Zeller, nachdem er selbst schon alt geworden, ohne gerade in jungen Jahren berühmt gewesen zu sein, selbst einmal versuchen sich durch eine ähnliche Leistung einen Namen zu machen, während er durch solche wahrhaft niederträchtige Behandlung eines tiefernsten Werkes sich bei allen besser Unterrichteten nur ein testimonium paupertatis ausgestellt haben dürfte.

Was die Sache noch ärger macht, — jene zellersche Geschichte der deutschen Philosophie soll noch etwas mehr sein als das Privatwerk eines Gelehrten. Sie bildet einen Theil des, unter dem Protectorat des letztverewigten Königs von Bayern unternommenen und unter Leitung der historischen Commission der münchener Academie ausgeführten, Sammelwerkes über die Geschichte der Wissenschaften in Deutschland, infolge dessen das Buch von vornherein als mit der Autorität eines deutschen Nationalwerkes bekleidet auftritt. Und darin wird also gerade das Hauptwerk eines von Freund und Feind doch immerhin zu den größten deutschen *Denkern gerechneten* Philosophen in den Koth geworfen. *Schönes deutsches Nationalwerk!* Dahin wäre es denn mit dem öffent-

lichen Urtheil im Lande der Denker und mit dem Publikum in diesem Denkerlande gekommen, daß man ihm so etwas bieten darf.

Wird man sich nach solchen Thatsachen nicht groß darüber zu wundern haben, daß die positive Philosophie Schelling's einstweilen wie gar nicht da zu sein scheint, so werde ich andererseits auch sagen dürfen, daß, was bisher geschehen, um dieselbe zum allgemeineren Verständniß zu bringen, eben auch ganz unzulänglich gewesen. Danach aber werde ich mich um so mehr darüber zu erklären haben, wie ich meinerseits diese Aufgabe auffaßte.

Wenig geholfen hätte offenbar eine bloße Darlegung des schellingschen Gedankenganges, wo doch die Hauptschwierigkeit vielmehr war, die einzelnen Gedanken selbst verständlich zu machen. Denn sonst möchte wohl der Leser hinterher nichts begriffen haben, und zuletzt nur den Eindruck behalten, daß ihm da etwas vorgeredet sei, woraus er nichts zu machen wisse, und wodurch ihm nur wirr im Kopfe geworden sei. Um daher das Fremdartige, was ja die Sache für den Nichteingeweihten zunächst im höchsten Grade haben könnte, thunlichst zu beseitigen, unternahm ich eine ganz freie Umarbeitung der eigenen schellingschen Entwickelung. indessen ich nur hier und da einige Originalstellen anführte, wo es sich um besonders prägnante Aeußerungen handelte, und damit doch der Leser zugleich einige Beispiele von Schelling's eigener Redeweise vor sich habe. So viel als möglich suchte ich dabei für die schellingsche Weltansicht Anknüpfungspunkte in der gewöhnlichen Vorstellungsweise, und um den Leser um so eher dazu zu bewegen, das Neue und ihm befremdlich Klingende nicht um deswillen kurzweg abzulehnen, sondern zu erwägen, ob nicht doch etwas Wahres darin sein möchte, zog ich dies und jenes heran, was einerseits ein Licht darauf werfen konnte, und andererseits die Tragweite der jedesmaligen Frage zeigen sollte, um das Interesse dafür zu erwecken.

Die Mühe eines ernsten Denkens konnte ich gleichwohl dem Leser damit nicht ersparen wollen. Im Gegentheil, ich wollte ihn dazu anreizen, und muß das fordern. Denn ohne diese Voraussetzung wäre zu reden weder möglich noch schicklich, wo es sich um die höchsten Probleme handelt, die überhaupt dem menschlichen Geist entgegentreten. Auch gehörte das selbst mit zu den Zwecken meiner Arbeit, gegenüber dem seichten und leichtfertigen Gerede unserer Tage, wieder den tieferen Ernst zu erwecken, mit welchem schon die Fragen des menschlichen Lebens betrachtet sein wollen, geschweige denn. was noch hoch über diese Welt hinausgeht, und für uns gerade den Hauptgegenstand der Untersuchung bildet. Eröffnen sich dann durch die schellingsche Weltansicht neue Perspectiven, so wird man dadurch auch erst recht den ganzen Ernst dieser Fragen erkennen, und in welche Tiefen sie führen.

Kam es vor allem darauf an, von dem Ganzen dieser Weltansicht eine lebendige Vorstellung zu geben, so ließ ich um deswillen das rein Gelehrte überhaupt bei Seite. Desgleichen ging ich über einige Punkte hinweg, wo Schelling in der eigenen Darlegung seiner Lehre — die ja nicht mit einem Schlage vollendet war, wie er auch nicht überall die letzte Hand anlegen konnte — Aeußerungen gethan, wozu er meines Erachtens durch die innere Consequenz seines Systemes nicht genöthigt war, und die, wenn man sie festhielte, in dem Bilde des Ganzen Dunkelheiten hervorrufen würden. Noch mehr aber fügte ich andererseits manches hinzu, wovon Schelling selbst garnicht gesprochen, und was doch meines Erachtens durchaus zu seiner Weltansicht stimmt, sogar durch dieselbe gefordert ist. Mir sollte das dazu dienen, was bei Schelling nur nach seinen Grundgedanken vorlag, zu einem vollständigen Gemälde auszuführen.

Um dieser Absicht willen gestaltete sich mir insbesondere die Lehre von der Schöpfung zu einem Bilde der ganzen Naturentwickelung, oder näher bezeichnet: zu einer Naturphilosophie, welche Schelling von seinem späteren Standpunkte aus nicht wieder als eine besondere Wissenschaft behandelt hat. Nur ein Bruchstück davon bildet die „Darstellung des Naturprocesses", Band X der Gesammtausgabe seiner Werke. Daran, und was sich sonst an zerstreuten Aeußerungen fand, hielt ich mich bei diesem Versuch, die Lücken auf eigene Verantwortung ausfüllend, doch in der Zuversicht, damit nichts gesagt zu haben, was nicht der schellingschen Betrachtungsweise der Dinge entspräche. Desgleichen entwarf ich nach der Schöpfungslehre eine besondere Lehre von dem Menschen, wie sie sich in dieser Gestalt bei Schelling nicht findet, sondern wieder nur bruchstückweise, daher ich denn auch hier manches auf eigene Verantwortung hinzuthat, was das Ganze anschaulicher und lebendiger machen sollte.

Um meinen Zweck zu erreichen konnte ich nicht anders. Denn nur die eigentliche Theorie der Mythologie und der Offenbarung hat Schelling selbst ausführlich und systematisch dargestellt hinterlassen. Was aber dieser Theorie als Grundlage vorausgeht, hat er gewissermaßen nur in der Form einer Einleitung behandelt, und dabei meines Erachtens viel zu wenig gethan, um den Leser oder Hörer erst auf den Standpunkt zu heben, wodurch das Verständniß bedingt ist. Ihm, der in der Philosophie lebte und webte, galt ja vieles als leicht verständlich oder selbstverständlich, was Anderen gar schwer zu fassen blieb, oder wovon sie überhaupt nichts wußten. Hatte er sich dann zuletzt zur Hauptaufgabe gemacht, das Wesen der religiösen Entwickelung der Menschheit zu erforschen und *philosophisch darzustellen*, so wurde ihm damit alles *Andere zu einem bloßen Nebenwerk*, das er nur fragmentarisch und in

Zwischenbemerkungen behandelte. Darin dürfte wohl mit ein Hauptgrund liegen, infolge dessen nun seine Religionsphilosophie hinterher so wenig verstanden wurde, weil er selbst das Verständniß zu wenig vorbereitet hatte. Und zu solcher Vorbereitung wollte ich also das Meinige beitragen.

Sollte man mir etwa vorwerfen, ich hätte dabei hin und wieder Ansichten ausgesprochen, die nicht sowohl in die schellingsche als in die schopenhauersche Philosophie hineinpaßten, so ist die Sache die, daß ja wirklich die schellingsche Denkweise in einigen Punkten mit der schopenhauerschen übereinstimmt. Und zwar aus dem natürlichen Grunde, weil eben der Hauptgedanke Schopenhauer's, daß der Kern aller Realität Wille sei, vielmehr von Schelling selbst herrührt, wie neuerdings auch Fischer in seiner vorgedachten Geschichte der neueren Philosophie nachgewiesen; daher denn manches, was heute als schopenhauersche Ansicht auftritt, principiell vielmehr schellingsch zu nennen wäre. Daß übrigens die schellingsche Weltansicht, als Ganzes betrachtet, von der schopenhauerschen, welche im reinen Subjectivismus befangen blieb, so durchaus verschieden ist, daß gar kein Vergleich möglich wäre, tritt gewissermaßen handgreiflich schon darin hervor, daß, während für Schopenhauer eine Religions- und Geschichtsphilosophie gar nicht existirt, die positive Philosophie hingegen darin gerade ihren Concentrationspunkt findet. Dies wollte ich hier vorweg bemerken, werde aber im Verlauf meiner Arbeit noch wiederholt auf Schopenhauer zurückkommen.

So konnte ich auch nicht umhin, wiederholt von Kant und Fichte zu reden. Denn diese beiden waren die Urheber der idealistischen Weltansicht, als deren Umwandlung und zugleich Vollendung, wie sich zeigen wird, die positive Philosophie Schelling's selbst anzusehen ist. Charakterisirt sich hingegen die hegelsche Philosophie, wie sich desgleichen zeigen wird, nicht etwa als eine Weiterbildung des kantisch-fichteschen Idealismus, sondern vielmehr als ein Abfall von demselben, und ein Rückfall in eine bloße Begriffsscholastik, so entspringt auch unmittelbar die Folge daraus, daß, wer vom Hegelianismus inficirt ist, dadurch einstweilen jeder Empfänglichkeit für die positive Philosophie entbehren wird. War ich daher häufig zu polemischen Wendungen gegen dieses System veranlaßt, um die etwa darin Befangenen womöglich von den Banden zu befreien, die sie zu besserer Erkenntniß zu gelangen verhindern, so wird auch gerade in der Gegenüberstellung zur positiven Philosophie die Nichtigkeit des hegelschen Systemes am schlagendsten hervortreten.

Mit Vorstehendem werde ich mich jetzt genügend darüber ausgesprochen haben, wie ich die Aufgabe auffassen und behandeln zu müssen glaubte.

So entstand der vorliegende Band, welcher den ganzen allgemeinen *Theil der positiven Philosophie* umfaßt, d. i. die Lehre von Gott, von

der Schöpfung und von dem Menschen. Dazu vorweg eine kurze Uebersicht des ganzen Entwickelungsganges Schelling's, um zu zeigen, wie er von seiner Jugendphilosophie aus, als seiner philosophia prima, allmählich zu dem Standpunkt gelangte, von wo aus die Entwickelung der positiven Philosophie begann, als seiner philosophia secunda, deren Verständniß durch diesen Nachweis ihrer Genesis schon etwas erleichtert sein dürfte. Noch mehr durch die sich darauf anschließenden mythologischen Betrachtungen, die, indem sie direct als Hinleitung zu den Aufgaben der eigentlich positiven Philosophie dienen, zugleich einen Vorblick in die specielle Theorie der Mythologie gewähren. Bot andererseits die darauf beginnende Entwickelung der vorgedachten drei Lehren häufige Veranlassung zu Vorblicken auch in die Theorie der Offenbarung, so wird der Leser des vorliegenden Bandes auch schon die erste Einführung in die ganze positive Philosophie erhalten, und bildet dieser Band daher schon ein selbständig für sich bestehendes Werk.

Zur vollen Erkenntniß gehört dann freilich noch die specielle Theorie der Mythologie und der Offenbarung, woran sich zugleich Schelling's Unsterblichkeitslehre anschließen wird. Darauf seine Lehre von der Kirche, welche wieder weitere Betrachtungen veranlassen wird. Denn die Kirche hat auch eine eigenthümliche wissenschaftliche Entwickelung hervorgerufen, die scholastische Philosophie, die aber hinterher wieder, wegen ihrer Gebundenheit an die äußere kirchliche Autorität, zu einer Opposition der freien Forschung führte. Von daher einerseits der Empirismus andererseits der Rationalismus, welche beide trotz ihres inneren Gegensatzes doch darin zusammentrafen, daß sie in ihrem weiteren Fortschritt je mehr und mehr den überlieferten Glauben untergruben und angriffen, bis zur Zerstörung aller religiösen Ueberzeugungen; wie sie nicht minder zersetzend wirkten auf den ganzen Bestand der überlieferten Institutionen und Rechtsbegriffe, so daß endlich die allgemeine revolutionäre Periode begann, in der wir uns heute befinden, und deren Ende vorerst noch nicht abzusehen ist. Da nun, und gegenüber dieser so augenfällig nur negativ wirkenden empiristischen oder rationalistischen Philosophie, trat endlich durch Schelling die positive Philosophie auf, die Bahn brechend zu einem Umschwung des ganzen bisherigen philosophischen Denkens; daher ihr Wesen auch erst durch diese ihre Stellung und Aufgabe im vollen Lichte erscheinen kann.

Alle dies soll den Inhalt eines zweiten, das Ganze abschließenden, Bandes bilden.

Steht es aber wirklich so, daß die positive Philosophie auf nichts Geringeres hinausläuft, *als auf einen* Umschwung des ganzen bisherigen *philosophischen Denkens, so muß* das hinterher, auch noch über das

eigentlich philosophische Gebiet hinaus, von den weitreichendsten Folgen sein. Darum selbst von Folgen auf dem Gebiete der Kunst, so gewiß als die Kunst immer ein Seitenstück zur Philosophie bildet. Und zwar wird in dieser Hinsicht wohl zu sagen sein, daß, wenn allerdings die antike Kunst, wie auch noch die mittelalterliche Kunst, weit weniger durch den Gedanken getragen wurden, als sie vielmehr selbst Gedanken anregten, in unserer Zeit hingegen weit eher das Denken die Kunstentwickelung bestimmt, so daß dann um so mehr auf die theoretische Weltansicht ankommt, welche die Voraussetzung für den Künstler bildet. Wie sollte also Schelling's Weltansicht, in dessen Geiste — wie bei Plato — selbst ein künstlerisches Element lag, sobald sie nur erst in den künstlerischen Kreisen Eingang gefunden, ohne allen Einfluß auf die Kunstentwickelung bleiben?

Ganz unmittelbar wirkt jedenfalls die Philosophie auf die einzelnen Wissenschaften ein, insoweit es sich dabei um die Grundgedanken und um die Methode derselben handelt. Gehen dann aus den Wissenschaften einerseits wieder die praktischen Lehren für die Verwaltung der öffentlichen Angelegenheiten hervor, wie andererseits das öffentliche Urtheil von da aus Richtung und Stimmung erhält, so ist damit klar, wie viel hier ein philosophischer Umschwung bedeuten muß.

Das Wichtigste endlich betrifft dabei das Verhältniß, in welchem gegenwärtig im Allgemeinen die Wissenschaft zur Religion steht, und welches sich auf Grund der positiven Philosophie total verändert. Gilt der heutigen Wissenschaft die Religion nicht nur als etwas für sie Gleichgültiges, sondern sogar als im Gegensatz zu allem wissenschaftlichen Denken stehend, — bei Schelling tritt die Religion vielmehr in den Mittelpunkt aller Wissenschaft. Und wohl verstanden! — nicht etwa in der Weise, daß dadurch der mit der Offenbarung gegebene Glaubensinhalt auf das Niveau bloßer Vernunftwahrheiten herabgezogen würde, sondern umgekehrt: daß die Vernunft sich dazu erweitert und sich dazu erhebt, diesen Inhalt in sich aufnehmen zu können. Dabei auch nach seiner vollen Positivität, d. h. nach seinem thatsächlichen Charakter, worin für die Offenbarung der entscheidende Punkt liegt. Gerade wie der Apostel sagt: „Ist Christus nicht auferstanden, so ist unsere Predigt vergeblich", denn nicht als eine bloße Lehre, sondern als eine Thatsache trat die Offenbarung in die Welt, und erst auf Grund dessen wurde sie zur Lehre. Und eben den thatsächlichen Kern der Religion für das Denken zu erschließen, — das gilt der positiven Philosophie als ihre höchste Aufgabe, indem sie zugleich zeigt, wie auch nur dadurch eine Weltansicht gewonnen wird, die es hinterher erst ermöglicht, alle diejenigen Fragen in Angriff zu nehmen, vor welchen die

bloße Empirie, wie die bloße Vernunftforschung, zuletzt rathlos stille steht.

Es soll ja nicht behauptet werden, noch war das Schelling's eigene Meinung, daß die damit der positiven Philosophie gestellten Aufgaben auch schon vollständig von ihm gelöst seien. Vielmehr erklärt er ausdrücklich, daß die positive Philosophie überhaupt nie zu einem abgeschlossenen System werden könne, sondern sich stets der weiteren Forschung offen erhalten müsse. So viel aber wird gesagt werden dürfen: die Bahn ist gebrochen, der Umschwung des philosophischen Denkens eingeleitet, und gerade in der tiefgreifenden Bedeutung dieses Umschwunges liegt wohl selbst der Haupterklärungsgrund, warum die Sache bisher erst von so Wenigen begriffen wurde.

Schelling war seiner Zeit vorausgeeilt, man konnte ihm nicht folgen. Wohl wurden seine Worte von Vielen gehört und mit Bewunderung aufgenommen, man hatte immerhin ein Gefühl des Außerordentlichen, aber wenn man zwar dies Außerordentliche in sich aufnahm, so konnte man es nicht verdauen. Es wollte sich mit den sonstigen Gedanken nicht assimiliren, darum blieb es einstweilen wirkungslos. Es war dann wie ein verklungener Schall, der zu einem Ohre hineingeht, zum anderen wieder heraus. Die Geister waren noch nicht darauf vorbereitet.

Noch mehr: man hatte auch die praktische Wichtigkeit der Sache noch nicht erkannt. Will sagen: daß sich in der positiven Philosophie das alleinige Mittel darbot, um der christlichen Weltansicht gegenüber den Angriffen der Wissenschaft einen selbst rein wissenschaftlichen Halt zu geben. Heute, meine ich, müßte man das ganz anders zu schätzen wissen, nachdem gerade erst in dem letzten Menschenalter der Gegensatz, in welchen die Wissenschaft zu dem christlichen Glauben getreten, zum unumwundensten Ausdruck gekommen, und damit schon die Frage erhoben ist: ob in dem heutigen wissenschaftlichen Bewußtsein überhaupt noch ein Platz für den christlichen Glauben sei? Angesichts dessen wird man endlich einsehen, wie hier keine Theologie mehr helfen kann, von welcher außer den professionellen Theologen nur Wenige Notiz nehmen, sondern daß es sich vielmehr um einen Umschwung des allgemeinen wissenschaftlichen Denkens selbst handelt, der nur von der Philosophie ausgehen kann, als welche sich nicht in Dogmen, sondern im freien Denken bewegt, und sich schlechtweg an Alle wendet, die nach Erkenntniß der Wahrheit streben. Mag man sie immerhin eine Laienwissenschaft nennen, — darum handelt's sich auch: die Laien für das Christenthum zu *gewinnen, nicht die* Theologen, welche schon von Amts*wegen darauf hingewiesen sind.*

Hat aber Schelling die positive Philosophie zugleich als das System der Freiheit bezeichnet, — im Gegensatz zu dem auf bloßer Denknothwendigkeit beruhenden Rationalismus, — so fordert er auch die unbedingte Freiheit der Geistesentwickelung, wäre gleich die Gefahr damit verbunden, daß die freie Forschung zeitweilig den christlichen Glauben überhaupt negirte.

„So mußte es kommen, sagt er vielmehr. Es mußte einmal tabula rasa gemacht, der Boden völlig geebnet werden, wenn das Christenthum ein frei erkanntes und frei angenommenes werden, an die Stelle einer verdumpften Theologie ein von der freien Luft der Wissenschaft durchwehtes und darum allen Stürmen gewachsenes, dauerhaftes System treten sollte. Ein System, das die im Christenthum von Anfang an enthaltenen, so viele Jahrhunderte wie in einem Schrein verschlossenen, Schätze zu allgemeiner Geltung und Erkenntniß brächte. Es dürfte von diesem Standpunkt sogar der Wunsch gerechtfertigt sein, daß der öffentliche Abfall von dem Christenthum, durch kein äußeres Mittel verhindert, überall ohne Gefahr geschehen könnte. Es selbst will, ja es leidet keinen Zwang mehr. Stark und mächtig will es sein nur durch sich selbst, jede äußere Hülfe verschmähend."

Das anerkannt, so ist dann vor allen anderen die deutsche Nation dazu bestimmt, daß das Christenthum solche Gestalt in ihr gewinne. Sie ist seit der Reformation verflichtet dazu, sich dieser Aufgabe zu widmen, oder sie würde sich selbst untreu werden.

„Denn damals, hören wir weiter bei Schelling, zu jener Zeit entschiedener Lossagung vom überlieferten Glauben, gelobte deutscher Geist und that sich selbst den Schwur, den Gegensatz (der freien Forschung und des überlieferten Glaubens) bis zur vollkommenen Lösung durchzuführen, um die Einheit, die er als einen Zustand erkenntnißlosen Friedens verließ, auf einer höheren Stufe, als bewußte Einheit, in größerem Sinn und weiterem Umfang einst wieder herzustellen. Dies ist das Ziel deutschen Geistes."

Und im Hinblick auf diese Worte ist es, daß er in seiner Antrittsrede in Berlin gesagt: „Das Heil der Deutschen ist in der Wissenschaft", weil ohne einen Umschwung des wissenschaftlichen Denkens jenes Ziel nicht zu erreichen wäre.

Nun wohl, an uns ist es jetzt, daß die reichen Geistesschätze, welche dieser Mann uns in der positiven Philosophie hinterließ, nicht länger mehr wie ein vergrabenes Pfund daliegen, sondern daß wir sie wuchern lassen, um dadurch dem Berufe nachzuleben, den die deutsche Nation, durch die große That der Reformation unabweisbar übernommen hat, und welchen aufzugeben ihren geistigen Niedergang bedeuten würde. Sollte dann meine Arbeit dazu helfen, diese — wie sie bei Schelling selbst vorliegt — allerdings gar schwer zu verstehende Philosophie zugänglicher zu machen, und dadurch zum Studium derselben anzuregen, damit die darin entwickelte Weltansicht allmählich in das allgemeine wissenschaftliche Denken eindränge, so würde ich nicht umsonst gearbeitet zu haben glauben.

Blasewitz bei Dresden, im März 1879.

Der Verfasser.

Einleitende Erklärungen.

Seit zwanzig Jahren liegt die Lehre Schelling's, die er selbst als die positive Philosophie bezeichnet, in ausführlichen Druckwerken vor, und es sind schon funfzig Jahre her, daß der Verewigte begann, öffentliche Vorträge darüber zu halten, die er dann wieder zwanzig Jahre lang fortgesetzt, zuletzt in den vierziger Jahren vor einer zahlreichen und glänzenden Zuhörerschaft in Berlin. Gleichwohl ist diese Lehre, im Großen und Ganzen, bis heute noch geradezu wirkungslos geblieben. Sehr plausibel daher, daß damit auch der thatsächliche Beweis ihrer inneren Richtigkeit gegeben sei. Wäre es aber nicht vielmehr denkbar, daß man sie überhaupt noch nicht begriffen, noch weniger die Tragweite der daraus entspringenden Folgen erkannt hätte, weil dazu ein Standpunkt gehörte, zu welchem man sich nicht zu erheben vermochte?

Wirklich verhält sich die Sache so, daß man noch immer nicht weiß, was man aus dieser Lehre machen soll. Man steht davor — mit Erlaubniß gesagt — wie die Kuh vor dem neuen Thore. Denn als etwas ganz Neues kündigt diese Lehre sich selbst ausdrücklich an.

Man muß hier darauf gefaßt sein, Gedanken ausgesprochen zu hören, welche die in den bisherigen Vorstellungen Befangenen geradezu vor den Kopf stoßen, man darf vor nichts zurückschrecken, so seltsam oder ungeheuerlich es auf den ersten Anblick klingen möchte, sonst kann man diese Lehre gar nicht in sich aufnehmen. Und so geschieht es eben, daß selbst Philosophen von Fach nichts Besseres wissen, als diese Lehre rundweg zu ignoriren, oder mit hohlen Phrasen in abschätzigster Weise bei Seite schieben zu können vermeinen. Wohl nur wenige empfängliche Geister mögen sich ernstlich damit beschäftigt und ihre große Bedeutung erkannt haben. Jedenfalls haben nur Wenige sich öffentlich darüber ausgesprochen. Das ganze sogenannte gebildete Publikum scheint heute kaum etwas von der Existenz dieser Lehre zu wissen, geschweige denn von ihrem Inhalt.

Das ist also die Art und Weise, wie man das Werk eines Man[illegible] aufnahm, welchem doch ehemals selbst seine Gegner nicht umhin konnt[illegible] eine außerordentliche geistige Begabung zuzugestehen. Eines Mann[illegible] von welchem Allen, die einige Kenntniß von der Geschichte der deutsch[illegible] Philosophie besitzen, bekannt genug ist, wie er bei seinem ersten A[illegible] treten, zu Ende des vorigen und zu Anfang dieses Jahrhunderts, [illegible] solche Bewunderung erregte und so begeisterte Anhänger fand, wie [illegible] kaum jemals einem akademischen Lehrer begegnet ist. Und wenn [illegible] später dieser Mann für einstweilen vom Schauplatz abtrat, sich in [illegible] selbst zurückziehend, weil er einen höheren Standpunkt anstrebte, — [illegible] zu gewinnen, sicher zu stellen und klar zu machen, ein ganzes Mensch[illegible] alter hindurch seine ausschließliche Beschäftigung wurde, — spricht [illegible] nicht jedenfalls die Vermuthung dafür, daß, was er dadurch zu Sta[illegible] gebracht, um deswillen auch, als das reiffste Product seines Geistes, [illegible] vornherein eine um so größere Beachtung verdienen müßte?! [illegible]

Statt dessen aber geschieht das Gegentheil, indem man grade [illegible] thut, als handle es sich hier um ein Werk, welches überhaupt kein[illegible] eingehenden Studiums werth sei. [illegible]

Wie wäre das zu rechtfertigen, wenn man nicht etwa annehm[illegible] wollte, daß der Urheber dieses Werkes, nachdem er in seiner Jug[illegible] anerkanntermaßen sich als ein Genie ersten Ranges erwiesen, hinterh[illegible] in eine Art von Wahnsinn oder gar Stumpfsinn verfallen sei? Di[illegible] aber hat doch Niemand zu behaupten gewagt. Auch bedarf es nur ein[illegible] flüchtigen Ansicht der späteren schellingschen Werke, und man wird al[illegible] bald bemerken, wie darin ein solcher Scharfsinn hervortritt, und ei[illegible] so ruhige Besonnenheit, die zugleich mit den Hülfsmitteln einer so au[illegible] gebreiteten und vielseitigen Gelehrsamkeit operirt, wie sie außer Leibn[illegible] keiner unserer Philosophen besessen, und es wird dann einleuchten, d[illegible] wenigstens unter diesem Gesichtspunkte die positive Philosophie Schelling[illegible] den höchsten Respect einflößen müßte. Endlich kommt noch hinzu, [illegible] es thatsächlich vorliegt, wie schon in seinen ersten Jugendschriften [illegible] gewissermaßen eine Vorahnung seines späteren Standpunktes aussprich[illegible] und sich Schritt vor Schritt nachweisen läßt, wie er durch seine eign[illegible] Speculationen immer weiter getrieben wurde, bis er zuletzt dahin ka[illegible] wo alle Sehnsucht gestillt ist und damit das Suchen aufhört, — zu de[illegible] lebendigen Gott, der Himmel und Erde gemacht hat. Soll es ihm etw[illegible] zum Vorwurf gereichen, daß er so viele Jahre lang unaufhaltsam weit[illegible] strebte, indem ihm jedes seiner früheren Werke immer nur zur Vorstu[illegible] eines höheren Standpunktes diente, während es hingegen einem Heg[illegible] zum Ruhme gereichte, nachdem er einmal seine Logik entwickelt, sich de[illegible]

lt in diese selbstgesponnenen Netze verfangen zu haben, daß er seit- nichts anderes mehr vermochte, als den einen und selben Faden nur Neue auszuspinnen und abzuhaspeln?

Daß die späteren Werke Schelling's in demselben Maße, als sie r greifen, auch schwerer zu fassen sein werden, und um so langsamer Anerkennung gelangen können, steht ja freilich kaum anders zu er- ten. Die dabei zu überwindenden Schwierigkeiten sind wirklich über- ß, denn kurz gesagt: es handelt sich dabei um einen Bruch mit der gen philosophischen Denkweise, wie sie sich seit Cartesius gebildet hat, d die man nun als radical unzulänglich erkennen muß, um allererst die positive Philosophie empfänglich zu werden. Radical unzulänglich aber jene Denkweise um des willen, weil sie nur eine Vernunft- issenschaft bezweckt, die als solche niemals dazu gelangen kann, das irklich Existirende zu begreifen. Wenige Worte werden diese hauptung verständlich machen.

Die Vernunft nämlich geht an und für sich auf das ewig Eine d Gleiche — spricht man doch so allgemein von ihren ewigen setzen —, das wirklich Existirende hingegen ist das Ungleiche und eränderliche. Es existirt eben dadurch, daß es aus seinem ewigen unde herausgetreten ist, wie die Etymologie des Wortes selbst besagt. ch ist in der Welt keineswegs blos Vernunft, sondern in jedem Dinge l immer noch was ganz anderes — ein Positives, was nicht tfernt aus der Vernunft stammt, sondern der Vernunft gegenüber als was Unvernünftiges, ja Vernunftwidriges oder Irrationales erscheint. d darum ferner, weil die wirklichen Dinge neben dem rationalen ement zugleich ein irrationales enthalten, darum sind sie concret, e wieder das Wort selbst andeutet. So treten sie uns als That- chen entgegen, die eben so wenig aus bloßer Vernunft abzuleiten sind s Thathandlungen, sondern die zuvörderst empirisch aufzunehmen d erst ex post zu begreifen sind, oder a posteriori, nicht a priori. stände die Welt aus bloßer Vernunft, so wäre darüber wohl bald s Klare zu kommen, die große Schwierigkeit für die Erklärung liegt ngegen in dem Unvernünftigen. Da hilft aber nichts, es ist einmal , und die Vernunft selbst wird sich schon gefallen lassen müssen, daß noch etwas außer und neben ihr giebt. Vielleicht auch noch etwas ber ihr, was aber der Rationalismus ebenfalls ignorirt oder aus- rücklich bestreitet.

Wie sehr es grade dieser Punkt ist, worauf hier Alles ankommt, ruch sich am deutlichsten in der Jugendphilosophie Schelling's selbst st. Man nehme nur sein schon 1801 erschienenes Identitätssystem

zur Hand, welches ganz einfach damit begann, die absolute Vernunft an die Spitze zu stellen, worauf dann der Satz folgte:

„Außer der Vernunft ist nichts, und in ihr ist Alles.“

Da hat man die Sache wie mit einem Schlage, und gewiß muß es als ein Verdienst Schelling's gelten, damals so rückhaltslos und keck gesprochen und damit klaren Wein eingeschenkt zu haben. Es war dies eben die Aeußerung seiner sich überstürzenden Jugendkraft, nachdem er dann aber zum reifen Mann geworden — um mit dem Apostel zu reden, — that er ab, was kindisch war. Wie ganz anders freilich Hegel. Im Grunde genommen ist der lediglich in diesem schellingschen Identitätssystem stecken geblieben, welches er nur in eine logische Entwicklung umsetzte, wodurch über den entscheidenden Punkt um keinen Schritt hinauszukommen war. Um so gewisser aber, daß dabei der lebendige Geist dieses Systemes, der selbst zum Weitergehen antrieb, ertödtet wurde, und so als caput mortuum nur der Begriff übrig blieb, woraus in alle Ewigkeit nichts Neues werden konnte, wie auch wirklich nichts Neues daraus entstanden ist. Oder was wäre das reine Denken Hegel's wohl, als nur eine andere Form jener absoluten Vernunft, außer welcher nichts ist? Darum konnte auch Hegel aus seinem Princip lediglich nur Gedanken herausspinnen, und wäre für immer in die Gedankenwelt gebannt geblieben, wenn nicht die sogenannte „absolute Idee,“ nachdem ihr vermuthlich ihr blos logisches Sein doch allzu langweilig geworden, zuletzt auf den Einfall kam „sich aus sich selbst zu entlassen“, wodurch angeblich die Welt entstehen soll. Nun, lassen wir uns für einen Augenblick diesen Galimathias gefallen, und nehmen an, die Welt entstände so, so könnte doch diese Welt auch nur das Abbild der absoluten Idee sein, und müßte folglich Alles rein vernünftig darin zugehen, wie ja auch Hegel selbst sagt, daß alles Wirkliche vernünftig sei. Statt dessen sehen wir, wie ein Thier das andere frißt, und sogar die Menschen sich gegenseitig die Köpfe einschlagen, was einigermaßen gegen die reine Vernünftigkeit der Welt zu sprechen scheint. Genirt aber den Philosophen so wenig, daß vielmehr das Köpfeeinschlagen ihm für seine Gedankenentwicklung ganz unentbehrlich ist, indem die dadurch bereitete Schädelstätte zur Wiege des sogenannten absoluten Geistes wird, der sich dann durch drei stufenmäßige Incarnationen manifestirt, nämlich in der Kunst, in der Religion und vollständig zuletzt in der Philosophie. Will eigentlich sagen: in dem Hegelianismus, wodurch der liebe Gott erst zum Bewußtsein seiner selbst gelangt. Was heißt das anders, sage ich aber, als daß die rein rationale Philosophie in dem reinen Unsinn endigt? Und dies ist wirklich Hegel's eigenstes

rdienst: die rein rationale Philosophie, von welcher eben die hegelsche
letzten Ausläufer bildet, durch sein eigenes Beispiel ad absurdum
ührt zu haben, womit folglich der Rationalismus für immer ab-
han ist.

So viel glaubten wir hier vorweg sagen zu müssen, um gleich von
fang anzudeuten, worauf es bei der positiven Philosophie, im
terschiede von der rationalen Philosophie — oder der negativen,
ie sie Schelling nennt, — principiell ankommt.

Unsere Aufgabe wird nun sein, diese positive Philosophie nach ihrem
halt zu entwickeln, und die unermeßliche Tragweite der damit ge-
nnenen neuen Ansichten klar zu machen. Da wir aber nicht für
ilosophen von Fach schreiben, sondern womöglich jedem wissenschaftlich
bildeten zur Einsicht in die Sache verhelfen, und auch solchen Lesern
ständlich werden möchten, die vielleicht von Schelling überhaupt noch
ts wissen, werden wir zuvörderst in einem besonderen Abschnitt zu
en haben, was der positiven Philosophie voraus ging. Zuerst haben
r dabei etwas über den Mann selbst zu sagen, dann werden wir in der
rze seine Jugendphilosophie betrachten, die er hinterher als unzulänglich
nnte, und woraus sich ihm dann allmählich die positive Philosophie
wickelte, zu der wir so wie von selbst hingeleitet sein werden.

Erster Abschnitt.

Schelling's philosophische Entwicklung bis zur Ausbildung seiner positiven Philosophie.

---

1. Erste Jugend.

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling ist geboren den 27. Januar 1775 zu Leonberg, einem kleinen Landstädtchen einige Stunden von Stuttgart gelegen, wo sein Vater Diakonus war. Zwei Jahrhunderte zuvor hatte eben daselbst die Wiege Kepler's gestanden, daher sich denn auch Schelling, nicht ohne Stolz, Kepler's Landsmann nannte. Er fühlte sich ihm geistesverwandt, und in gewissem Sinne, dürfen wir sagen, ist er wirklich diesem Manne zur Seite zu stellen. Denn wenn zwar in sehr verschiedener Weise, haben sich ja Beide mit himmlischen Dingen beschäftigt, und es wird vielleicht die Zeit kommen, wo man die schellingschen Entdeckungen den keplerschen Gesetzen gleichstellt, als die Gesetze des inneren Himmels, der Offenbarungen Gottes in dem religiösen Proceß.

In jenem Oertchen also verlebte der kleine Fritz — denn das war sein Vorname — seine ersten Kinderjahre. Als Knabe kam er nach Babenhausen, einer ehemaligen Cisterzienser-Abtei und darauf zu einer Vorbereitungsschule für zukünftige Theologen eingerichtet, wohin jetzt sein Vater als Lehrer berufen wurde. Der war ein gelehrter Orientalist, dabei gleich seiner Gattin von altschwäbischer Frömmigkeit, und in diesem Geiste erzog er seine Kinder. Kam dazu noch die Stille des in einem einsamen Thale unweit Tübingen gelegenen Klosters, welches doch nicht ohne architektonische Reize war, wie die Natur nicht ohne landschaftliche, so wäre kaum eine günstigere Entwicklungsstätte für die zarte Pflanze des schellingschen Genius zu denken gewesen. Auch ist die Einwirkung aller dieser Umstände auf Stimmung und Richtung des schellingschen Geistes unverkennbar, und manifestirt sich durch eine gewisse Weihe, die auf allen seinen Werken ruht, selbst wenn sie rein weltliche Dinge betreffen.

Wie fast bei allen großen Geistern geschehen, traten die eminenten ,keiten des Knaben frühzeitig hervor, so daß sie bald die Bewunderung r Lehrer erregten. Kaum 14 Jahre alt, hatte er schon die ganze ische Literatur nach ihren Hauptwerken in sich aufgenommen, verstand räisch und Arabisch, und hatte allerlei wissenschaftliche Werke durchirt, sogar schon einiges Philosophische. Zu seinem Vergnügen machte ateinische und griechische Verse, und hatte sich darin eine solche tigkeit erworben, daß er deutsch Dictirtes auf der Stelle in lateinischen ametern niederschreiben konnte. Auch in der Historie versuchte er , indem er eine Geschichte des Klosters Babenhausen entwarf, nach Quellen bearbeitet, nicht ohne Kritik. Er wäre schon ein junger lehrter zu nennen gewesen. Jedenfalls war er den Grenzen des ulunterrichts weit entwachsen, nur seines geringen Alters wegen te er noch ein Jahr im elterlichen Hause bleiben, ehe er die Unisität Tübingen beziehen durfte, wo er in das dortige theologische ift aufgenommen wurde, aus welchem so manche bedeutende Gelehrte vorgegangen sind.

Zwei Jahre darauf schrieb er seine Magisterdissertation:

„Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis Genes. III explicandi tentamen criticum et philosophicum."

Eine tief gelehrte Arbeit, wie sie kaum jemals ein siebzehnjähriger dent verfaßt haben dürfte. Und bald darauf folgte noch eine deutsche handlung:

„Ueber Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt!"

Dies beides seine ersten im Druck erschienenen Arbeiten. Auch eine fängliche, aber ungedruckt gebliebene, Abhandlung über das Leben hat er damals verfaßt, worin er die evangelischen Erzählungen rch Mythenbildung zu erklären versuchte. Ein Unternehmen, wot bekanntlich vierzig Jahre später David Strauß so viel Aufsehn gecht. Diese vorgebliche Weisheit hatte also Schelling schon als Student essen, und war dabei weniger unverständig zu Werke gegangen als rauß, indem er doch einen thatsächlichen Kern annahm, woran die thenbildung sich angeschlossen hätte, die ihm ohne dies unmöglich ern. Als solcher thatsächliche Kern galt ihm nämlich die Auferstehung, an er festhielt und die ihm damit als Eckstein der christlichen Lehre t, wie sie es ja auch dem Apostel Paulus war. Genug, man sieht, welche tiefen und weitreichenden Probleme der Jüngling sich von fang an heran wagte. Probleme, von deren Lösung die ganze

Religionsphilosophie abhängt. Und merkwürdig nun, daß es eben dies Gebiet war, zu welchem er, nachdem er sich viele Jahre lang in andern Richtungen bewegt, im reifen Mannesalter zurückkehrte, und warauf si dann der Hauptinhalt seiner positiven Philosophie bezieht.

Dieses ins Auge gefaßt, übersieht man wie mit einem Schlage de ganzen Entwicklungsproceß Schelling's, der kurz gesagt in nichts andern bestand, als in der allmählichen Ueberwindung des Rationalismus. De Niemandem ist gegeben, sein Zeitalter von vornherein überspringen zu könn auch der größte Geist nimmt seinen Ausgang von der vorgefunden Bildung. Was seiner Zeit als Gipfel der Erkenntniß gilt, daran knüpft er a So konnte es nicht anders sein, als daß jene vorgenannten Abhandlung wesentlich rationalistisch gehalten waren. Denn auf eine rationale E klärung der Dinge, insbesondere alles dessen, was die positive Religi ausmacht, drangen damals die strebenden Geister. Den edelsten Ausdr hatte solchem Streben Herder gegeben, dessen Werke natürlich auf d jungen Schelling einen tiefen Eindruck machen mußten. Danach tr er kein Bedenken, die Erzählungen der Bibel von überirdischen Be gängen als Mythen aufzufassen, wie die heidnischen Göttergeschicht Und zwar Mythen in dem Sinne, daß ihr wesentlicher Inhalt Vernun wahrheiten seien, das damit verbundene Thatsächliche aber, was sie de erst zu Mythen macht, an sich selbst keine Bedeutung habe, sondern n als Hülle und Bild. Eben die Unzulänglichkeit und radicale Unhal barkeit solcher Betrachtungsart zu erkennen und nachzuweisen, bildet d Resultat seiner späteren Studien. Zunächst mußte er sich vielmehr n um so tiefer in den Rationalismus versenken, den hinterher zu übe winden ihm nur dadurch möglich wurde, daß er denselben zuvor vol ständig in sich aufgenommen und ihn dann auf sein letztes Grundprinc zurückgeführt hatte, welches sich in dem zuvor angeführten Satze sein Identitätsphilosophie aussprach, daß außer der Vernunft übe haupt nichts sei.

Demnach haben wir jetzt zuvörderst die Zwischenstufen zu betrachte durch welche er zu jener Identitätsphilosophie gelangte, bis wohin se Rationalismus sich in aufsteigender Richtung bewegte.

---

2. Fichtische Periode.

Schelling war ursprünglich zum Theologen bestimmt gewes Allein die Theologie konnte ihm nicht lange genügen, denn was dam die besten Geister der Nation bewegte, war vielmehr, neben der schön Literatur, die Philosophie. Was dann die letztere anbetrifft,

hatte der jetzt zur Herrschaft gekommene Kantianismus, mit welchem natürlich der junge Schelling alsbald vertraut geworden, die ganze vorherige deutsche Philosophie über den Haufen gestürzt. Und da erfolgte nun bald darauf eine neue Revolution durch Fichte, indem derselbe — was in dem kantischen Kriticismus noch verhüllt geblieben — das sich sebst setzende Ich zum Grundprincip des Erkennens wie des Seins machte. Fürwahr eine kühne That, wodurch auf einmal alles auf Freiheit basirt wurde. Aehnlich, wie rücksichtlich der staatlichen Ordnung in der französischen Revolution geschah.

Schelling begriff sogleich die Tragweite dieser neuen Wendung der Philosophie. Er stellte sich ohne weiteres auf fichtischen Standpunkt, und entwickelte die neue Lehre mit einer solchen Präcision und Klarheit, wie Fichte selbst ihr nicht zu geben vermocht hatte. Und indem er dies that, begann er zugleich auch über Fichte wieder hinauszuschreiten, wovon sich unverkennbare Spuren schon in seinen ersten eigentlich philosophischen Publicationen finden, deren Reihe jetzt begann, und die er dann mit unvergleichlicher Productivität ein ganzes Decennium hindurch fortsetzte. Schlag auf Schlag folgte eine Schrift der anderen, wie durch ein spontanes Herausquellen aus dem Sprudel seines Geistes. So recht im Gegensatz zu den Publicationen Hegel's, wo Alles nicht wie herausgequollen, sondern wie herausgequält erscheint. Es ist eben der Unterschied zwischen einem schöpferischen Genius und einem blos formalen Talent, welches gleichwohl einen Inhalt haben will, den es wirklich nicht in sich hat. Man nehme nur Hegel's Encyclopädie zur Hand, und wenn man die Marter einer solchen Lectüre ertragen kann, wird man zugestehen müssen, daß dies nicht zuviel gesagt ist.

Zuerst nun erschien in dieser Richtung das kleine Schriftchen „Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie". Wesentlich fichtisch gedacht und sehr abstract gehalten, ist es um so merkwürdiger durch das Schlußwort, worin der Autor den Wunsch ausspricht:

> „Daß keinem seiner Leser das große Gefühl ganz fremd sei, welches die Aussicht auf eine endlich zu erreichende Einheit des Wissens, des Glaubens und des Wollens — das letzte Erbe der Menschheit, das sie bald lauter als jemals fordern wird, — bei jedem, der es werth ist, die Stimme der Wahrheit jemals gehört zu haben, nothwendig hervorbringen muß."

Man erwäge dabei, daß es ein neunzehnjähriger Jüngling war, welcher so sprach, und so hohe Ziele vor Augen hatte! Klingt es nicht wie eine Weissagung auf seine spätere positive Philosophie, in welcher wirklich die Einheit von Wissen und Glauben erreicht ist, indem das Wissen sich dazu erweitert, den Inhalt des Glaubens in sich aufnehmen

zu können, und so ein begriffener Glaube entsteht, der sich selbst (den Kern alles Wissens erweist. Fichte hätte nicht so sprechen könn sondern die Consequenz der fichtischen Lehre würde, anstatt zu ei Einheit von Wissen und Glauben, zur Beseitigung des Glaubens du das Wissen geführt haben. Die „klare Einsicht", wie Fichte oft gesagt, sollte in Zukunft an die Stelle des Glaubens treten, wel klare Einsicht aber lediglich sich selbst zum Inhalt gehabt hätte. Das re klare Wasser wäre es gewesen. Gewiß auch eine schöne Sache, nur d man nicht davon leben kann.

Man wolle diese beiläufige Aeußerung nicht mißdeuten; es ist ni entfernt unsere Absicht, damit Fichte herabsetzen zu wollen, der, auch ge abgesehen von seinem charaktervollen persönlichen Auftreten, sich durch Aufstellung des Ichheitsprincipes einen unvergeßlichen Namen der Geschichte der Philosophie gemacht, indem er damit einen Umschwu einleitete, auf dessen weitreichende Bedeutung wir noch wiederholt zurü kommen werden. Ein großer Geist war er aber nicht, und ni sowohl ein tiefer als ein scharfer Denker. Als solcher an kantische Philosophie herangetreten, hatte er darum alsbald erkannt, w eigentlich in der Consequenz der kantischen Ideen läge, und was freil Kant selbst nicht gefunden, jedenfalls nicht ausgesprochen hatte, d. h. d sich selbst setzende und sich selbst die Welt bildende Ich. Es ist da zu berücksichtigen, daß Kant sich schon im Greisenalter befand, und sc um deswillen kaum dazu gestimmt sein konnte, ein so die ganze bisher Weltanschauung umstürzendes Princip aufzustellen, selbst wenn er dara gekommen wäre. Fichte hingegen, damals noch ein junger Mann, u das Beispiel der großen französischen Revolution vor Augen, welche i lebhaft ergriffen hatte, schreckte vor solchem philosophischen Umsturz ni zurück, und so proclamirte er jenes Princip. Es war dies weit weni das Ergebniß tiefer Forschung, als vielmehr die That eines verwegen Muthes. Darum zeigte sich auch hinterher, wie wenig Fichte selbst (dem Ichheitsprincip zu machen wußte. Seine Philosophie blieb ol realen Gehalt, und obgleich er den Kern derselben ausdrücklich „Wissenschaftslehre" nannte, hat sie doch in der That auf keine Wissenschaft einen nachhaltigen Einfluß geübt. Was er wirklich für Fortschritt der Philosophie geleistet, ist also fast nur die Aufstellung Ichheitsprincipes, indessen die speculative Entwickelung dieses Gedanke wodurch er erst fruchtbar wurde, vielmehr durch die Jugendphilosop Schelling's stattfand.

Der ließ sogleich eine neue Schrift folgen, „Vom Ich c Princip der Philosophie", die, wie der Titel besagt, schon auf d

Ganze der Philosophie ging. Wie ernst er es mit seiner Aufgabe nahm, bezeugen die Worte der Vorrede:

„Ich räume gern ein, daß diejenigen Systeme, die nur immer zwischen Erde und Himmel schweben, und nicht muthvoll genug sind, auf den letzten Punkt alles Wissens hinzudringen, vor den gefährlichsten Irrthümern weit sicherer sind, als das System des großen Denkers, dessen Speculation den freiesten Flug nimmt, Alles auf's Spiel setzt, und entweder die ganze Wahrheit in ihrer ganzen Größe oder gar keine Wahrheit will. Dagegen bitte ich zu bedenken, daß, wer nicht kühn genug ist, die Wahrheit bis auf ihre ganze Höhe zu verfolgen, zwar den Saum ihres Kleides hie und da berühren, sie selbst aber niemals erringen kann, und daß die gerechtere Nachwelt den Mann, der, das Privilegium tolerirbarer Irrthümer verachtend, der Wahrheit frei entgegenzugehen den Muth hatte, weit über die Furchtsamen hinaufsetzen wird, die, um nicht auf Klippen und Sandbänke zu stoßen, lieber ewig vor Anker lägen."

Diese Schrift, obwohl auf fichtischem Boden erwachsen, entfernt sich doch schon sehr wesentlich von Fichte, welcher das Ich zunächst nur als das menschliche Ich genommen hatte, woraus dann die für den gesunden Verstand so haarsträubende Folge entstand, daß die ganze Welt nur als ein Gemächte erschien, welches jedes menschliche Ich sich selbst mache. Schelling hingegen stellte das Ich sogleich als das allgemeine und absolute hin. Es war ihm nichts anderes als das Umgekehrte der Spinozistischen absoluten Substanz. Will sagen: diese Substanz in der Form der Ichheit, wodurch sie, anstatt absolute Ruhe zu sein, wie bei Spinoza, vielmehr absolute Activität wurde. Indem nämlich Schelling das neue fichtische Princip aufnahm, versenkte er sich zugleich so tief in Spinoza, daß er halb zum Spinozisten geworden war. Andererseits aber nicht minder an dem mit der Ichheit gegebenen Freiheitsprincip festhaltend, wohingegen bei Spinoza die reine Nothwendigkeit herrscht, entstand ihm nun die Aufgabe, diese beiden Principien zu vereinigen. Der Spinozismus lief nach seiner Ansicht auf ein absolutes Object hinaus der Fichtianismus hingegen auf ein absolutes Subject. Ein Gegensatz, worüber er sich in den gleich darauf erschienenen „Briefen über Dogmatismus und Kriticismus" aussprach, und den er hinterher als den des Realen und des Idealen bestimmte. Für Fichte bestand dieser Gegensatz gar nicht, weil er überhaupt außer dem Ich keine wirkliche Realität anerkannte, für Schelling hingegen knüpfte sich daran die ganze weitere Entwickelung seiner Philosophie, die damit bald ganz unabhängig von der fichtischen wurde.

3. Naturphilosophie.

Gleichzeitig mit diesem ersten Fortschritt seines Philosophirens trat auch eine Veränderung in Schelling's äußerem Leben ein. Er verließ Tübingen, um mit zwei jungen Edelleuten, deren Studien er leiten sollte, nach Leipzig zu ziehen. Hier warf er sich mit großem Eifer auf die Naturwissenschaften, die ihn bald so anzogen, daß von jetzt an, für eine Reihe von Jahren, die Natur zum vornehmsten Gegenstand seiner philosophischen Betrachtungen wurde. Er schuf die Naturphilosophie durch die schon im Jahre 1797 erschienenen „Ideen zu einer Philosophie der Natur", worauf im folgenden Jahre die Schrift „Von der Weltseele" folgte, und dann hinterher noch eine ganze Reihe mehr systematischer Darstellungen.

Wie viel diese neue Schöpfung bedeutete, zeigt sich am auffallendsten im Gegensatz zu Fichte. Für den war die Natur an und für sich gar nicht vorhanden, sie galt ihm nur als das unentbehrliche Object für die menschliche Thätigkeit. Wie er ja auch — was allein schon seinen Standpunkt charakterisirt — von der Natur nur in der Rechtsphilosophie spricht! Damit nämlich das Ich handeln kann, muß es sich einen Körper beilegen, und damit die vielen Iche miteinander communiciren können, muß es Licht und Luft geben, damit sie sich doch sehen und hören können. In dieser Weise geht es fort. Die Natur hatte also gar kein eignes Sein, sie bildete nur eine Existenzbedingung für die vielen Iche, an und für sich selbst war sie nur ein leerer Schemen. Eine Sinnenwelt, erklärte Fichte, giebt es gar nicht, sie wird rundweg abgeleugnet. Fürwahr eine Keckheit ohne Gleichen, aber auch eine geradezu entsetzliche Weltansicht.

Um wie viel tiefer und geistvoller hatte doch vorher schon Kant die Natur behandelt, indem er sie so zu betrachten forderte, wie wenn eine innere Zweckthätigkeit darin waltete. Daß aber die Natur wirklich ein solches Wesen sei, wagte er nicht zu behaupten, sondern man sollte sie nur so ansehen. Noch weniger machte er den Versuch, ein solches Wesen in Gedanken zu construiren. Und das eben that nun Schelling. So wurde er der Schöpfer der Naturphilosophie, deren Aufgabe nicht prägnanter bezeichnet werden kann, als er selbst es mit den Worten gethan: „Ueber die Natur philosophiren, heißt die Natur schaffen." Will sagen: ihr innere Genesis zeigen, ihre stufenmäßige Entwicklung aus sich selbst.

Wir fühlen uns hier zu der Bemerkung veranlaßt, wie darin überhaupt das Eigenthümliche der nach Kant aufgekommenen speculativen Philosophie besteht, daß sie die Gegenstände ihrer Betrachtung sich selbst

ugt, wie in einem Spiegel ein Abbild des eignen Werdens der Dinge stellend. Kant's Philosophie hatte diesen Charakter noch nicht, denn tief auch sein Denken eingedrungen, wagte er doch nicht, was er dadurch nden, nun auch als die erzeugenden Mächte der Welt zu behandeln. es hieß ihm, die Schranken unserer Erkenntniß überfliegen wollen. So eb seine Philosophie wesentlich nur Kriticismus, bis dann der kühne hte kam, der sich durch die behaupteten Schranken nicht bange machen ß, und zuerst den Flug darüber hinaus wagte, – gewissermaßen der te Luftschiffer in der Welt des Geistes. Durch seine Lehre von dem h selbstsetzenden Ich begründete er die constructive, oder was im unde dasselbe ist, speculative Methode, die dann durch Schelling r Durchführung gelangte, und erst durch das Ichheitsprincip entstand r eigentlich sogenannte Idealismus. Ein ungeheurer Umschwung, durch sich die neuere deutsche Philosophie ganz ebenso von der r kantischen Reflexionsphilosophie, wie von der mittelalterlichen Scholastik terscheidet. Alle Wissenschaften haben dadurch allmählich eine andere estalt gewonnen, oder werden sie noch gewinnen. Unsere ganze zukünftige Geistesentwicklung beruht darauf. Doch dies nur beiläufig.

Um jetzt zur Naturphilosophie zurückzukehren, so sagte nun Schelling: leich wie das Ich nur die Thathandlung seiner selbst ist, indem es, h selbstsetzend, sich zugleich ein Nichtich entgegenstellt, als eine Schranke, ran die in's Unendliche strebende Thätigkeit des Ich gewissermaßen rückprallt, und wodurch das Ich sich selbst erst gegenständlich wird, sich robjectivirt, dann aber diese Schranke fortwährend wieder aufhebt, und e fortwährend wieder setzt, worin eben sein Leben besteht, — ganz eben geschieht es auch in der Natur, nur in umgekehrter Richtung. Strebt mlich das Ich zur Verobjectivirung, so hingegen die Natur zur ersubjectivirung. Sie will gewissermaßen zum Bewußtsein ihrer bst gelangen, und dieser Drang ist es, woraus der ganze Naturproceß tspringt. Ist Thätigkeit und Leben darin, so ist auch Geist darin. — um mit Schelling's eigenen Worten zu reden: die Natur ist selbst chts anderes als der unsichtbare Geist, wie der Geist die unsichtbare Natur ist.

Wie hoch stand diese Auffassung der Dinge über die damals noch rrschende naturwissenschaftliche Denkweise, wonach die Natur nur als n System von äußerlich auf einander wirkenden Stoffen und Kräften lt! Und doch entsprach gerade diese neue Naturansicht vielmehr dem rgefühl der Menschheit, welchem die Natur durchaus als ein lebendiges d dem Menschen verwandtes Wesen erschienen war. Alle Sprachen geben von Zeugniß, indem sie den *Geist als einen* „Hauch“ oder als ein

„Wehen“ bezeichnen. Und so sprechen wir ja noch heute z. B.
von Weingeist, womit also dem Weine etwas Geistiges zugeschri
wird. Dieselbe Anschauung tritt in allen alten Religionen hervor.
wie unverkennbar selbst in dem Evangelium, welches doch so häufig
natürlichen Dingen und Vorgängen als von Gleichnissen des Geist
spricht. Wie könnte denn aber das Natürliche zum Gleichniß des Geist
dienen, wenn nicht in beiden etwas Gemeinsames läge? Ich f
sogar: wie wäre die Natur nur überhaupt erkennbar für uns, was
heißt, daß wir sie in unser Denken, in unseren Geist aufnehmen,
wie wäre das möglich, wenn zwischen Geist und Natur eine abso
Kluft bestände? Nein, das zu Erkennende muß dem Erkennenden in
lich verwandt sein, das ist schon ein alter Satz. Gerade wie
Dichter sagt:

„Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
Nie könnte es die Sonn' erblicken,“

und wie wir andererseits auch in der Bergpredigt lesen: „Das Aug
des Leibes Licht.“ So viel liegt in dem Subject-Object als dem Gr
princip des Idealismus.

Näher nun die Sache betrachtet, construirte Schelling die N
durch ein Zusammenwirken zweier entgegengesetzter Kräfte — Repul
und Attraction oder Expansion und Contraction —, welche mit dem
der Selbstdifferenziirung des Ichs (nämlich in Subject und Ob
gegeben sind, indem die Natur eben so sich selbst setzt, als das Ich
selbst setzt. Das Erste, was dadurch entsteht, ist die Materie, als
am meisten Objective in der Natur. Als Materie aber ist die N
nur ein ruhiges Sein, als Kraft hingegen und in ihrer ersten Activ
ist sie die Schwere. Wie wir aber schon wissen, daß die Natur
Vergeistigung, zur Subjectivität strebt, so bricht diese Tendenz als
die Materie idealisirende Licht hervor, welches gewissermaßen das
gemeine Denken der Natur ist. Durch das Licht erregt, tritt dann
Materie in den dynamischen Proceß, dessen Stufen Magnetism
Electricität und Chemismus sind, als Längenkraft, Fläch
kraft und Körperkraft. Durch diesen dynamischen Proceß entst
die anorganischen Körper. Insofern dieselben Individuen sind,
am deutlichsten im Krystall hervortritt, haben sie schon ein Fürsich
eine nur noch verborgene und verhüllte Subjectivität. So schreitet
Natur darüber hinaus zu den organischen Gebilden, in welchen
Fürsichsein lebendig, die Materie aber zu einem bloßen Mittel
Accidenz herabgesetzt wird. Denn das Wesentliche an den organis
Gebilden ist doch ihr Leben, nicht aber die Stoffe, woraus sie beste

uf einer höheren Stufe wiederholt sich hier der dynamische Proceß, das hysikalische wird physiologisch, als Reproduction, Irritabilität d Sensibilität, denen wieder die drei Reiche der lebendigen Geschöpfe entsprechen: Pflanzen, Thiere und Menschen. Geht das ben der Pflanze noch fast ganz in den Proceß der Reproduction auf, wird hingegen im Thierreich die Irritabilität vorherrschend, im enschen endlich — in welchem eben das Streben der Natur, zum ewußtsein zu gelangen, sein Ziel erreicht — ist das Vorherrschende die ensibilität. Obgleich also Schelling eine ununterbrochene Stufenfolge er Naturentwicklung lehrte, war damit doch ein specifischer Unterschied wischen Thier und Mensch gesetzt. Wie er denn auch die heute so eliebte Affentheorie — die schon damals nicht unbekannt, sondern schon on dem Großvater des heute so gefeierten Darwin aufgestellt war — n einer pseudonym erschienenen belletristischen Schrift sehr drastisch persiflirt hat.*)

Selbstverständlich bezeichnen die vorstehenden Sätze nur die Architektonik der schellingschen Naturphilosophie. Die innere Gedankenentwickelung, und die dabei angewandte Argumentation, ließe sich nicht der Kürze mittheilen. Man darf aber keineswegs meinen, daß es sich ei nur um einen geistreichen Schematismus gehandelt habe. Es war n Werk tiefen Nachdenkens und vielseitiger Studien. Schelling war rzeugt, damit in das innerste Wesen der Natur eingedrungen zu sein, sie nun geistig vollständig zu beherrschen. Dieses Gefühl drückte sich

*) Diese 1805 unter dem Titel „Nachtwachen von Bonaventura“ schienene, schwer qualificirbare aber sehr merkwürdige, Schrift spricht in dem Gede von Beobachtungen, Erzählungen und Reflexionen eines Nachtwächters eine ansicht aus, die zuletzt mit absoluter Weltverachtung, mit dem reinen Nihilis- endigt. Daß sie von Schelling herrührt, ist außer Zweifel, obwohl er hinter- die Autorschaft ablehnte, und das Werkchen überhaupt in Vergessenheit zu gen und wo möglich aus der Welt zu schaffen suchte. Es scheint wohl, er sich durch die Abfassung desselben von einer Stimmung befreien wollen, die momentan befallen hatte. Aehnlich wie man von Goethe weiß: wenn er ein gehabt, so hat er ein Lied daraus gemacht. Es ist dabei zu berücksichtigen, Schelling sich damals in dem Uebergangsstadium seiner Entwickelung befand, er zuerst mit dem Rationalismus brach, und infolge dessen sein Denken sich weilig in einer wilden Gährung befinden mochte, die dann ihre Schaumblasen ortrieb. Ueberall aber blickt aus dem Schaum das Genie heraus, und, rein als unstproduct betrachtet, hat das Werkchen zwar etwas Formloses, gespenstig Zerendes — man könnte dabei zugleich an Jean Paul und Hoffmann denken, — aber vortrefflich geschrieben und enthält ergreifende Stellen, so daß gar Viele darauf sein würden, wenn sie so etwas hervorgebracht hätten. Neuerdings es wieder aufgelegt in der „Bibliothek deutscher Curiosa“ 1877.

in einem Gedichte aus, welches zugleich den Grundgedanken der Na
philosophie zur lebendigsten Anschauung bringt, und für die dam
Entwickelungsstufe des schellingschen Geistes charakteristisch ist.
schrieben in Hans Sachse'schen Knittelversen — die ja auch Goeth
Faust angewandt —, ist es durchaus schwungvoll und von eigent
licher Schönheit, daher uns passend schien, es hier einzuschalten, als
sprechendsten Commentar zu den vorstehenden Sätzen.

„Wüßt auch nicht, wie mir vor der Welt könnt grausen,
Da ich sie kenne von innen und außen.
Ist gar ein träg' und zahmes Thier,
Was weder dräuet dir noch mir,
Muß sich unter Gesetze schmiegen,
Ruhig zu meinen Füßen liegen.
Steckt zwar ein Riesengeist darinnen,
Ist aber versteinert mit allen Sinnen,
Kann nicht aus dem engen Panzer heraus,
Noch sprengen sein eisern Kerkerhaus,
Obgleich er oft die Flügel regt,
Sich gewaltig dehnt und bewegt,
In todten und lebend'gen Dingen.
Thut nach Bewußtsein mächtig ringen.
Daher der Dinge Qualität,
Weil er d'rinnen quallen und treiben thät,
Die Kraft, wodurch Metalle sprossen,
Bäume im Frühling aufgeschoßen,
Sucht wohl an allen Ecken und Enden
Sich an's Licht herauszuwenden.
Läßt sich die Mühe nicht verdrießen,
Thut jetzt in die Höhe schießen,
Seine Glieder und Organ' verlängern,
Jetzt wieder verkürzen und verengern,
Und hofft durch Drehen und durch Winden
Die rechte Form und Gestalt zu finden,
Und kämpfend so mit Füß' und Händ'
Gegen widrig Element,
Lernt er im kleinen Raum gewinnen,
Darin er zuerst kommt zum Besinnen.
In einem Zwergen eingeschlossen,
Von schöner Gestalt und g'radem Sproßen,
(Heißt in der Sprache Menschenkind)
Der Riesengeist sich selber find't.
Vom eisernen Schlaf, vom langen Traum
Erwacht sich selber kennet kaum.
Ueber sich selbst gar sehr verwundert ist,
Mit großen Augen sich grüßt und mißt,

Möcht' alsbald wieder mit allen Sinnen
In die große Natur zerrinnen,
Ist aber einmal losgerissen,
Kann nicht wieder zurückfließen,
Und steht Zeitlebens eng und klein
In der eignen großen Welt allein.
Fürchtet wohl in bangen Träumen,
Der Riese möcht' sich ermannen und bäumen,
Und wie der alte Gott Satorn
Seine Kinder verschlingen im Zorn.
Weiß nicht, daß er es selber ist,
Seiner Abkunft ganz vergißt,
Thut sich mit Gespenstern plagen,
Könnt' also zu sich selber sagen:
Ich bin der Gott, den sie im Busen hegt,
Der Geist, der sich in allem bewegt,
Vom ersten Ringen dunkler Kräfte
Bis zum Erguß der ersten Lebenssäfte,
Wo Kraft in Kraft und Stoff in Stoff verquillt:
Die erste Blüth', die erste Knospe schwillt,
Zum ersten Strahl vom neugebornem Licht,
Das durch die Nacht wie zweite Schöpfung bricht,
Und aus den tausend Augen der Welt
Den Himmel so Tag wie Nacht erhellt,
Herauf zu des Gedankens Jugendkraft,
Wodurch Natur verjüngt sich wiederschafft,
Ist eine Kraft, ein Wechselspiel und Weben,
Ein Trieb und Drang nach immer höherm Leben."

---

4. Fortsetzung.

Aus diesem poetischen Ausdruck der Grundgedanken der Natur-
sophie wird man entnehmen können, welch ein lebendiger Geist
n waltete, und dadurch erklärlich finden, wie begeisternd diese neue
:e wirken mußte. War es doch, wie wenn die durch die bisherige
tweise — um mit Schiller zu reden — entgötterte Natur, die
hisch dem Gesetz der Schwere folgte, nun auf einmal von dieser
chtschaft befreit, und wieder des Gottes voll geworden wäre. Die
ze Natur war als ein lebendiger Organismus begriffen, und dieser
ganismus für die denkende Betrachtung durchsichtig geworden. Die
sicht war eröffnet, in solcher Weise bis in die letzte Quelle alles
ebens vorzubringen. Was Wunder, daß diese Aussicht die begabtesten
ster ergriff. Schnell gewann die Naturphilosophie zahlreiche Anhänger.
runter insbesondere Steffens, Oken und Schubert, die dann hinterher

selbst philosophisch auftraten. Die berühmten Physiologen Burdach und Johannes Müller, und neben ihnen viele Andere, schlossen sich nicht minder daran an. Noch mehr, die neue Lehre drang selbst in die Medizin ein, mit welcher Schelling sich eine Zeit lang beschäftigte, wie er denn auch damals das Ehrendiplom eines Doctors der Medizin erhielt. Es bildete sich eine naturphilosophische Heilwissenschaft, die von namhaften Aerzten gepflegt wurde.

Wichtig für Schelling's persönliche Entwickelung wurde aber insbesondere, daß auch Goethe die Sache aufgriff, durch dessen Vermittelung er im Jahre 1798 als Professor nach Jena berufen wurde. damals der Sammelplatz so mancher bedeutender und lebhafter Geister, und dann daneben der Musenhof in Weimar! So war diese neue Stellung die denkbar günstigste für die Entfaltung seines Genies, wie auch die Epoche seines glänzendsten Ruhmes damit begann.

Späterhin ist nicht nur das Interesse für die Naturphilosophie erkaltet, sondern es wurde selbst Mode, in abschätzigster Weise davon zu sprechen, wie wenn sie nur ein aller realen Erkenntniß baares Gedankenspiel gewesen wäre. Und allerdings hat sie zu manchen Phantastereien und Extravaganzen geführt, weit weniger aber durch Schuld ihres Urhebers, als durch unverständige Nachahmer, die, ohne die tiefe Intuition und den ernsten Forschergeist des Meisters zu besitzen, sich lediglich seine Formeln angeeignet, und damit ins Blaue hinein deduciren zu können vermeinten, was dann freilich nur ein hohles Gerede ergeben konnte. Was hingegen Schelling selbst geschrieben, ist nie ohne tiefen Sinn gewesen. Dazu ist es Thatsache, daß er den inneren Zusammenhang zwischen Magnetismus, Electricität und Chemismus schon mit der größten Entschiedenheit behauptet und in speculativer Weise dargelegt hat, noch ehe die Entdeckungen gemacht waren, durch welche nun dieser Zusammenhang selbst empirisch nachweisbar wurde. Unleugbar lag also etwas Divinatorisches in Schelling's Naturbetrachtung. An jugendlichen Ueberstürzungen — er war erst 22 Jahre alt, als er die Naturphilosophie begründetete — konnte es freilich dabei um so weniger fehlen, als er fast gar keine Vorarbeiten fand, sondern alles wie aus dem Frischen schaffen mußte. Jedenfalls ist erst durch ihn die Naturphilosophie zu einem wesentlichen Zweige der Speculation geworden. Wenn also philosophische Speculation überhaupt Werth hat — zu welcher doch alle Forschung, die von der Erscheinung zu dem Wesen der Dinge vordringen will, ganz von selbst hingetrieben wird —, wie sollte wohl die Naturforschung ohne Philosophie auszukommen vermögen? Auch hat die Naturphilosophie, wenn sie zwar selbst keine neuen positiven Entdeckungen lieferte, doch

ittelbar außerordentlich gewirkt, indem sie die empirischen Naturforscher einer lebendiger Naturansicht hinleitete, und den Sinn für Totalität id inneren Zusammenhang erschloß, woraus dann auch eine geschmackllere Darstellung der physischen Wissenschaften entsprang. Das sollte an nie vergessen. Mag man sich heute in einem unendlichen Detail ergehen, und durch die glänzenden Resultate, welche die empirische orschung gewonnen, sich darüber hinwegtäuschen, daß dabei leider der nere Zusammenhang des Wissens verschwindet; noch mehr, daß dabei berall Voraussetzungen gemacht werden, die doch selbst aller empirischen Begründung entbehren; wie endlich, daß überhaupt auf blos empirischem Wege gerade an alle diejenigen Fragen, welche den denkenden Geist zuletzt m meisten interessiren, gar nicht heranzukommen ist — über kurz oder ng wird das Bewußtsein über diese Verirrung erwachen. Und dann ird man auch anerkennen, daß durch Schelling wenigstens die Bahn öffnet war, die in dieser Hinsicht allein zum Ziele führen kann.

Keinen Theil der Philosophie hat Schelling in seiner Jugendperiode it solchem Eifer bearbeitet, als eben die Naturphilosophie. Er hat sich r immer neuen Darstellungen derselben versucht, in welchen sich zugleich er jedesmalige Fortschritt seiner ganzen Denkweise abspiegelte. Selbst och im späteren Alter, nachdem er schon seine positive Philosophie aufstellt, ist er darauf zurückgekommen. Und er mußte das wohl. Denn sehr auch diese positive Philosophie auf einem ganz anderen Standnkte steht, und ganz andere Gegenstände behandelt — nämlich prinaliter die Religion nebst allen damit verbundenen Fragen —, so haben h diese Fragen selbst einen inneren Bezug auf die Natur, so gewiß selbst nach christlicher Lehre in der Natur eine Offenbarung Gottes erkennen ist. Nun wohl, so kann es auch für die Erkenntniß Gottes göttlicher Dinge durchaus nicht gleichgültig sein, wie man über die tur denkt, sondern eine wahre Naturanschauung wird selbst eine Vorngung sein, um zur Erkenntniß göttlicher Dinge gelangen zu können. weiter, wenn doch in der Religion ein Verhältniß des menschlichen istes zu Gott gesetzt ist, so ist offenbar dieses Verhältniß nicht zu greifen ohne das Wesen des menschlichen Geistes, der aber selbst der mit dem Naturleben verflochten ist. Hier gilt das Wort des ichters:

„Wer sie nicht kennte die Elemente,
Ihre Kraft und Eigenschaft,
Der wäre kein Meister über die Geister."

n gleichwohl die Theologie die Kenntniß der Elemente entbehren zu en vermeint, so wird schon dadurch erklärlich, wie sie auch die

Meisterschaft über die Geister verlor, und sich sogar die Möglic
entzog, selbst zur Erkenntniß göttlicher Dinge zu gelangen, worau
doch ihrem Namen nach hingewiesen ist. Statt dessen blieb dann
die gelehrte Behandlung der religiösen Urkunden, nebst Kirchen-
Dogmengeschichte, was den religiösen Geist nicht anzufachen vermag.

Auch für die positive Philosophie ist es ein wesentlicher Punkt,
zwischen dem Natürlichen und dem Geistigen keine absolute Kluft bes
Und eben das Ineinanderspielen des Natürlichen und Geistigen n
gewiesen zu haben, ist Schelling's eigenstes Verdienst. Im Gr
genommen bewegt sich um diesen Punkt seine ganze Jugendphilosop
und das dadurch gewonnene Resultat ist dann für seine spätere posi
Philosophie die unentbehrliche Voraussetzung geworden. In einem le
Fragment gebliebenen Gespräch „Ueber den Zusammenhang
Natur mit der Geisterwelt" hat er dieses Thema auch zum Geg
stande einer besonderen Erörterung gemacht. Von allen Beziehungen
systematischen Philosophie abgelöst, und frei von allen Schulausdrüc
wird dieses Schriftchen ohne weiteres für jeden gebildeten Leser anzieh
und verständlich sein.*)

Und um hier schließlich noch dies zu bemerken, so zeigte sich in d
Fortschritte seiner naturphilosophischen Arbeiten auch ein allmähli
Hindrängen zu seinem späteren Standpunkt. Hatte er anfänglich
Natur als ein rein in sich selbst ruhendes Wesen betrachtet, und spr
sich in dem kurz zuvor mitgetheilten Gedichte sogar ein prometheisc
Bewußtsein aus, so änderte sich das hinterher. Insbesondere durch
Studium Jakob Böhme's angeregt, wurde er in seiner Naturbetracht
religiös gestimmt. Er fing an den Schöpfer zu suchen, von weld
zuvor keine Rede gewesen. Jetzt nannte er die absolute Vernunft, wor
er zeitweilig alles zu deduciren versucht: „das auf der Schöpfung ruhe
Antlitz Gottes", und Gott ist ihm „die gleich ewige Nacht und der gl
ewige Tag der Dinge, die ewige Einheit und die ewige Schöpfung o
Handlung oder Bewegung, sondern als ein stetiges ruhiges Wetterleuc
aus unendlicher Fülle." Worte, worin Niemand den Ausdruck ei
religiösen Gemüthes verkennen wird, aber freilich nicht minder
unumwundenste Bekenntniß des Pantheismus, worin er gerade du
seine Begeisterung für die Natur nur um so tiefer hineingerathen,
den zu überwinden nun erst noch die schwere Arbeit war.

---

*) Unter dem Titel „Clara" ist es im Separatabdruck erschienen. In
Gesammtausgabe der Werke Band IX.

5. Geistesphilosophie.

Bildete die Naturphilosophie das eigenthümlichste Product seines
maligen Philosophirens, so war er doch inzwischen auch mit den Fragen
r geistigen Welt beschäftigt, und ganz ausdrücklich als Seitenstück zur
urphilosophie erschien schon 1800 das „System des trans-
ndentalen Idealismus". Eins seiner Hauptwerke, und sogar
s vollendetste aus seiner ersten Periode, und überhaupt eins der
ialsten Werke in der philosophischen Literatur. Es eröffnet den Blick
das Innerste des damals durch Kant und Fichte angefachten Gedanken-
cesses, — wie denn der Name des transscendentalen Idealismus selbst
Kant herrührt —, erfordert aber freilich auch ein sehr ernstes Studium
seinem Verständniß. Für unseren Zweck können wir darauf nur
weit eingehen, als darin eine Vorbereitung für die spätere positive
losophie, oder wenigstens eine Vorahnung derselben zu erkennen ist.
her nur Folgendes.

War, wie wir wissen, die Aufgabe der Naturphilosophie gewesen,
e Entwickelung des Objectiven und Realen zum Subjectiven und Idealen
zeigen, d. i. bis zum Selbstbewußtsein hin, so wird umgekehrt hier
rst gezeigt, wie überhaupt das Subjective objectiv wird. Will sagen,
e so denn das Ich dazu komme, eine Natur oder Sinnenwelt außer
anzuschauen. Eine schwierige Sache, wenn anderseits das Ich selbst
Quelle aller Realität sein soll. Denn die Sinnenwelt tritt vielmehr
m Ich als etwas Gegebenes entgegen, welches sich ihm mit Noth-
digkeit aufdrängt, und wie ist es nun denkbar, daß gleichwohl diese
nnenwelt aus dem Ich heraus projicirt sein soll? Diese Schwierigkeit,
che Fichte nie recht zu überwinden vermochte, löste jetzt Schelling
rch, daß er in dem Ich eine bewußte und eine unbewußte
tigkeit unterschied, welche letztere der ersteren vorausgeht, und im
ensatz zu welcher erst das Bewußtsein selbst entsteht. Die unbewußte
tigkeit ist es also, welche die ganze Sinnenwelt projicirt, die dann
m Bewußtsein als etwas Fertiges und als eine in sich selbst ruhende
stenz erscheint.

Gewiß, wer nicht auf dem Standpunkte des damaligen subjectiven
lismus steht, wird sich mit solcher Anschauung der Dinge nicht
riedigt fühlen können, man wird aber zugeben müssen, daß es ein überaus
reiches Verfahren war, wodurch es Schelling wirklich gelang, diesen
alismus zu einem in sich selbst abgeschlossenen System zu machen.
e viel überhaupt die Unterscheidung einer bewußten und unbewußten
hätigkeit im Ich bedeutete, tritt wohl am schlagendsten dadurch hervor,

daß es eben dieser Unterschied ist, worauf die neuerdings so anspruchs[...] aufgetretene „Philosophie des Unbewußten" des Herrn v. Hartma[...] beruht. So viel lag in diesem einen Jugendgedanken Schelling's, d[...] hinterher ein ganzes System darauf gepfropft werden konnte! Und [...] viel hatte vordem schon Hegel aus dem transcendentalen Idealism[...] entlehnt!

Das Erste also war hier zu zeigen, wie aus dem unbewußt[...] Produciren des Ich die Sinnenwelt entsteht. Das Ich muß aber a[...] mit Bewußtsein produciren, wodurch es erst seine Selbstheit bewä[...] So reißt es sich aus seinem Versunkensein in das unbewußte Produci[...] heraus, durch einen „absoluten Willensact", wodurch auf ein[...] über der Natur eine neue höhere Welt entsteht. Es ist, ganz allgem[...] gesprochen, das Reich der geschichtlichen Bildungen — dieses W[...] im weitesten Sinne genommen — und damit die eigentliche Sph[...] menschlicher Geistesthätigkeit, als deren höchstes Product Schelling [...] Kunst ansah. Was er dabei über das Wesen der Kunst gesagt, geh[...] wohl zu dem Schönsten und Tiefsten, was je darüber gesagt worden [...] und bekundet zugleich seinen eigenen künstlerischen Geist, der ihn all[...] dazu befähigte, in das innerste Heiligthum der Kunst einzubringen.

Wir aber müssen unseren Blick auf andere Punkte richten. U[...] da ist nun zunächst sehr merkwürdig, daß hier der Fortgang der wiss[...] schaftlichen Entwickelung, wie eben gesagt, sich durch einen absolut[...] Willensact, durch eine That vollzieht, was ja auch das entscheiden[...] Moment in der späteren positiven Philosophie wurde, deren geschichtlic[...] Charakter somit schon in diesem Werke im voraus angekündigt war.

Was die Geschichte selbst betrifft, so sagt hier Schelling, sie enth[...] zugleich Freiheit und Nothwendigkeit, und nur dadurch ist die G[...] schichte, was sie ist, ein höheres Reich über dem Reiche der Natur. [...] große Schwierigkeit bleibt dann aber wieder, wie aus dem freien Spi[...] individueller Kräfte, welches an und für sich nur ein Chaos ergeben [...] können scheint, doch ein zusammenstimmendes Ganzes entstehen möch[...] wie es insbesondere in den Staaten vorliegt. Dennoch muß eine solc[...] Zusammenstimmung stattfinden, und der Glaube daran ist die Voraus[...] setzung für alles Handeln in der menschlichen Gesellschaft, wie es zuglei[...] der Kern aller Religion ist, daß eine höhere Leitung der Dinge stat[...] finde. Diese Harmonie nun, wodurch Freiheit und Nothwendigkeit ei[...] sind, und welche Einheit auf diesem Standpunkte Gott bedeutet, ist ab[...] nicht sowohl ein Sein als ein Werden. Gott offenbart sich in d[...] Geschichte, aber er ist kein für sich seiendes Wesen, denn wenn Er d[...] wäre, sagt Schelling, so wären Wir nicht, weil mit der realisirt[...]

von Freiheit und Nothwendigkeit das freie individuelle Handeln aufhören müßte.

n wird nicht verkennen, wie diese Vorstellung von einem Gott, nur in dem geschichtlichen Proceß lebt, im Grunde genommen :lbe hinausläuft, was später Hegel gelehrt, und wie demnach die Weltansicht zum guten Theil nichts weiter ist als ein Stecken- ıſein in den Ideen des transscendentalen Idealismus, über welche ı Schelling, wenn zwar noch unbewußt, schon damals zugleich ıausstrebte. Und dies ist das Allermerkwürdigste. Er unter- hier nämlich drei Perioden der Geschichte: die Periode des Schick- der Natur und der Vorsehung. In die erste Periode fällt m das ganze Alterthum, bis zur Römerherrschaft, worauf die beginnt, in welcher wir noch jetzt leben. Von der Periode der ıng hingegen sagt er:

Benn diese Periode beginnen werde, wissen wir nicht zu sagen. Aber wenn Periode sein wird, dann wird auch Gott sein."

die an dieser Stelle geradezu als ein innerer Widerspruch er- ı, indem sie ja implicite die Unhaltbarkeit des ganzen Systems n würden, nach welchem vielmehr Gott als in einem ewigen begriffen und nur im Menschen zum Bewußtsein kommend gedacht Käme nun hingegen einmal die Zeit, wo Gott wirklich wäre, ls ein für sich seiendes Wesen, so wäre ja damit der blos werdende und damit das ganze System als nichtig gesetzt. So ist hier ng begegnet, was er selbst von der dichterischen Begeisterung sagt, :ren der Dichter, wie durch höhere Eingebung, Gedanken ausspreche el tieferem Sinn, als er selbst ahnte, denn die obigen Worte klingen n wie eine Weissagung auf die spätere positive Philosophie, für eben Gott im eminenten Sinne ist, vor aller Welt und über Welt.

:och sichtbarer wird dann das unbewußte Hindrängen zu einem ı Standpunkt in den „Vorlesungen über die Methode des mischen Studiums". An Ideenreichthum dem transscenden- Idealismus gleichstehend, hat dieses Werkchen vor demselben die werständlichkeit voraus, und bildet zugleich der sprachlichen Dar- ı nach ein wahres Muster wissenschaftlicher Prosa. In keinem aus jener Periode tritt der Adel der schellingschen Denkweise, lebensvolle Plastik seiner Redeweise, auch dem Uneingeweihten lich entgegen, als in dieser Methodologie, die in gewissem Sinne ı eine Encyclopädie der Wissenschaften ist. Natürlich vom Stand- es damaligen Idealismus aufgefaßt.

Kaum zwei Jahre später erschienen als der transscendentale Idealismus, zeigt dieses Werkchen doch schon wieder einen erheblichen Fortschritt der schellingschen Weltanschauung, insbesondere in seiner Betrachtung des Christenthums. Jetzt erblickt er darin den objectiven Ausdruck derselben Ideen, welche, als rein bewußte, den Inhalt der Philosophie bilden. Beiläufig bemerkt, auch dies wieder ein Gedanke, den später Hegel nur reproducirte, indem er sagte, die Religion enthalte die Wahrheit in der Form der Vorstellung. Was nun aber Schelling dabei noch weiter über das Verhältniß von Heidenthum und Christenthum sagt, enthält schon unverkennbare Keime seiner späteren Philosophie der Mythologie und Offenbarung. Nur daß einstweilen die thatsächlichen Vorgänge, von welchen die Mythologie und die Offenbarung spricht, und welche zu begreifen gerade die eigentliche Schwierigkeit bildete, noch ganz beiseite blieben, statt dessen es sich blos um Vernunftideen handeln sollte, für welche das Thatsächliche nur Hülle und Einkleidung wäre, so daß die „historische Construction des Christenthums", welche Schelling da giebt, durch solche Ansicht den Charakter einer wahrhaft historischen Construction wieder verliert. Davon aber abgesehen, enthält sie immer noch eine große Wahrheit.

Im Christenthum, sagt er nämlich, wird das Universum als Geschichte angeschaut und diese Anschauung macht den Grundcharakter desselben aus. Nun wohlan, wird dieser Gedanke ernstlich genommen, so führt er ja auf einmal über den ganzen Rationalismus hinaus. Denn ist diese geschichtliche Anschauung dem Christenthum grundwesentlich, so wäre doch das Christenthum grundwesentlich unwahr, wenn nicht das Universum an und für sich selbst wirklich geschichtlich wäre. Das aber zugestanden, so müssen auch die Thatsachen der Offenbarung, die wieder den Mittelpunkt der christlichen Weltanschauung bilden, als wahre und wirkliche Thatsachen erkannt werden. Wir wären wie mit einem Schlage zur positiven Philosophie gelangt.

Allein so schnell konnte sich der Uebergang nicht vollziehen. Denn die hier in Rede stehende Erklärung über das Christenthum war eben nur eine exoterische Aeußerung für die damalige schellingsche Philosophie, welche vom Christenthum zu reden überhaupt noch keine innere Veranlassung hatte, geschweige denn die innere Berechtigung dazu. Sollte diese Philosophie über ihren bisherigen Standpunkt hinweggehoben werden, so mußte der Antrieb dazu aus ihr selbst, aus ihrem innersten Kern entspringen. Und damit dies geschehen konnte, mußte sie sich erst in sich selbst zusammenfassen, indem die beiden bisher neben-einander herlaufenden Zweige der Naturphilosophie und der Geistes-

losophie sich in einem Identitätssystem vereinigten, worauf der ... Fortschritt beruhte. Zunächst freilich nahm die schellingsche ...losophie gerade dadurch ihre abstracteste Gestalt an, aber sie con... ...trirte sich auch in ihrem Princip, und erkannte dadurch ihre principielle ...länglichkeit.

---

6. Identitätsphilosophie.

War in der Natur ein Geist erkannt, wie andererseits in der geistigen ...elt eine Natur, so mußte folglich Beidem etwas Gemeinsames zum ...unde liegen, was an und für sich weder Natur noch Geist ist, sondern ...h zu dem Einen wie zu dem Anderen als Indifferenz verhält. Das ...d denn auch erst das Absolute sein, dessen Wesen eben darin besteht, ... gar keinem Gegensatz berührt zu werden, sondern sich selbst schlecht... ...gleich zu bleiben, als die absolute Identität, schematisch aus... ...drückt durch die Formel A = A. An und für sich betrachtet also ist ... Absolute die Identität, die nur in Beziehung zu dem gegensätzlichen ... als Indifferenz erscheint. Denn von Indifferenz kann doch nur ...redet werden, wo die Differenz gesetzt ist. Und darin besteht so zu ...gen das Leben des Absoluten, daß es sich differenziirt, und die Differenz ...der zur Indifferenz aufhebend, sich dadurch als die absolute Identität ...währt.

So viel vorweg bemerkt, entstand damit für Schelling die Aufgabe, ... dieser Idee des Absoluten heraus den ganzen Inhalt der Philosophie ...entwickeln, d. h. die Natur und die Welt des Geistes zu construiren, ... er dies auch wirklich wiederholt unternommen hat. Charakteristisch ... dabei, daß ihm alle Gegensätze nur als relativ galten, durch das ...rgewicht des einen Elements über das andere bestimmt, nämlich des ...jectiven oder realen Factors und des subjectiven oder idealen ...ctors, und daß diese Relativität sich dann von Stufe zu Stufe wieder... ... So erscheint in der Natur überhaupt das Absolute als über...ende Realität, in der Natur selbst aber ist gegenüber der Materie ... Licht das Ideale, während im Organismus das Reale und Ideale ...zur Indifferenz aufheben. Dahingegen erscheint das Absolute in der ...lt des Geistes überhaupt als überragende Idealität, und so zu... ... im Erkennen, dem gegenüber das Handeln, und damit die praktische ..., das relativ Reale ist, und endlich in der Kunst dieser Gegensatz ...wieder zur Indifferenz aufhebt. Das Erkennen ist auf das Wahre ...tet, das Handeln auf das Gute, die Kunst auf das Schöne, so ... Wahrheit, Güte und Schönheit die drei herrschenden Ideen in der

Welt des Geistes sind. Dem Inhalte nach war dies wesentlich dasselbe als was schon die Naturphilosophie und der transscendentale Idealismus gelehrt, nur daß es jetzt aus dem Absoluten deducirt war.

Als ein durch die Natur selbst gegebenes Symbol dieses Systems betrachtete er den Magnet, der sich in Nordpol und Südpol differenzirt und doch seiner Substanz nach sich gegen diesen Gegensatz indifferent zeigt. Denn wenn ich den Magnet zerbreche, kann jeder Punkt sowol Nordpol als Südpol werden. Der Magnetismus also erscheint nur i[m] Gegensatz seiner Pole, und bleibt darin doch mit sich selbst identisch, [da] Nordpol und Südpol an und für sich dasselbe sind, verschieden nur [in] ihrer Beziehung aufeinander. In solcher Polarität also erkannt[e] Schelling ein allgemeines Naturgesetz, und somit eine Offenbarung de[s] Absoluten. Indem er aber danach sein ganzes System construiren wollt[e,] gerieth er nun freilich in den inneren Widerspruch, daß folgerichtig d[ie] Welt des Geistes nur der gleichwerthige Gegenpol der Natur gewes[en] wäre, während ihm doch andererseits das Geistige als das Höhere g[alt.] Ein Widerspruch, welcher innerhalb des Identitätssystemes nicht [zu] lösen war.

Wie von selbst wird man hier an die absolute Substanz [des] Spinoza erinnert, mit ihren beiden Attributen der Ausdehnung [und] des Denkens, wozu die absolute Identität mit ihrem realen und ideal[en] Pol das offenbare Seitenstück bildet. In der That hatte Schelling [sich] jetzt mehr als je in den Spinozismus versenkt, so daß er zeitweilig a[uch] Spinoza's mathematisch-demonstrative Methode annahm. Der Unte[r]schied blieb nur, daß die starre bewegungslose Substanz Spinoza's h[ier] ein inneres Leben gewonnen hatte, pantheistisch aber war das Identitä[ts]system durch und durch.

Erscheint nun diese Epoche des schellingschen Philosophirens [an] und für sich betrachtet als die unfruchtbarste, da sie ihn zu keinen wi[rk]lich neuen Gedanken führte, indem er, trotz wiederholter Anläufe z[ur] Weiterbildung des Identitätssystems, im Ganzen doch nicht über die sch[on] früher gewonnenen Grundlagen hinauskam, so wurde sie hingegen f[ür] seine persönliche Entwickelung von höchster Wichtigkeit, als der den Um[]ständen nach nothwendige Durchgangspunkt zu einer höheren Weltansich[t.] Erst durch das Identitätssystem befreite er sich vollkommen von de[m] Subjectivismus, der ihm infolge seines Ausgangs von Fichte n[och] anhing. Noch mehr, erst dadurch erhob er die deutsche Philosophie wie[der] auf den Standpunkt, ihre Speculation auf das Absolute zu richte[n,] welches ja Kant für unerkennbar erklärt hatte, und welches für Fich[te] überhaupt nicht existirte, außer in der Form einer moralischen Wel[t-]

rdnung, welche sein sollte. Von da aus wäre nie zu einem Gott
i kommen gewesen. Die absolute Identität hingegen, wenn sie zwar
icht Gott war, enthielt doch allerdings etwas Göttliches, und wer seine
edanken auf das Göttliche richtet, wird auch auf dem Wege zu Gott
lbst sein.

So geschah es, daß Schelling, nachdem er das Identitätssystem auf-
stellt, und scheinbar mit dessen innerer Ausbildung beschäftigt war, als-
ld vielmehr die radicale Unzulänglichkeit desselben erkannte. Und zwar
ar der entscheidende Punkt derselbe, als worin auch die Unhaltbarkeit
s Spinozismus hervortritt.

7. Bruch mit dem Rationalismus und Pantheismus.

Man hat nicht ohne Wahrheit gesagt: der Spinozismus führe in
iner Consequenz nicht sowohl zum Atheismus als vielmehr zum Akos-
mismus, weil ihm ja Gott Alles in Allem ist, und somit die Welt
lle Realität verliert, außer insofern sie selbst in Gott angeschaut wird,
ub specie aeterni betrachtet, um mit Spinoza zu reden. Allein die
irkliche Welt ist gerade nicht in Gott, sie ist vielmehr außerhalb
ottes, sie ist das Reich der Endlichkeiten, die doch gleichwohl kein
loßes Nichts sind. Wie gehen nun diese Endlichkeiten aus der absoluten
ubstanz hervor, und wodurch geschieht es, daß sie endlich sind? Darauf
eiß Spinoza nicht zu antworten, oder was er sagt, ist eine bloße Aus-
ucht, welche die Erklärung umgeht.

Diese Frage drängt sich überhaupt jeder Philosophie auf, welche
om Absoluten ausgeht, wie immer das Absolute bestimmt sein möchte.
eht die Philosophie hingegen von der Betrachtung der endlichen Dinge
us, so ist dann die große Schwierigkeit, wie von da aus zu der Idee
es Absoluten zu gelangen sei, wozu doch jeder Philosoph getrieben
ird. An der Art und Weise nun, wie diese Frage zu lösen versucht
ird, schließt sich zum großen Theil der Unterschied der speculativen
ysteme an.

Jetzt trat nun diese Frage auch an die Identitätsphilosophie
eran, so sehr sie Schelling selbst abzulehnen suchte, indem er aus-
rücklich erklärte: die absolute Identität ruhe ewig in sich selbst, sie
i nie und nirgends aus sich herausgetreten, sondern das sei eben das
erkmal aller falschen Philosophie und bloßen Verstandesreflexion, daß
an überhaupt Existenzen außerhalb des Absoluten statuire. Da half
er nichts, die Welt der Endlichkeiten war einmal da, sie wollte erklärt
in und war nicht erklärt. Denn lebte in allen Dingen das ein und

selbe Absolute, nur hier mit dem Uebergewicht des Realen dort des Idealen, so blieb dann alles von der Identität umschlungen, und die ganze Bewegung vollzog sich lediglich im Asoluten. Es ging überhaupt nichts daraus hervor, oder sollte von einem Hervorgehen die Rede sein, so war es ein ewiges Hervorgehen, während es doch den Dingen dieser Welt an der Stirn geschrieben steht, daß sie in der Zeit entstehen und vergehen. Insofern hingegen das Absolute in ihnen lebte, könnten sie selbst nur ewige und in sich selbst ruhende Wesen sein. Wodurch also sind sie mit der Endlichkeit und Vergänglichkeit behaftet?

Darüber äußerte sich Schelling zunächst in der kleinen Schrift „Philosophie und Religion," erschienen 1804, welche als der erste Bruch mit seinem ganzen bisherigen Philosophiren anzusehen ist, welches doch wesentlich von dem durch Kant und Fichte angeregten Gedankenproceß ausgegangen war, worin er zwar auch den Spinozismus hineinzog, der aber auch schon Fichte'n nicht fern gelegen hatte. Als ein anderes Element trat nun der Platonismus hinzu, von welchem er bald noch tiefer ergriffen wurde. Davon zeugte zunächst das schon 1802 erschienene Gespräch „Bruno, oder über das göttliche und natürliche Princip in den Dingen," welches nicht nur der Form nach sich an die platonischen Dialoge anschließt, sondern auch platonische Anschauungen enthält, verwebt mit Anschauungen des Giordano Bruno, und beides wieder mit der Identitätsphilosophie verschmolzen. Ein in edelster Sprache geschriebenes kunstgemäß vollendetes Werk. Sich aber dann noch weiter in die platonische Ideenlehre versenkend, gerieth er zuletzt auf den Gedanken eines Abfalls der Ideen.

Von dem Ewigen und Unendlichen zum Zeitlichen und Endlichen, sagte er jetzt also, giebt es keinen stetigen Uebergang, die Endlichkeit ist nur durch einen radicalen Abbruch zu erklären. Dadurch ist erst diese endliche Welt entstanden, in welcher wir leben, die ursprünglich eine reine Ideewelt gewesen, worin jede Idee der göttlichen Absolutheit theilhaftig war. Aber eben wegen ihrer Absolutheit konnten die Ideen, anstatt ihr Beruhen in Gott zu finden, auch selbständig für sich sein wollen, und indem sie das versuchten, und so von Gott abfielen, versanken sie damit, wie zur Strafe, in das materielle Sein und in die Endlichkeit.

Gewiß, es war dies nur ein philosophisches Impromptu zu nennen, da eine solche Ansicht der Dinge in keinem inneren Zusammenhang mit dem bisherigen Gedankengang Schelling's stand. Aber sie diente ihm auch nur zur Uebergangsbrücke, und unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, muß es doch als eine ganz normale Entwickelung gelten, daß er sich

idem christlichen Ansichten zuwandte, wie ja der platonische Idealis-
mus von jeher als eine Vorhalle zur christlichen Weltanschauung an-
sehen ist. Von dem Platonismus kam er dann wieder auf die christ-
che Mystik und auf die Theosophie Jakob Böhme's, die er vor dem
cht gekannt oder nicht beachtet hatte, wie er in der Streitschrift gegen
ichte sich selbst zum Vorwurf machte.

Was aber den eigentlich philosophischen Fortschritt begründete, war
ch noch etwas anderes. Nämlich ein tieferes Erfassen des Freiheits-
rincipes, wie dasselbe mit dem von Fichte aufgestellten Ichheits-
incip unmittelbar gegeben war. In der That hatte dieses Princip
ne ganze bisherige Philosophie beherrscht, so sehr, daß selbst seine
aturphilosophie daraus hervorgegangen war, durch welche er so zu sagen
ch die Natur in Freiheit setzen wollte, indem er sie als ein zwar be-
ußtloses aber jedes äußeren Zwanges entledigtes, rein aus sich selbst
oducirendes Wesen darstellte. In seinen im Jahre 1809 erschienenen
Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit
nd die damit zusammenhängenden Gegenstände" spricht er
es ausdrücklich aus.

„Nur wer Freiheit gekostet hat, kann das Verlangen empfinden, ihr alles
alog zu machen, sie über das ganze Universum zu verbreiten. Es reicht keines-
gs hin zu behaupten, daß Stetigkeit, Leben und Freiheit allein das wahrhaft
kliche seien, womit auch der subjective sich selbst mißverstehende Idealismus
te's bestehen kann — es wird vielmehr gefordert, auch umgekehrt zu zeigen,
ß alles Wirkliche (die Natur, die Welt der Dinge) Thätigkeit. Leben und Frei-
it zum Grunde habe. Der Gedanke aber, die Freiheit einmal zum Eins und
es der Philosophie zu machen, hat den menschlichen Geist überhaupt, nicht blos
Bezug auf sich selbst, in Freiheit gesetzt, und der Wissenschaft in allen ihren
ilen einen kräftigeren Umschwung gegeben, als irgend eine frühere Revolution.
r idealistische Begriff ist die wahre Weihe für die höhere Philosophie unserer
t, und besonders auch für den höheren Realismus derselben. Möchten doch die,
e diesen beurtheilen oder sich zueignen, bedenken, daß die Freiheit die innerste
aussetzung desselben ist. In wie ganz anderem Licht würden sie ihn betrachten
d auffassen! Wer nicht auf diesem Weg zur Philosophie kommt, folgt und
t blos Anderen nach, was sie thun, ohne Gefühl, weswegen sie es thun."

Nun wohlan, so begann denn auch gerade mit dieser Schrift der
schwung des schellingschen Denkens, woraus hinterher die positive
losophie hervorgegangen, die wirklich nichts anderes ist als die Durch-
rung jenes Gedankens, die Freiheit zum Eins und Alles zu machen,
an danach Alles was existirt, im letzten Grunde durch Freiheit existirt.
Darf man nicht im voraus vermuthen, daß eine Philosophie, deren
gangspunkt und Mittelpunkt das Problem der Freiheit gewesen, um
s willen auch zu der lebendigsten Weltanschauung führen, und wenn

sie zwar als eine rein theoretische Wissenschaft auftritt, doch mittelbar von größter Bedeutung für das praktische Leben sein wird? Was steht hingegen zu erwarten von einer Philosophie, die lediglich von der Untersuchung logischer Begriffe ausgeht, wie es bei Hegel geschieht? Was anderes kann daraus hervorgehen als ein dürres Schulsystem, welches für das praktische Leben in höherem Betracht ohne allen Werth bleiben muß.

Wir glaubten, diesen Punkt schon an dieser Stelle hervorheben zu sollen, weil durch mißgünstige Flachköpfe die Meinung verbreitet ist, daß es mit Schelling's positiver Philosophie auf unfreie Tendenzen abgesehen sei, und weil die dadurch hervorgerufene Ungunst der öffentlichen Meinung gar sehr dazu beigetragen haben möchte, daß diese Philosophie bisher so wenig bekannt geworden ist, indem man von vornherein nichts davon hören wollte. Auch der Philosoph Hartmann hat in diesem Sinne davon gesprochen, indem er sie kurzweg mit den Tendenzen der Romantik und Restauration zusammenwirft, womit sie doch absolut nichts gemein hat, während hingegen die hegelsche Philosophie, wenn man ihr zwar keine Romantik vorwerfen kann, um so mehr das Bleigewicht der Restaurationsperiode erkennen läßt, so sehr sie sich auch mit dem Schein von Freisinnigkeit aufzuputzen weiß, was ihr ja auch vielfältig zur Empfehlung gedient hat. Denn Freisinnigkeit fordert vor allem das ganze sogenannte gebildete Publikum, welches sich selbst für die personificirte Freisinnigkeit hält, so daß man eine Lehre nur in den Geruch der Unfreisinnigkeit zu bringen braucht, und sie ist um so gewisser beiseite geschoben, als sich damit zugleich der Vortheil verbindet, sie auch gar nicht zu studiren zu brauchen. Und allerdings, wenn es als der Gipfel der Freisinnigkeit gilt, den lieben Gott aus der Welt heraus zu philosophiren und das Christenthum als einen durch die Cultur überwundenen Standpunkt zu behandeln, so ist es hingegen die erklärte Aufgabe der positiven Philosophie, ihre Jünger von dieser Species der Freisinnigkeit, welche die gebildete Welt wie eine Seuche befallen hat, wieder zu befreien. Die Freiheit aber etwas ernster und tiefer genommen, so hat gerade Schelling, und er allein, die durch Kant und Fichte eingeleitete Freiheitsbewegung wirklich fortgeführt, statt dessen Hegel, von dem Standpunkt der Freiheit auf den blos logischen herabsinkend, sich damit von dieser Bewegung wieder lossagte. Wie dies in der That von unserer ganzen sogenannten Fortschrittlichkeit gilt, so daß nicht etwa die allgemeine Freisinnigkeit, sondern der Mangel an allem lebendigen Sinn für Freiheit die wahre Ursache bildet, wodurch man für die positive Philosophie so unempfänglich wurde. Oder ist das etwa das Zeichen eines lebendigen Freiheits-

s, wenn es heute für die höchste Weisheit gilt, den Menschen aus
Urschleim hervorgehen zu lassen und in den Thätigkeiten des mensch=
Geistes nur Bewegungen des Gehirnes zu erblicken, wonach folg=
er Mensch in seinem ganzen Dasein immer nichts weiter wäre
as zeitweilige Resultat natürlicher Kräfte? Fichte hatte hingegen
t, daß der Mensch überhaupt kein Resultat, sondern was er sei,
urch die That seiner selbst sei. Fürwahr, das klang anders, und
an so dachte, hätten derartige Lehren, wie die so eben bezeichneten,
icht aufkommen können. Genug, Schelling ist der rechte Erbe des
ch=fichtischen Geistes. Und wie es einem rechten Erben geziemt,
r das überkommene Gut nicht nur bewahrt, sondern durch seine
t zu einem Besitzthum von viel höherem Werth umgestaltet. Will
, daß er an die Stelle der einstweilen nur behaupteten und dabei
abstracten kantisch=fichtischen Freiheit die concrete und wirklich
ende Freiheit setzte, womit dann auch an die Stelle des von Kant
postulirten Gottes der wirklich existirende Gott, und an die Stelle
loßen moralischen Weltordnung Fichte's das Reich dieses existiren=
Gottes trat.

Erwägen wir aber wohl, daß, was für Schelling die erste Möglich=
egründete, sich zu diesem höheren Standpunkt zu erheben, allerdings
Naturphilosophie gewesen ist, welche hingegen für Fichte immer
ständlich blieb, infolge dessen aber auch die fichtische Freiheit
r etwas Abstractes bleiben mußte, weil sie naturlos war. In=
t also hatte Schelling schon von Anfang an die Grundlage zu einem
en Standpunkt gewonnen. Um nun aber über die Natur hinaus
m Schöpfer zu kommen, dazu gehörte freilich noch etwas ganz
es. Es gehörte ein Umschwung seiner ganzen Denkweise, eine innere
iedergeburt dazu, wie sie ja eben auch das Christenthum fordert.
r der natürliche Mensch — so lesen wir im Evangelium in dem
räch mit Nicodemus — kann das Reich Gottes nicht sehen, noch
n kommen, er muß erst von neuem aus dem Geist geboren werden.
in der That, was war das Wesen der schellingschen Jugendphilo=
ie, als daß das philosophirende Ich, sich rein auf sich selbst stellend,
einen natürlichen Kräften, das ganze Universum zu umfassen und
nstruiren unternahm, wie wenn ein Gott, oder gar eine Offen=
ng, überhaupt nicht wäre? Oder insofern diese Philosophie doch
bei von einem Gott geredet, so war es nur ein aus der Vernunft
t entwickelter Gott, nicht aber der allem Denken und Sein voraus=
de an und für sich existirende Gott. Um zu dem zu kommen,
e die Vernunft erst ihre eigene Unzulänglichkeit empfinden, um sich

mit freiem Muthe einem Höheren hinzugeben. Das war der Umschwu
oder die Wiedergeburt, die sich in Schelling vollzog.

Hegel, der für immer in seiner Logik stecken blieb, hat einen solch
inneren Umschwung nicht erlebt. Wohl aber geschah es so mit Fich
bei welchem darum auch — und insoweit ähnlich als bei Schelling
ein wesentlicher Unterschied zwischen seiner ersten und seiner zwei
Philosophie besteht. Der unstreitig atheistische Charakter der erst
war in der zweiten vollständig überwunden. Zwar zur christlich
Weltansicht gelangte Fichte auch darin nicht, aber allerdings zu ein
tief religiösen Auffassung des Lebens, sogar mit einem Anflug
Pietistischen. Und es ist wohl zu bemerken, daß erst nach diesem Um
schwung diejenige praktische Wirksamkeit Fichte's begann, wodurch er
einer historischen Gestalt geworden ist. Erst mußte er seine „Anweisu
zum seligen Leben" und seine „Grundzüge zur Charakteristik des gege
wärtigen Zeitalters" geschrieben haben, — welches er jetzt das Ze
alter der vollendeten Sündhaftigkeit nannte —, ehe er seine „Reden
die deutsche Nation" hielt. Der natürliche Mensch war in ihm üb
wunden durch ein mystisches Sichversenken in das, was ihm seitdem
Gott galt, und welchem das Ich sich hinzugeben hatte, statt dessen
früher gefordert, daß das Ich nur sich selbst setzen sollte, womit es
seine Selbstgenugsamkeit bewies. Es war also geradezu eine Umkehr.
inhaltsvollen Gedankenbestimmungen führte hingegen diese zweite Phi
sophie Fichte's noch weniger als die erste. Ueberhaupt kam er nie über
bloßen Subjectivismus hinaus. Wie hingegen Schelling schon in se
ersten Periode durch die Naturphilosophie zum Realen und Objecti
gelangt war, so konnte er in seiner zweiten Periode eine Philosophie
Mythologie und eine Philosophie der Offenbarung schaffen, so
er drei neue Zweige der Philosophie begründet hat, dessen sich
anderer Philosoph rühmen kann.

---

8. Fortsetzung.

Nach diesen Vor- und Zwischenbemerkungen, die dazu dienen sollt
die Wichtigkeit des in Rede stehenden Umschwunges begreiflich zu mach
kehren wir noch einmal zu der vorgedachten platonisirenden Schrift zur
worin die endliche Welt durch einen Abfall der Ideen erklärt w
Was ist es nun, weswegen solche Ansicht nur ein Provisorium
Uebergangsstadium bilden konnte, welches sofort wieder zu einem höhe
Standpunkt hintrieb?

Das ist es, daß für Plato, wie für das ganze classische Alterthum, i dem Wesen der menschlichen Freiheit nicht das Unendliche und Transcendente lag, was erst durch das Christenthum in das Bewußtsein gerten ist. Denn im Christenthum wird der Mensch nicht nur als ittelpunkt und Ziel der ganzen Schöpfung erkannt, sondern die enschen sind die Kinder Gottes, der um ihretwillen selbst Mensch ird. Ja, soviel ist da in die menschliche Freiheit gelegt, daß durch e Sünde, und also durch die That des Menschen, die ganze Welt verrbt ist. Das aber zugegeben — was ist That, wenn nicht Ausfluß er Persönlichkeit? Ohne Persönlichkeit giebt es keine Thaten, ndern nur Ereignisse.

Unter diesem Gesichtspunkte die Lehre von dem Abfall der Ideen trachtet, fragen wir doch: wie konnten wohl die Ideen abfallen, wenn t ein Wille in ihnen lebte, der sich als ein Gegenwille gegen den lichen Willen erhob? Damit müßten also die Ideen vielmehr persöne Wesen sein, über denen dann andererseits auch ein persönlicher tt steht. Das Eine ist mit dem Anderen gegeben. Und so tritt an e Stelle einer bloßen Ideenentwickelung, oder eines bloßen Naturrocesses, vielmehr ein geschichtlicher Proceß, worin es sich um Thaten ndelt, und zwar nicht blos um Thaten des Menschen, sondern auch Thaten Gottes.

Weiter dann, wenn doch der Mensch von Gott geschaffen, und, was ist, nur durch Gottes Willen ist, — wie kann er gleichwohl die Macht ben, sich selbst dem göttlichen Willen zu widersetzen? Daß dies aber lich geschehen, und fortwährend geschieht, liegt als Thatsache vor. her sonst das Böse in der Welt, welches doch nicht von Gott sein n? Das ist die große Kreuzfrage für die Philosophen, insoweit sie rhaupt einen lebendigen Gott und Schöpfer annehmen. Zu sagen: es e eben aus der menschlichen Freiheit, daß sie sogar dem göttlichen llen widerstreben könne, ist keine Erklärung, sondern die Aufgabe ist mehr zu zeigen, wie sich eine solche Freiheit des geschaffenen Menschen en läßt? Es muß ja offenbar eine Basis der Unabhängigkeit in Menschen liegen, worüber selbst Gott nichts vermag, sonst würde das Böse gar nicht aufkommen lassen. Wie aber ist nun wieder solche Basis der menschlichen Unabhängigkeit denkbar? Nur dadurch, sie mit dem Wesen Gottes selbst zusammenhängt und damit einen d hat, ohne welchen selbst Gott nicht wäre.

Gewiß ein schwer zu denkender Gedanke, der uns in ein undurchliches Dunkel zu führen scheint. Wie kann es aber anders sein, von Gott und göttlichen Dingen geredet wird, als daß man sich

über die Region des gemeinen Verstandes, der sich nur mit endlich
Dingen beschäftigt, weit erhoben haben muß, um nur überhaupt zu v
stehen, warum es sich da handelt. Und eben dieses Dunkel aufzuhell
war für Schelling die Aufgabe in der zuvor genannten und jetzt
besprechenden Schrift über die Freiheit.

Selbst Hegel und die Hegelianer, für welche diese Schrift so v
Anstößiges enthält, können doch nicht umhin, die tiefe Bedeutung derselb
anzuerkennen. Um so mehr urgiren sie die Weise der Darstellung, d
freilich nach dem Maßstab hegelscher Weise für rundweg unphilosoph
gelten müßte. In der That wird darin die gedankliche Bestimmth
oft vermißt, indem der Autor sich mehr in Bildern ergeht, und zu d
Gemüthe und zur Phantasie spricht, als daß er klare Begriffe hinstel
Allein es konnte kaum anders geschehen, da sein Denken eben in ein
großen Umschwung begriffen war, wobei es so mächtig in ihm gähr
daß er selbst nicht vollständig Herr seiner Gedanken zu werden v
mochte; seine Aussprüche streiften hier und da an das Visionäre. So
es ein clair-obscur, welches daraus entstand, aber um des willen n
minder von ergreifender Wirkung. Hiernach zur Sache.

Da es sich also um das Verhältniß der menschlichen Freiheit
Gott handelt, so muß zunächst von dem Wesen Gottes selbst gere
werden. Und da beginnt nun Schelling mit einem Gedanken, den
schon in der Naturphilosophie ausgesprochen, und der auch in der p
tiven Philosophie noch eine entscheidende Rolle spielt. Nämlich, daß m
unterscheiden müsse zwischen dem Wesen, sofern es existirt, und s
fern es blos Grund von Existenz ist. Alles, was existirt, h
einen Grund seiner Existenz, und dadurch eben, daß es aus die
Grunde sich erhob und heraustrat, existirt es, wie das Wort selbst
sagt und schon früher bemerkt wurde. Dieser Grund ist also nicht
logisch zu denken, wie etwa ein Erkenntnißgrund, woraus etwas f
unser Denken folgt, sondern als die reale Möglichkeit, woraus et
Wirkliches hervorgeht.

Darüber klar zu sein und es stets im Auge zu behalten, ist v
äußerster Wichtigkeit für das Verständniß der positiven Philosophie. Z
gleich um so nothwendiger, je mehr sich durch den Einfluß der bi
rationalen Philosophie eine Denkweise gebildet hat, wonach der Gru
immer nur logisch gefaßt, und, wo es sich um eine reale Erklärung
handelt, statt dessen eine blos logische Folgerung untergeschoben wi
Gerade wie Spinoza sagt, daß die endliche Welt in derselben Weise a
der absoluten Substanz hervorgehe, als aus dem Wesen des Dreie
folge, daß die Summe seiner Winkel = 2 R sei. Wer sieht aber ni

ß im letzteren Falle überhaupt kein realer Vorgang stattfindet, sondern
s Wesen des Dreiecks hier nur ein logischer Grund ist, woraus mit
thwendigkeit die Winkelsumme von 2 R folgt. Die Dreieckigkeit pro-
ert ja nicht etwa diese Winkelsumme, sondern eben so gut wäre sie
bst als Product derselben anzusehen. Denn jede geradlinige Figur,
ren Winkelsumme = 2 R, ist nothwendig ein Dreieck. So verhält es
h mit allen geometrischen Sätzen, daß die Folgerung auch umgekehrt
r Voraussetzung werden kann. Ist jedes gleichseitige Dreieck gleich-
nklig, so auch jedes gleichwinklige Dreieck gleichseitig, und eben so läßt
h der pythagoräische Lehrsatz umkehren. Ein Verhältniß von Ursache
d Wirkung findet da überhaupt nicht statt, sondern eben nur das
gische Verhältniß von Grund und Folge, wobei Grund und Folge
h decken, und wobei der geometrische Beweis eben darin besteht, die
ngruenz zwischen der Voraussetzung und der Conclusion nachzuweisen.
er Realgrund hingegen ist Ursache, und Ursache und Wirkung decken
h da nicht, sondern die Ursache ist etwas viel anderes als die Wirkung.
e kann die Mutter vieler Wirkungen sein, wie andererseits gewisser-
aßen ruhen und überhaupt nicht wirken.

Dieses nun im Allgemeinen bemerkt, charakterisirt es insbesondere
e ganze hegelsche Philosophie, daß sie niemals nach dem Realgrund
agt, sondern in blos logischer Weise fortschreitet, daher, wer noch in
n Banden derselben befangen ist, sich fast in der Unmöglichkeit befinden
rd, nur überhaupt in die positive Philosophie hineinzukommen. Es
rd ihm ebenso die Empfänglichkeit dafür fehlen wie dem Blinden für
e Farbe. Bei Hegel erfolgen alle Uebergänge lediglich für das Denken,
mit das wirkliche Entstehen gar nichts zu schaffen hat. So z. B.
ßt er in der Philosophie des sogenannten objectiven Geistes auf das
erbrechen die Moralität folgen, die doch gewiß nicht aus dem
erbrechen entspringen kann, sondern die Sache ist einfach die, daß die
alektische Betrachtung des Verbrechens auf den Begriff der Moralität
hrte. Aehnlich folgt in der Philosophie des sogenannten absoluten
eistes auf die Kunst die Religion, trotzdem doch allbekannt ist,
ß es sich in Wirklichkeit ganz umgekehrt verhält, indem vielmehr die
unst aus der Religion entsprang, indessen noch niemals eine Religion
s der Kunst entsprungen ist. Kümmert ihn aber wieder nicht. Alles
t bei ihm nur eine Gedankenbewegung, oder Begriffsbewegung, womit
aber hinterher die Wirklichkeit begriffen zu haben vorgiebt, obgleich
n doch von wirklichen Vorgängen überhaupt nichts zu sehen bekommen.
er was er uns — nebenbei und inconsequenter Weise — doch etwa
n möchte, wären höchstens Schattenrisse des Wirklichen zu nennen,

wie er ja auch selbst sagt, daß die Philosophie nur Grau in Grau m
Schelling hingegen malt in den Farben eines Raphael. Bei ihm
alles Leben, und wenn er einen Erklärungsgrund angiebt, so muß n
darin einen Realgrund erblicken, woraus sich etwas Wirkliches entwick
kann. In diesem Sinne also ist hier vorweg der Grund aufzufass

Nun aber, was kann der Grund für Gott bedeuten? Gott k
den Grund seiner Existenz nur in sich selbst haben — was man s
Aseität genannt —, während hingegen alle Creatur den letzten Gr
ihrer Existenz nicht in sich selbst hat. Insofern also Gott doch ei
Grund seiner Existenz in sich hat, ist damit auch ein Unterschied in G
gesetzt, nämlich der Unterschied seines Seins im Grunde und sei
Existenz, zu der er sich aus dem Grunde erhebt. Nur daß dies ni
zeitlich zu fassen ist, sondern als ein ewiger Vorgang in Gott. E
solcher aber muß gedacht werden, sonst wäre kein Princip der Beweg
in Gott, und wie könnte er dann der lebendige Gott sein? Die
Grund in Gott gehört also zum Wesen Gottes, und Gott selbst kön
ihn nicht aufheben ohne sich selbst aufzuheben. Insofern kommt da
diesem Grunde ein unabhängiges Sein zu — nicht zwar unabhängig
Gott überhaupt, da er ja selbst in Gott ist, sondern unabhängig
Gott nach seiner Gottheit, quatenus Deus est.

Dieser Grund in Gott, sagt Schelling, ist eben das in Gott,
nicht Er selbst ist. Er nennt ihn weiter die Natur in Gott. Da
hat man dann großen Anstoß genommen, daß sogar etwas Natürlic
in Gott sein solle, den man sich doch als einen sogenannten rein
Geist zu denken pflegt, für welchen durch solche Annahme eine
Erniedrigung liege. Indessen wissen wir schon, daß ein absoluter Geg
satz zwischen Geist und Natur für Schelling überhaupt nicht besteht. W
aber hier die Natur in Gott bedeute, und wie nothwendig solche A
nahme sei, darüber sprach er sich näher aus in seiner 1812 erschienen
Streitschrift gegen Jacobi. Will man nämlich alles Natürliche von d
Wesen Gottes fern halten, so ist auch unvermeidlich, daß uns dann G
so zu sagen zu einem saft- und kraftlosen Wesen wird, mit welchem,
es selbst nichts thut, auch wissenschaftlich nichts anzufangen ist. So
fällt man, aus Scheu vor allem, was noch irgendwie pantheisti
aussehen könnte, in einen um so leereren Theismus, für welchen
letzt Gott zu einem bloßen Gedanken wird, der als Zierrath an
Spitze des Systemes steht. Und in unvermeidlicher Folge tritt d
dem naturlosen Gott eine gottlose Natur gegenüber, wodurch d
unser ganzes natürliches Leben profanisirt wird. Seine Weihe kann
nur behalten, insofern es in gewisser Weise an dem göttlichen Le

nimmt. Und wie wäre das auf solchem Standpunkte denkbar? Gott Geist, d. i. Gott als solcher, kann nicht in der sinnlichen Natur, in welcher wir leben, sondern wenn überhaupt etwas Göttliches in selben ist, so kann es nur aus dem stammen, was auch in Gott nicht selbst, sondern nur die Natur Gottes ist. Indem aber Gott dieses türliche in ihm zum Grund seiner Existenz macht, ist Er ja damit drücklich als der Uebernatürliche erklärt.

Fragen wir jetzt weiter: als was jener Grund in Gott sich manifirt, so sagt Schelling:

„Wollen wir uns dieses Wesen menschlich näher bringen, so ist es die Sehnsucht, die das ewig Eine empfindet, sich selbst zu gebären."

Gewiß eine mehr theosophische als philosophische Denk- und Redeweise, wozu er durch das Studium Jakob Böhme's und unter dem Einfluß Baader's hingeleitet war, dessen Ideen er auch in der in Rede stehenden Schrift mit in seine eigene Entwickelung hineinzieht. Und so unleugbar das Ganze noch ein Gemisch von Philosophischem und Theosophischem zu nennen. Lassen wir aber das Theosophische bei Seite, so wird dann weiter das Wesen des Grundes als Wille bestimmt, als welcher überhaupt das Ursein und die Basis aller Realität ist. Implicite hatte diese Vorstellung schon in der Naturphilosophie gelegen. Man erinnere sich nur an das früher von uns mitgetheilte Gedicht, wie unverkennbar darin die Natur als ein wollendes Wesen gedacht ist. Diese Idee hatte also Schelling schon von Anfang an erfaßt. Erst viele Jahre später ist dann Schopenhauer aufgetreten, um eben diese Idee von dem Willen, als dem Ursein, wie wenn sie seine ganz neue Entdeckung wäre, zu einem ganzen System auszuspinnen.

Näher aber ist dieser Wille, welcher das Wesen des Grundes ausmacht, ein blinder, unbewußter Wille und an und für sich das Dunkel, in welches erst Licht kommt durch den sich über diesen dunklen Grund erhebenden göttlichen Geist, so daß auch in Gott das bewußte Princip auf einem unbewußten ruht. Gerade wie wir schon im transcendentalen Idealismus sahen, daß der bewußten Thätigkeit des eine unbewußte vorausgeht. Und dieser Gedanke zieht sich, wenn auch in sehr verschiedenen Wendungen, selbst noch durch die positive Philosophie hindurch. Auch scheint es wohl, er muß sich jedem sinnigen Betrachter des Lebens wie von selbst aufdrängen. Das reine Bewußtsein ohne ein Unbewußtes, wäre ebenso stofflos als haltlos, es schwebte ein hohler Schemen in der Luft, wie es ja wirklich dem fichtischen geschah. Insbesondere beruht jede geistige Production höherer Art darauf, daß, was im dunklen Grund der Seele als Ahnung empfangen

war, in das Licht des Bewußtseins gehoben und darin ausgewirkt wi
Doch dies nur beiläufig.

Indem aber hier von dem göttlichen Leben geredet wird, ist ni
etwa Schelling's Meinung, daß Gott ursprünglich bewußtlos gewe
und erst hinterher zum Bewußtsein gekommen sei, wie es allerdings
der menschlichen Entwickelung geschieht, sondern es handelt sich dabei n
um eine Priorität dem Begriffe nach. Gott ist von Ewigkeit selb
bewußter Geist, und nur weil Er existirt, existirt auch der dunkele Gru
seiner Existenz, als das unbewußte Princip. In Gott, sagt Schelli
anderer Orten mit einer unvergleichlichen Prägnanz des Ausdruckes,
Gott „kommt die Wirklichkeit der Möglichkeit zuvor", währe
doch sonst in allem, was außer Gott existirt, vielmehr die Möglichk
der Wirklichkeit zuvorkommt, und eben dies als ein allgemeines Vernun
gesetz gilt, daß alles vorher erst möglich sein muß, ehe es wirklich werd
kann. Das ist eben das Ueberschwängliche in dem Wesen Gottes, wo
sich also jenes Vernunftgesetz geradezu umkehrt, und dem uns denke
zu nahen, wir daher nur wagen dürfen, nachdem wir, durch Hingabe
dieses Ueberschwängliche, die Schranken unserer Vernunft selbst üb
wunden haben. So tritt uns auch hier wieder die Forderung ei
inneren Wiedergeburt entgegen, die ebenso eine intellectuelle wie ei
ethische Seite hat, und ohne welche über die blos rationale Philosop
nicht hinauszukommen ist.

Hatte jetzt Schelling die Idee eines persönlichen Gottes g
wonnen, so ward damit auch die Welt, insofern sie ein Wesen auß
Gott ist, als Schöpfung Gottes erkannt. Woraus ist sie aber g
schaffen? Eben aus dem dunkelen Grunde heraus, der in Gott ist, o
doch Gott selbst zu sein. Nicht also aus dem reinen Nichts ist
Welt geschaffen, sondern allerdings aus einem Etwas, weil in de
dunkelen Grunde, der in Gott ist, auch schon von Ewigkeit her die re
Möglichkeit einer außergöttlichen Welt lag, und welche Möglichkeit folgl
nicht als ein reines Nichts, sondern als etwas nur noch nicht Seiende
zu denken ist. So blieb die Welt im Nichtsein, bis Gott durch se
allmächtiges Fiat sie in's Dasein rief.

Auch ist dies wieder ein Punkt, der für das Verständniß der späte
schellingschen Lehre von äußerster Wichtigkeit ist, denn der hier gema
Unterschied zwischen dem Nichts und dem nicht Seienden wieder
sich darin, nur in weiterer Ausbildung. Man muß sich von vornhere
damit vertraut machen. Sehr erleichtert wird dies durch die griechi
Sprache, indem sich da auch zwei verschiedene Partikeln der Verneinu
finden, d. i. das unbedingt verneinende *οὐκ* und das nur bedingt v

...ende $\mu\eta$, wonach Plato das $o\dot{v}\varkappa\ \ddot{o}\nu$ gar sehr von dem $\mu\eta\ \ddot{o}\nu$ unterscheidet, welches letztere durchaus kein Nichts, sondern ein noch nicht zur Verwirklichung gekommenes Sein bezeichnet.

Dies im Allgemeinen. Was aber die hiermit gegebene Ansicht von ...r Schöpfung selbst betrifft, so folgt unmittelbar zweierlei daraus, was ...der von entscheidender Bedeutung ist. Einmal nämlich, daß danach ... gewisses Band zwischen Gott und der Welt besteht, daher die Welt ...t an und für sich als gottlos anzusehen ist, so daß Gott die Welt ...r von außen her zu regieren hätte, sondern in gewisser Weise ist er ...r Welt immanent, nur nicht nach seiner Gottheit, nach seinem göttlichen ...elbst, wonach er vielmehr absolut transscendent ist. Zum Zweiten, ...il die Welt aus dem geschaffen ist, was in Gott nicht Er selbst ist, und ...s doch Gott nicht aufheben kann, ohne sich selbst aufzuheben, ist dadurch ... der Welt auch ein Princip des eigenen Lebens, was hingegen der ...racte Theismus, der so zu sagen nur die transscendente Seite Gottes ...t, nie erklären kann, infolge dessen ihm die Welt zu einem rein ...machten wird. Und was könnte bei solcher Voraussetzung noch der ...nsch sein? Er würde ebenfalls kein Princip der Selbständigkeit in ... tragen.

„Der Mensch, sagt Schelling, war der in der Tiefe (des dunkeln Grundes) ...schlossene göttliche Lebensblick, den Gott ersah, als er den Willen zur Natur ...e. In ihm allein hat Gott die Welt geliebt."

So concentrirte sich denn auch in dem ursprünglichen Menschen der ... ganze Natur durchwaltende Wille, der sich in ihm zum bewußten ...önlichen Willen potenzirte. Darauf beruht die Ebenbildlichkeit des ...nschen mit Gott. Doch nur in der Einheit des menschlichen Willens mit ... göttlichen Willen konnte sie sich rein erhalten. Weil aber auch in dem ...nschen etwas von der Substanz des dunkelen Grundes liegt, gewinnt ... dadurch ein von Gott getrenntes eigenes Leben, und weil sich in ihm ... blinde Wille zum bewußten erhebt, besitzt er dadurch die Möglichkeit, ... der Einheit mit dem göttlichen Willen herauszutreten und sich demselben zu widersetzen. Das ist die menschliche Freiheit, als ein Vermögen des Guten und Bösen. Das Böse ist nicht etwa eine bloße ...ngelhaftigkeit, ein bloßes malum metaphysicum, noch entspringt es ... aus der Sinnlichkeit, es entspringt vielmehr gerade aus dem geistigen ...en des Menschen und ist etwas Positives. Ein Positives aber, ...ches sein nicht sollte, und insofern es doch ist, gewissermaßen nur ... der ewige Hunger nach Existenz ist, und so ein $\mu\eta\ \ddot{o}\nu$ bildet, welches ... Ende der Tage auch ausdrücklich als ein solches $\mu\eta\ \ddot{o}\nu$ gesetzt und

damit für ewig von dem Guten abgeschieden werden wird. So e
nimmt es hier Schelling mit dem Bösen.

Weiter spricht er von der Erbsünde und der wirklichen Erschein
des Bösen in der Welt. Das veranlaßt ihn dann zu einem Ueber
über die Weltgeschichte, woran sich so weitreichende Andeutungen knüp
daß die Grundlinien eines ganzen Systems hindurch scheinen. Für uns
Zweck aber kam es nur darauf an, die Punkte hervorzuheben, woran
später die positive Philosophie anschloß.

Ueberhaupt würde es kaum möglich sein, aus dem reichen In
dieser doch nicht sehr umfänglichen Schrift einen Auszug zu machen,
eine genügende Vorstellung von dem Ganzen gäbe. So sehr ist hier
Sinn jedes Gedankens durch seine Verbindung mit dem Vorhergehe
und Nachfolgenden bedingt, und so eigenthümlich sind die Wendun
und Ausdrücke, deren sich der Autor bedient. Es verhält sich da
ähnlich wie mit einer Dichtung, von welcher ein Auszug auch l
richtige Vorstellung giebt. Man muß diese Schrift selbst lesen.
ist ein philosophisches Werk ersten Ranges trotz der mystischen
theosophischen Beimischung, die vielmehr den Reiz erhöht. Alles ersch
darin wie ein freier Erguß des Geistes, der uns ganz vergessen l
daß es die schwierigsten Fragen der Speculation sind, um welche es
handelt. Daß diese Fragen auch alle ihre Lösung darin fänden, i
freilich nicht zu sagen. Das aber muß man zugestehen: keiner ha
wie Schelling die Tiefen gezeigt, die sich in dem Problem der men
lichen Freiheit eröffnen, von welcher man so gern zu sprechen pflegt, o
die geringste Ahnung von den Schwierigkeiten, welche in der Idee
Freiheit liegen. Gilt es insbesondere eine Vorbereitung zum Stud
der positiven Philosophie, so ist jedenfalls diese Schrift dabei am mei
zu berücksichtigen, indem darin die Uebergangsperiode, welche mit
früher besprochenen Schrift über Philosophie und Religion begann,
Abschluß kam. Wir stehen damit an der Schwelle der eigentli
positiven Philosophie, die freilich ein sehr viel weiteres Gebiet um
und doch zu noch erheblich anderen Ideen von Gott und der Welt fü
wie auch der Entwickelungsgang darin ein ganz anderer ist. Desglei
ist darin das Mystische und Theosopische vollständig überwunden,
positive Philosophie ist eine streng wissenschaftlich gehaltene und in
Detail ausgeführte Lehre. Um aber dahin zu gelangen, bedurfte es
Schelling noch vieljähriger Studien und Meditationen, bis das G
nach seinen Grundlagen festgestellt war, worauf dann abermals noch
vieljährige Arbeit der inneren Ausbildung kam. Erwägt man end
daß mehr oder weniger doch auch die Resultate seiner Jugendphiloso

.n gleich in sehr veränderter Gestalt — mit darin aufgenommen ., weil in der That der Faden der schellingschen Geistes- :elung nie ganz abriß, so ist es die Gedankenarbeit eines halben underts, deren Resultat jetzt in der positiven Philosophie vor iegt. Tantae molis erat!

---

9. Persönliche Verhältnisse.

Mögen darauf hier noch einige Worte über Schelling's persönliche nsverhältnisse folgen, woran wir dann noch einige allgemeine Be- kungen über seinen Entwickelungsgang und über die Eigenthümlichkeit es Wesens anknüpfen werden. Kann doch auch die Philosophie, so sie auf objective Wahrheit ausgeht, nur als die Aeußerung einer sönlichkeit in die Welt treten, und den Mann zu kennen, ist nicht ichtig für das Verständniß wie für die Würdigung seiner Lehre.

Da ist nun zuvörderst beachtungswerth, daß mit der Wendung in elling's Denkweise zugleich eine Veränderung seiner äußeren Stellung rat. Er war im Jahre 1803 von Jena als Professor nach Würzburg ifen, und bald darauf, im Jahre 1806, von da wieder nach München, zwar als Generalsecretär der Akademie der bildenden Künste. Aus geistigen Strudel, in welchem er sich in Jena befunden, trat er damit us. Und das war ihm heilsam. Er hatte dort in der Gefahr nden, der Geniesucht zu verfallen, der es weniger auf die Wahrheit mmt, als auf das Imponiren. In der That sonnte er sich da in Strahlenglanz seiner eigenen Genialität. Es war durch den raschen außerordentlichen Erfolg seines ersten Auftretens etwas Uebermüthiges ihm aufgekommen, genährt zugleich durch die Umgebung und den önlichen Verkehr mit so vielen erregten und bedeutenden Geistern, sich damals dort versammelt hatten. Diese Geniesucht und dieses ermüthige verschwand hinterher. Ein hohes Selbstbewußtsein zwar er immer bewahrt, aber es beruhte hinfort auf der Ueberzeugung, große Sache zu vertreten, welcher er sein ganzes Leben geweiht. em solchen Manne hätte, um mit Goethe zu reden, die Bescheidenheit s Lumpen nicht geziemt. Es hätte der Würde der Sache wider- chen. Auch war er an und für sich eine vornehm angelegte Natur, profanum vulgus stets abgeneigt, darin wie in manchem Anderen Plato verwandt.

Ferner dann wurde er durch seine neue Stellung in München leich auch zu neuen Studien veranlaßt. Und was dabei noch wichtiger,

er war damit für viele Jahre seiner bisherigen Lehrthätigkeit enthoben, und so den Gefahren für die freie Geistesentwickelung entrückt, die unleugbar mit dem Professorat verbunden sind. Denn der akademische Lehrer ist gewissermaßen gezwungen, seine Gedanken wohl oder übel zu einem formalen Abschluß zu bringen, weil ein fertiges Ganze vorgetragen werden soll. Gewiß liegt in solcher amtlichen Nothwendigkeit ein Sporn zur Thätigkeit und eine Zucht des Denkens, die Schattenseite aber ist, daß um des formalen Abschlusses willen die weitere Untersuchung aufgegeben wird, und daß sich der Professor in das einmal ausgesponnene System allmählich verrennt; bei Seite schiebend, was nicht hineinpassen will, oder die Dinge verrenkend, um sie doch hineinzwängen zu können, bis endlich wie die Fähigkeit der unbefangenen Anschauung so auch selbst die Empfänglichkeit für Neues verschwindet. Wie bedenklich aber muß solches Sichabschließen des Geistes insbesondere für den Philosophen werden, dessen Blick immer offen bleiben soll! Dazu kommt, daß das Gefühl der Ueberlegenheit, welches natürlich der Professor seinen Zuhörern gegenüber immer haben muß, leicht zu der Einbildung verleitet, daß auch seine Gedanken an und für sich sowohl begründet wären, daß nichts dagegen einzuwenden wäre. Der didaktische Werth der Methode wird auf den Inhalt selbst übertragen, und die fortschreitende Ausbildung der Methode kann zu einem ebenso leeren als pedantischen Formalismus führen. Das sind die Schattenseiten des Professorenthums und der von daher ausgehenden Literatur. Keine drastischere Illustration dazu als die hegelsche Philosophie, die so recht den Typus einer Kathederphilosophie trägt, nach Allem was damit zusammenhängt.

Sehr wichtig also war es für Schelling's Geistesentwickelung, jetzt für viele Jahre der akademischen Lehrthätigkeit enthoben zu sein. Gleichwohl konnte ihn diese Lage auf die Dauer nicht befriedigen, es drängte ihn wieder nach einer akademischen Lehrthätigkeit. Da er in Folge des rauhen münchener Clima's sich zugleich in seiner Gesundheit angegriffen fühlte, ließ er sich darum im Herbst 1820 für einstweilen von seinem dortigen Amte entbinden, um nach Erlangen überzusiedeln. Da hat er dann sieben Jahre in wissenschaftlicher Muße verbracht, von Freunden und Verehrern umgeben und so in den angenehmsten Verhältnissen lebend. Ein paar Jahre hindurch hielt er auch öffentliche Vorträge, worin er schon die ersten Anfänge seiner positiven Philosophie entwickelte. Diese Vorträge fanden dort außerordentliche Theilnahme, fast die ganze Universität, Professoren und Studenten versammelten sich um ihn.

Erst nach der Errichtung der Universität München im Jahre 1827 trat er dort wieder förmlich in ein Professorat ein. Wie begeisternd

ie Vorträge wirkten, dafür haben wir das Zeugniß so bedeutender
er wie des Philologen Thiersch und des Juristen Puchta, welcher
, Schelling mit dem Löwen vergleichend, sich darüber in folgenden
ı an einen Freund ausgesprochen hat:

„Du kennst den Löwen — seine gelben Locken
Hat er geschüttelt in der Jugend Tagen,
Jetzt, da sie schon bestreut mit weißen Flocken,
Sinnt er und sinnt, den neuen Kampf zu wagen,
Und jene Kraft, vor der die Flur erschrocken,
Zum letzten Mal in's offne Feld zu tragen,
Zum letzten Mal die träge Zeit zu meistern
Und alle frischen Herzen zu begeistern.“

In jener langen Zwischenzeit also, wo Schelling von dem akade-
n Lehramt zurückgetreten war und auch nur sehr wenig publicirte,
:elte sich in ihm die Idee der positiven Philosophie, zu deren wesent-
Charakter es gehört, daß sie gerade alle diejenigen großen Gegenstände
tersuchung zieht, welche die in die Schranken apriorischer Begriffe
ıte Schulphilosophie bei Seite gelassen hatte, die aber das am
n der Erklärung Bedürftige und Würdige gewesen wären. Und
waren sie zu erklären, wie sie selbst als Thatsachen vorliegen, die
t auch nicht nach einer apriorischen Methode zu betrachten, sondern
ıerst an und für sich selbst zu untersuchen sind, so daß erst aus
: Untersuchung auch die Methode folgen konnte. Indem aber anderer-
ıicht minder der speculative und systematische Geist in Schelling
war er doch auch wieder davor geschützt, bei solcher Untersuchung
ı die breite Masse des hier zu bewältigenden Stoffes zu verlieren,
s leider so vielen gelehrten Forschern ergeht, welchen der Sinn für
it und Zusammenhang fehlt. Allmählich also des Stoffes Herr
den, brachte er ein Werk zu Stande, in welchem sich Empirie und
ılation zu einem Ganzen verschmelzen. Wäre er immer in dem
ssorat geblieben, so hätte er die dazu erforderliche Geistesfreiheit
kaum errungen, oder das Werk wäre viel unvollkommener aus-
en.

Endlich war auch dies ein günstiger Umstand, daß er sich in
chen in eine andere Geistesatmosphäre versetzt fand, die ihm gerade
ıarbot, was ihm zur Zeit noththat. Eine geistig anregende Um-
ıg bedurfte er nicht, im Gegentheil, sein Geist war schon übererregt,
durfte einer Stätte der Ruhe, der inneren Sammlung. Und die
er so recht inmitten des Altbayerthums, welchem bei geringer geistiger
amkeit und geringem Bewegungstrieb doch andererseits viel Gemüths-

tiefe und ein frischer Natursinn eigen ist. Das that ihm wohl, nachdem er die reine Denkerei genügend geübt und kennen gelernt hatte. Und wenn seine Bildung von Haus aus auf der Basis des Protestantismus ruhte, so hatte er in dem katholischen München das lebendige Gegenstück vor sich, wodurch er das Einseitige, was doch unstreitig im Protestantismus liegt, um so eher überwinden und sich zu einer allumfassenden Weltansicht erheben konnte. Denn nicht blos der Katholik gewinnt an Geistesfreiheit durch protestantische Umgebungen, sondern auch der Protestant durch katholische Umgebungen, wodurch er erst eine lebendige Anschauung davon erhält, was traditionelle Entwickelung bedeutet, und worin die objective Macht der Religion liegt, wofür der Protestantismus, bei seiner überwiegend subjectiven Richtung, wenig Verständniß hat, und es um so mehr verliert, je mehr er sich rationalisirt. Dies aber gehörte zu den Hauptaufgaben der positiven Philosophie: die objectiven Grundlagen der Religion zu begreifen. Erforderte dies zugleich auch umfassende mythologische und archäologische Studien, so bot dazu München seine reichen Museen dar.

Dort hat er (mit Abzug des vorgedachten Aufenthalts in Erlangen) ein ganzes Menschenalter durchlebt, bis zu seiner im Jahre 1841 erfolgten Berufung nach Berlin. Die Geburtsstätte der positiven Philosophie ist also München gewesen. Da sind ihm denn auch äußere Ehren erwiesen, indem er in den Adelsstand erhoben und Präsident der Akademie der Wissenschaften wurde, wie Generalconservator der wissenschaftlichen Sammlungen des Staates, mit dem Range eines wirklichen Geheimenraths. Gewiß war solche äußere Anerkennung ein Geringes gegenüber der geistigen Bedeutung des damit Geehrten, aber immerhin schicklich, daß ein solcher Mann auch eine angesehene Lebensstellung einnahm. Wie wenigen leider von unseren hervorragenden Geistern — man muß es zur Schande der Nation und ihrer Fürsten sagen! — ist die ihnen gebührende äußere Anerkennung zu Theil geworden, und wie viele hingegen mußten sich dürftig durch das Leben hindurch schlagen, um zuletzt auch noch ohne Sang und Klang zur ewigen Ruhe bestattet zu werden. Es ehrt die bayerische Regierung, daß sie in diesem Falle ein liberaleres Verhalten beobachtete, als sonst in Deutschland, geistiger Größe gegenüber, üblich zu sein pflegt.

Indessen sollten auch die münchener Verhältnisse zuletzt nicht ungetrübt bleiben. Der freisinnige Geist, in welchem König Ludwig seine Regierung begonnen, und der sich insbesondere bei der Errichtung der münchener Universität, wie unter Schelling's Mitwirkung bei der Reorganisation des ganzen bayerischen Unterrichtswesens bewährt hatte, war

mehr und mehr verflogen. Unter dem Ministerium Abel kam ein stisch-absolutistischer Geist empor, der bald auch über das akade-sche Leben seine Schatten verbreitete. In solcher Atmosphäre fühlte Schelling gedrückt, und folgte daher um so lieber dem ehrenvollen fe des Königs Friedrich Wilhelms IV. von Preußen, als er zugleich Berlin einen umfassenderen Wirkungskreis zu finden und damit seiner ilosophie den definitiven Sieg zu erringen hoffte.

So kam er im Jahre 1841, nicht als eigentlicher Professor sondern Mitglied der Akademie der Wissenschaften, in welcher Eigenschaft er an der Universität zu lesen berechtigt, nur nicht verpflichtet war.

Manche unserer Leser werden sich noch daran erinnern, welches Auf-n damals Schelling's Auftreten in Berlin erregte. Die ganze deutsche resse gerieth darüber in Bewegung, es galt wie ein großes Staats-reigniß. Auch fand er zunächst ein übervolles und glänzendes Audito-um, in welchem man neben Studenten fast eben so viel ältere Gelehrte selbst höhere Staatsbeamte und Militärs versammelt sah. Seine orte wurden das Tagesgespräch für das ganze höher gebildete Publikum.

Nur zu bald aber zeigte sich, wie wenig ernstes Streben hinter eser äußerlich so lebhaften Theilnahme verborgen war. Ohne Zweifel aren es ja keineswegs rein scientifische Motive gewesen, um derent-illen man Schelling berufen hatte, sondern man hatte gewisse äußere irkungen von ihm erwartet, die nun freilich nicht eintraten. Ins-sondere sollte er, und wo möglich wie mit einem Schlage, den ganzen ilosophischen Rationalismus vernichten. Allein wie konnte das ge-hen, wo es sich um eine Denkart handelte, die auf einer mehrhundert-rigen Entwickelung beruhte, und die gerade in Preußen seit dem großen iedrich so tief eingewurzelt war, und zumal in Berlin die ganze geistige mosphäre durchdrang. Herrschte ferner bei Hofe eine Weltanschauung, nach die Ideen von Thron und Altar untrennbar in einander floßen, mußte man freilich hinterher erkennen, daß der positiven Philosophie che Verquickung von Christenthum und Monarchismus gänzlich fremd ar. Damit machte später ein Stahl Geschäfte, Schelling's Sache war nicht. Eben so wenig, als die Restauration der protestantischen thodoxie, die man doch auch von seiner Lehre erhofft hatte. Aller-ngs lehrte ja Schelling den historischen Christus, und die Thatsachen r Offenbarung philosophisch begreifbar zu machen, bildete selbst die uptaufgabe seiner positiven Philosophie, doch eben damit war auch die nze überlieferte Dogmatik in Fluß gebracht. Der Glaube konnte nicht hr an die aus der Reformationszeit stammenden Bekenntnisse gebunden eiben. Schelling erblickte in der Reformation kein Definitivum, sondern

nur den Uebergang zu einer neuen kirchlichen Entwickelung, deren Ziel erst in der Zukunft läge, und womit nun freilich der bekenntnißmäßigen Theologie nicht gedient war.

Kurz, alle diejenigen, die sich aus äußeren Rücksichten der positiven Philosophie zugewandt hatten, fühlten sich hinterher enttäuscht. Solcher aber, welche der reine Erkenntnißtrieb beseelte, waren vergleichsweise nur wenige. Ueberhaupt waren die Geister für das Verständniß dieser Philosophie noch nicht genügend vorbereitet. So geschah es, daß der anfänglich so zahlreiche Besuch seiner Vorlesungen alljährlich abnahm, während andererseits auch Schelling selbst mit dem zunehmenden Alter um so weniger Neigung zur Fortsetzung derselben empfinden konnte. Nur in der Akademie las er auch ferner noch einige Abhandlungen, seine Universitätsvorträge hörten nach 1846 auf. Auch kam dazu, daß um diese Zeit in Berlin schon das politische Interesse in den Vordergrund trat, wie nach 1848 in ganz Deutschland, infolge dessen das Interesse für die Philosophie auf langehin ganz erkaltete. Damit es wieder erwache, mußten die Leute erst erfahren, wie wenig doch bei dem blos politischen Treiben herauskomme, damit sie dann auch wieder für tiefere Untersuchungen empfänglich würden.

Allem politischen Parteiwesen persönlich fernstehend, verschwand daher Schelling nach 1848 ganz von der Bühne der Oeffentlichkeit. Abgesehen von einigen Erholungsreisen lebte er still in Berlin, mit der letzten Ausbildung seiner Philosophie beschäftigt, und in Gesellschaft seiner Gattin.

Er war zweimal verheirathet gewesen, und wir glauben auch darüber noch einige Worte sagen zu müssen, zumal weil seine erste Heirath allerdings unter so sonderbaren Umständen stattfand, daß sie einen bequemen Stoff zur Medisance darbot, den seine Gegner und Feinde, woran es ihm nie gefehlt, sich ihrer Zeit nicht entgehen ließen, um die Schwäche ihrer Argumente durch persönliche Verunglimpfungen zu ergänzen.

Seine erste Gattin also wurde Caroline Michaelis, Tochter des großen Orientalisten Michaelis in Göttingen, geboren 1763 und somit fast 12 Jahre älter als Schelling. Sie war zuerst mit dem Bergarzt Böhmer in Klausthal verheirathet gewesen, mit welchem sie drei Kinder hatte, von welchen jedoch zwei in ihrer ersten Kindheit starben. Schon 1788 Wittwe geworden, hatte sie dann verschiedene Schicksale erfahren, worüber ein gewisser Schleier verbreitet ist. In Mainz in Verkehr getreten mit dem bekannten Forster, welcher mit ihrer Jugendfreundin Therese Heyne — der späteren Therese Huber — verheirathet war, gerieth sie dadurch in die französisch-republikanische Bewegung, die damals

zur Herrschaft kam. Nach der Wiedereinnahme dieser Stadt
Reichstruppen wollte sie sich nach Gotha begeben, wurde aber
, als politisch verdächtig, gefangen genommen und nach dem
gefährt, von wo sie erst nach mehrmonatlicher schwerer Haft
wurde. Sie befand sich in der peinlichsten hülflosesten Lage.
e sie August Wilhelm Schlegel, der sie schon früher kennen gelernt,
ihren Geist angezogen mit ihr in Briefwechsel gestanden hatte.
re 1796 verheirathete er sich mit ihr, indessen sie selbst sich
iger durch Liebe als durch Dankbarkeit an ihn gebunden fühlte.
sie denn mit ihrem neuen Gatten und ihrer Tochter erster
gusie Böhmer, nach Jena. Da lernte sie Schelling kennen, der
n so von ihrem Geist bezaubert war, als sie von dem seinigen,
zugleich ihre nicht minder hochbegabte und, obwohl noch halb
eit über ihre Jahre entwickelte Tochter — Alle, die sie gekannt,
mit Bewunderung von ihr, — ein zweites Anziehungsband für
g wurde, dessen zukünftige Braut sie schon zu sein schien. Ein
iß, welches den natürlichsten und freundlichsten Ausgang zu
versprach, als plötzlich der Tod dazwischen trat, der das all-
zur Jungfrau aufblühende Mädchen dahinraffte. Schelling war
ie vernichtet, zumal er sich auch quälende Vorwürfe machte, da
die Kranke ärztlich behandelt — wir wissen ja, daß er sich auch
dicin verstand, — und dabei nicht vorsichtig genug gewesen zu
ubte. Endlich aber seines Schmerzes wieder Herr geworden,
sich nun um so leidenschaftlicher zu der Mutter hingezogen, in-
gemischten Gefühle, die er bisher für Mutter und Tochter ge-
h seitdem ganz auf die erstere übertrugen. Dieser erging es
nachdem das temperirende und ableitende Element, welches ge-
ßen die Tochter zwischen ihr und Schelling gebildet hatte, ver-
n war. Natürlich, daß dabei das Verhältniß zu ihrem Gatten,
nie recht geliebt, immer mehr erkaltete. Ihre Ehe war kinder-
ieben, schon lebten sie beide thatsächlich getrennt, er in Berlin, sie
. Bald kam es unter beiderseitigem friedlichen Uebereinkommen
mlichen Scheidung, und im Jahre 1803 wurde sie die Gattin
g's.

ist nicht in Abrede zu stellen, der hier in Scene gesetzte Roman
nach strengen Begriffen, immer eine bedenkliche Seite, allein man
bei auch die Umstände berücksichtigen müssen. Es war die Zeit, in
ein Friedrich Schlegel die Lucinde und ein Schleiermacher vertraute
darüber schrieb. Auch Goethe's Wahlverwandtschaften hatten
r Bedenkliches. Was aber Schelling anbetrifft, so hatte der

Umschwung seiner Denkweise sich damals noch nicht in ihm vollzogen; er befand sich noch in dem Stadium, wo er, wie früher bemerkt, selbst von der Geniesucht angesteckt war, und das galt ja eben als das Privilegium des Genies, sich über alles durch Sitte und Herkommen Geheiligte leichtlich hinweg zu setzen. Was passirte nicht an dem Musenhofe von Weimar! Möchte denn auch der Heldin dieses Romans in ihrem früheren Leben manches vorzuwerfen sein — jetzt fielen die Schlacken ab, der reine Kern ihres Wesens trat hervor, und diesem Kerne nach gehörte sie zu den geistig bedeutendsten Frauen ihrer Zeit, wie ihre neuerdings herausgegebenen Briefe unwiderleglich bekunden. Daß sie nie als Schriftstellerin aufgetreten, wozu sie doch glänzende Anlagen besaß, sondern ihren Geist nur in der stillen Einwirkung auf Andere und zumal auf den Mann ihres Herzens geltend machte, läßt sie um so liebenswürdiger und echt weiblich erscheinen.

Genug, sie wurde ihrem neuen Gatten eine treue Lebensgefährtin, eben so bereit als befähigt in alle seine Gedanken einzugehen, ja, sie wurde die Muse, die ihn begeisterte, und die er eben so liebte als verehrte. Ihr dann schon im Jahre 1809 erfolgter Tod schlug ihm eine tiefe Wunde, und die darüber empfundene Trauer trug wohl selbst dazu bei, den Umschwung seiner Denkweise zu vollenden, indem er sich seitdem nur um so mehr den religiösen Fragen zuwandte. Um nach diesem großen Schmerz wieder zur inneren Sammlung zu gelangen, ging er für eine Zeit lang auf Urlaub nach Stuttgart, wo er auch in vertrauten Kreisen Vorträge hielt, die sich besonders um die Unsterblichkeitslehre bewegten.

Drei Jahre darauf verheirathete er sich wieder mit Pauline Gotter, welche schon vor dem mit seiner ersten Gattin vertraut gewesen, in der sie, um so viele Jahre jünger als dieselbe, eine mütterliche Freundin verehrt hatte. Er genoß mit dieser zweiten Gattin ein ungetrübtes Familienglück. Die erste Ehe war kinderlos geblieben, aus der zweiten entsprangen drei Söhne und drei Töchter, welche fröhlich heranwuchsen, so daß er in seinen alten Tagen auch noch durch eine Schaar von Enkeln erfreut wurde.

Schon war er in das achtzigste Jahr eingetreten, als ihn ein alter katarrhalisches Uebel, woran er im Winter viel gelitten, im Sommer zu einer Badereise nach der Schweiz veranlaßte. Dort starb er am 20. August 1854 in Ragatz, wo er auch begraben liegt. König Maximilian II. von Bayern, dessen Lehrer in der Philosophie er gewesen und der ihn persönlich hoch verehrte, ließ ihm dort ein Grabdenkmal setzen. In München ist ihm ein Standbild errichtet, seine Büste steht in der Walhalla.

Schelling's Werken veranstaltete einer seiner Söhne, der als
Weinsberg lebte, in den Jahren 1856 — 61 eine Gesammt-
n 14 Bänden, zum guten Theil vorbem noch ungedruckte
enthaltend, worunter insbesondere die eigentliche positive Philo-
zur Kenntniß seines äußeren und inneren Lebens dient die
hienene Briefsammlung „Aus Schelling's Leben, in Briefen",

---

10. Vergleich mit Leibnitz und mit Goethe.

jetzt noch Schelling's Wesen, von welchem wir bisher nur
Züge hervorgehoben, in einem Gesammtbilde darzustellen, scheint
geeignetste Mittel dazu, ihn mit zwei anderen großen Geistern
Nation zu vergleichen.
den Philosophen können wir dazu nur Leibnitz wählen, mit
Schelling fast eben so viel Verwandtes hat, als er sich anderer-
ihm unterscheidet. Auch bei jenem trat dieselbe frühzeitige
ung hervor wie bei Schelling. Erst nur siebzehnjährig, hatte
chrift „De principio individui" verfaßt, und merkwürdig, daß
ese Erstlingsarbeit auf seine spätere Monadenlehre deutete.
wie wir gesehen, daß Schelling's erste Arbeiten dasselbe reli-
ilosophische Gebiet betrafen, zu welchem er nach langer Ab-
g in späterem Alter zurückkehrte. Uebrigens war das Interesse
ösen Fragen beiden gemein, und wenn zu Leibnitz Hauptwerken
dicee gehört, so ist die Philosophie der Offenbarung gewisser-
uch eine Theodicee, aber freilich von ungleich viel höherer specu-
Bedeutung. Schelling's Geist war eben principaliter auf die
sche Seite der Religion gerichtet, Leibnitz sah mehr auf das
che, und mehr noch, als auf die Religion an und für sich, auf
che, was ihn dann zu seinen vieljährigen Bemühungen zur
ung der getrennten Confessionen führte. Daran hat Schelling
cht, wie er überhaupt die unmittelbar praktischen Fragen bei
ß, was aber doch nicht hindert, daß seine Philosophie, wie wir
zeigen werden, mittelbar von um so weiterreichenden praktischen
t. Leibnitz hingegen war gerade für das direct Wirksame ge-
Schon früh war er in Verbindung mit praktischen Staats-
getreten, infolge dessen er dann auch wiederholt Staatsschriften
n und sich an politischen Verhandlungen betheiligt hat. Es
s zugleich damit zusammen, daß er von Hause aus sich zum
n gebildet hatte, während *Schelling* gerade mit den Rechts- und

Staatswissenschaften sich nie eingehend beschäftigt hat. Mit allen
Wissenschaften war er vertraut, wenn er auch bei weitem ni
solcher Polyhistor wie Leibnitz gewesen, dem doch aber Schelling's
sinn und Kunstkenntniß fehlte.

Auch darin ferner zeigen sich beide wieder verwandt, daß
gleicherweise über confessionelle Befangenheit erhoben. Lag i
Fichte und Hegel etwas exclusiv Protestantisches, und damit eine
kennbare Antipathie gegen alles Katholische, so war dies bei S
so wenig der Fall als bei Leibnitz. Und dies hat wieder die
Folge, daß beide, in vaterländischer Beziehung, ihren Blick
auf das ganze Deutschland richteten, für welches eben das Nebenei
bestehen der beiden Kirchen eine Lebensbedingung ist, so daß, wer
Verhältnisse nach katholischen oder protestantischen Gesichtspunkt
handeln will, im vollen Sinne des Wortes kein deutscher Patri
kann. Das war aber Leibnitz durch und durch. So hat er zei
ebenso in Verbindung mit dem Kaiserhofe in Wien und dem kurfür
Hofe in Mainz, wie mit den Höfen von Hannover und Berlin ges
Schelling hat derartige Verbindungen nie gehabt noch gesucht,
seinem Herumziehen von einer Universität zur anderen — wie i
Zeiten die Kaiser im Reiche herumzogen — tritt etwas Aehnliches
Hatte er in Tübingen, und gewissermaßen auch noch in Leipzig,
akademischen Studien gemacht, so hat er dann in Jena, Wü
Erlangen, München und Berlin gelehrt, wonach wohl wenig
Gelehrte in gleichem Maße so mit dem ganzen deutschen Universität
verflochten waren als Schelling. Auch kann man kaum sagen, d
süddeutsche schwäbische Naturell merklich bei ihm hervorträt
wenigsten in seiner positiven Philosophie, welche ebensoviel norddo
Verstand als süddeutsche Gefühlswärme verräth. Ist in Kant ents
nicht nur das norddeutsche Element vorherrschend, sondern liegt
etwas specifisch Preußisches in ihm, — sein kategorischer Im
ist ja gewissermaßen der metaphysische Corporalstock, der alles
niren darniederschlägt, — und ließ sich auch Hegel in Berlin j
und mehr von preußischen Gesichtspunkten beeinflussen, so war h
Schelling durch seinen langen Aufenthalt in München nicht etw
bayert. Er fühlte sich schlechtweg als Deutscher. Gerade,
dies hier vorweg zu bemerken — wie andererseits Goethe der
auch von aller confessionellen Befangenheit frei war. Man de
ihn einmal als Preußen oder Oesterreicher, und er wäre nicht
mehr. Nie hätte er dann seinen Faust schreiben können, der jed
einen viel unabhängigeren Geist voraussetzt, als mit dem Gefül

ischen Preußenthums oder Oesterreicherthums vereinbar wäre, wie auch einen viel weiteren Horizont voraussetzt, als worin sich das ußenthum und Oesterreicherthum bewegen, indem er vielmehr auf n Hintergrunde des heiligen römischen Reiches ruht. Eben das war n auch der Boden, worauf sich das politische Denken bei Leibnitz gte. Und ähnlich bei Schelling, insoweit derselbe sich überhaupt auf ische Fragen einließ. Denn nur gelegentlich hat er sich einmal — Zeit der frankfurter Kaiserprojecte — darüber geäußert, aber auch entschiedener, die klein-deutsche Idee so weit von sich weisend, daß sogar sage: in solchem Klein-Deutschland würde er sich schämen, ein tscher zu heißen! Stärker konnte er sich nicht ausdrücken.

Schelling's Geist war wesentlich ein philosophischer, und nur r dem Gesichtspunkt beschäftigte er sich mit gelehrten Forschungen, sie zur Ausbildung seiner Philosophie dienen sollten. Die einzelnen ssenschaften als solche galten ihm wenig. Immer war sein Blick auf Ganze gerichtet, welches sich ihm auch in dem Einzelnen abspiegelte. rin liegt das Lebendige seiner Philosophie, die überall auf Anschauung uht. Anschauung aber nicht etwa nach Art der Sensualisten, welche den einzelnen Sinneswahrnehmungen ausgehen, und darum nie zu nd einem Absoluten gelangen, sondern es ist die intellectuelle schauung, die er ausdrücklich zum Philosophiren fordert. Auch Leibnitz diese intellectuelle Anschauung, wie sie überhaupt keinem wahren losophen fehlen kann, allein Leibnitz war doch weitmehr zum discursiven ken geneigt. Danach nun von einer Wissenschaft zur anderen überend, so daß es kaum irgend einen Wissenszweig giebt, den er nicht ständig in Angriff genommen, verlor er sich in der Unermeßlichkeit es Wissens. So war er auch nebeneinander Philosoph, Gelehrter, atsmann und Publicist. Schelling hingegen war nur Philosoph, und ganzes Streben auf ein Ziel richtend, mußte er wohl Leibnitz ebenso Tiefsinn übertreffen, als er ihn an plastischer Gestaltungskraft übertraf.

Der beiderseitige Bildungs- und Lebensgang war überhaupt sehr schieden. Leibnitz hat nie ein Lehramt bekleidet, welches ihn vielleicht einer systematischen Zusammenfassung seines Wissens veranlaßt hätte. dem Einen wie zu dem Anderen verspürte er keine Neigung. Er ab sich dem inneren Zuge seines Geistes, der ihn in's Unbestimmte Grenzenlose trieb. Seine gelehrten Forschungen, wie seine politischen twürfe, führten ihn zeitweise nach Paris, nach London und nach lien, seine Correspondenz umfaßte die halbe Welt. Es lag etwas ruhiges, Zerfahrenes in seinem Wesen, in welchem die Expansivkraft rwog, wie bei Schelling hingegen die Contraction. Von einer so

äußerlich hervortretenden Universalität des Geistes ist daher bei Schell
keine Rede. Er richtete sich nicht sowohl auf Alles, als er vielmehr Al
in sich hineinzog, so aber aufgefaßt, ist die Universalität seines Geis
nicht für geringer zu achten als die eines Leibnitz.

Eine auffallende Aehnlichkeit dieser Männer tritt endlich in d
Schicksalen ihrer beiderseitigen Philosophien hervor. Leibnitz überra
sein Zeitalter, welches zwar nicht umhin konnte, ihn zeitweilig zu b
wundern, weil es aber gerade das Bedeutsamste seines Wesens ni
verstand, ihn bald darauf fast ganz in Vergessenheit gerathen ließ. St
dessen kam ein Mann wie Wolf, der einige Ideen von Leibnitz aufgri
die er dann verwässerte und verflachte, aber zu einem breiten Schulsyst
auszuspinnen verstand, welches nun so viel Anerkennung fand, daß
ein Menschenalter hindurch das philosophische Denken in Deutschla
beherrschte, statt dessen Leibnitz wie verschollen war. Hinterher aber le
Leibnitz doch wieder auf, während hingegen der Wolfianismus für imm
begraben blieb. Aehnlich hat Schelling seinen Wolf in Hegel gefund
dessen Philosophie dann auch lange Zeit hindurch zu solchem Anseh
gelangte, daß Schelling wie antiquirt und schon bei lebendigem Lei
todt zu sein schien. Zwar seine Jugendphilosophie hatte man insof
noch einigermaßen verstanden, als sie sich innerhalb des durch Kant u
Fichte eröffneten Gedankenkreises bewegte, als sie hingegen diesen G
dankenkreis weit überschritt, da wurde es den Leuten schwindelig, es g
ihnen gegen den Strich. Da sie sich also nicht darin zu finden u
etwas damit anzufangen wußten, war es am einfachsten zu sagen, d
eben nichts daran sei. Es wird aber eine Zeit kommen — und
beginnt schon —, wo man erkennt, daß vielmehr an dem Hegelianism
nichts daran war, und hingegen ein wahrer Fortschritt und heilsamer U
schwung erst durch Schelling's positive Philosophie begründet ist.

Als ein anderer Geistesverwandter stellt sich uns nun Goethe da
wovon wir schon oben beiläufig einen Zug anführten. Auch bemerk
wir seines Ortes, wie eben Goethe einer der ersten war, die auf d
jungen Schelling aufmerksam wurden, und in Folge dessen seine Beruf
nach Jena veranlaßte. Schelling andererseits fühlte sich von kein
deutschen Dichter so angezogen als von Goethe, von welchem er st
mit größter Verehrung gesprochen hat. Beide charakterisirt der leben
Natursinn, die Richtung auf das Anschauliche, wie daher der Wider
gegen alles rein Abstracte. Nur konnte freilich der Philosoph d
Abstracte nicht überhaupt entbehren, aber wenn er sich in reinen Gedan
bestimmungen bewegt, geschieht es eben dazu, um das in der Anschau
deren Möglichkeit begreiflich zu machen. Obgl

...iß ein sehr logischer Kopf, hat er darum sich doch mit der Logik als ...er kaum beschäftigt und selbst die Metaphysik wurde ihm nie zum ...bstzweck, wie hingegen für Hegel. Noch wichtiger aber ist dann ...lich ein anderer Unterschied zwischen der schellingschen und goetheschen ...tweise. Goethe ging von der unmittelbaren Erscheinung aus, um ... durch liebevolles Sichversenken in dieselbe zu ihren tieferen Gründen ... gelangen, statt dessen Schelling, in seiner intellectuellen Anschauung, ...mehr von dem Jenseits der Erscheinung ausgeht, um sie von da ... idealiter zu construiren.

Beide ferner waren wesentlich nicht zu einem activen, sondern zu ...m contemplativen Leben angelegt. Beide zeigen neben ihrer ...enten Productivkraft die erstaunlichste Receptivität für die verschieden-...igsten Materien, wie dieselbe Leichtigkeit, das Aufgenommene ihrem ...nen Wesen zu assimiliren. Beiden ist desgleichen das Gemüthvolle ...n, was in hohem Maße immer nur bei contemplativ angelegten ...istern hervortritt.

War Schelling Philosoph, so war er um deswillen nicht minder ... Liebe zur Kunst erfüllt. So sehr, daß er in seiner Jugendperiode ...ar die Kunst für das höchste Product des menschlichen Geistes erklärte, ... noch über die Philosophie stellte, worüber er erst später anders ...hte. Auch war sein Sinn ganz ebenso auf die bildende, wie auf die ...ende Kunst gerichtet, gerade wieder wie bei Goethe. Daß in ihm selbst ...e dichterische Ader war, hatte er von frühester Jugend an bekundet, wie ... auch später einige seiner Gedichte, unter dem Namen „Bonaventura", ... Musenalmanach erschienen.*) Noch mehr spricht dafür die unver-...bar künstlerische Anlage derjenigen seiner Werke, die er vollständig ...earbeitet, während vieles nur als Entwurf auftrat. In jenen ist ... Stil durchaus dem goetheschen verwandt, natürlich mit dem Unterschied, ... zwischen dem Dichter und dem Philosophen immer unvermeidlich ...t. Handelt es sich überhaupt um wissenschaftliche und insbesondere ...losophische Prosa, so hat gewiß Niemand besser geschrieben als ...elling. Klar und bestimmt, hat seine Sprache zugleich Wärme, ...e und Wohllaut, dabei eine nachdrucksvolle Würde, wie sie Goethe's ... in der Prosa nicht erreicht, während andererseits auch der ...llingsche Stil doch nicht ganz den leichten und gefälligen Redefluß ...the's hat, dessen Wellen uns gleichsam umspielen und umschmeicheln, ... was ja auch zu der Gewichtigkeit philosophischer Gedanken gar nicht ...men würde.

*) Auch sind einige im X. Bande der *Gesammtausgabe* seiner Werke abgedruckt.

Noch mehr tritt die Analogie hervor in dem Entwickelungsgan
dieser beiden Geister. Auch von Goethe weiß man, daß er schon a
Knabe eine außerordentliche geistige Regsamkeit bekundete, und gleich
seinen ersten Jugendwerken trat dann das Geniale und Origin
seines Wesens hervor. Es war mit ihm ebenso ein neuer Stern a
gegangen, als mit dem jungen Schelling aufging. Und wie nun Goe
in jeder neuen Production immer ein anderer geworden zu sein schi
und damit das Publikum überraschte, so stieg Schelling von einer St
zur anderen, daß man Noth hatte, ihm zu folgen. Hat er den Begr
eines fortschreitenden Processes in die Philosophie eingeführt, so w
sein eigener Entwickelungsgang die lebendige Illustration dazu.

Wie ferner Goethe sich in den verschiedensten Kunstformen versuch
damit seine Freiheit von der Form und seine Herrschaft über diese
beweisend, was immer ein wesentliches Kennzeichen des Genies ist,
zeigt sich bei Schelling dasselbe. Er wählt je nach Umständen u
Stimmung die Form der Abhandlung, des Briefes, des Gespräches, d
philosophischen Construction, des Lehrvortrages und selbst der mat
matischen Demonstration. Alles ist ihm geläufig, und weil er die For
in sich selbst trägt, kann er, ohne in das Formlose zu gerathen, sich in d
freisten Erörterungen ergehen, es handle sich um positive Darstellung
oder um Untersuchungen, oder um Kritik. Und wenn es sein muß, tritt
auch mit der niederschlagendsten Polemik auf, worin er von der feinst
Ironie an durch alle Tonarten hindurch geht, selbst bis zur massiv
Grobheit. Immer ist sein Sinn darauf gerichtet, wie er seine Gedank
am verständlichsten und wirksamsten zum Ausdruck bringen möchte, u
danach verändert sich Form, Methode und Sprache. In alle diesem d
gerade Gegentheil von Hegel, dessen Mangel an ursprünglichem Ge
sich schon ganz augenfällig durch sein Gebundensein an die ein für alle M
angenommene Form und Methode bekundet, wonach sich sein Denk
immer in dem einen und selben dialektischen Dreitact bewegt, so daß m
sich bei ihm wie in einer Tretmühle befindet, und woraus denn a
mit innerer Nothwendigkeit der manierirte Stil Hegel's entsprang. B
Schelling wäre, im bedenklichen Sinne der Wortes, von Manier üb
haupt nicht zu sprechen, die sich doch bei Goethe im späteren Alter me
und mehr einschlich.

Zu dem bedeutungsvollsten Vergleich endlich wird uns die Betra
tung des die ganze Entwickelung Goethe's in sich zusammenfassend
Faust führen. Man weiß, daß die ersten Gedanken zu diesem We
schon in seiner Jugend in ihm aufgedämmert waren, wie die Zueignu
ausdrücklich besagt:

„Ihr naht Euch wieder, schwankende Gestalten,
Die früh sich einst dem trüben Blick gezeigt."

ie er dann allmählich den ersten Theil vollendete, worauf nach
Zwischenzeit erst am Abend seines Lebens der zweite Theil folgte.
Goethe's eigener Meinung als die Fortsetzung und Vollendung des
Theils, doch zugleich etwas viel anderes, welches uns so seltsam
, daß sich noch bis heute kein sicheres Urtheil darüber gebildet hat,
igentlich davon zu halten sei. Eine runde Erklärung darüber zu
würden wir unsererseits selbst nicht wagen, noch würde das hierher
:n. Es liegt aber eine unverkennbare Analogie darin, daß man
ngefähr in derselben Rathlosigkeit befindet gegenüber der zweiten
ositiven Philosophie Schelling's, die ebenso nach langer Zwischenzeit
:ine erste Philosophie folgte, und sich von derselben nicht minder
cheidet, als der zweite Theil des Faust von dem ersten. „Die
ikenden Gestalten, die früh sich einst dem trüben Blick gezeigt,"
für Schelling die Fragen der Urgeschichte, der Mythologie und
barung, worauf, wie wir uns erinnern werden, gerade seine ersten
ıdarbeiten gerichtet gewesen waren, welche ihn aber, nach seiner
.igen rationalistischen Denkweise, vorerst nur zu abstracten Schemen
:t hatten, und die sind dann hinterher, in seiner positiven Philosophie,
Wirklichkeiten" geworden, wie Goethe von seinen jugendlichen
ıhnungen sagt. Freilich ist der große Unterschied dabei, daß für
e solche Verwirklichung schon im ersten Theile des Faust eintrat,
venn ferner Goethe den zweiten Theil des Faust erst im hohen
vollendete, so fällt hingegen die Begründung der positiven Philosophie
: in das reiffte und kräftigste Mannesalter Schelling's, ungefähr
s Alter von 40—55. Wollte man also in dem zweiten Theil des
ein Product der Altersschwäche erblicken, und darauf hin ein
tziges Urtheil begründen — da er doch allermeist dem ersten Theil
nachgesetzt wird —, so hätte jedenfalls eine ähnliche Ansicht
htlich der positiven Philosophie gar keinen thatsächlichen Anhalt, da
ielmehr die Präsumption für das Gegentheil spräche. Denn wäre
h allgemein wahr, was immerhin fraglich bleibt, daß die Dichter-
nit den späteren Jahren nothwendig abnähme, so gilt doch hingegen
eisheit ganz ausdrücklich für ein Attribut des Alters, und scheint
hl, daß gerade die tiefsten Probleme der Philosophie sich erst dem
ndig ausgereiften Geiste erschließen werden. Kant schrieb ja seine
:echenden Werke erst in seinen funfziger und sechsziger Jahren.
Das Entscheidende aber liegt hier doch in etwas viel anderem.
nämlich, daß zwischen der ersten und zweiten Philosophie

Schelling's ein Umschwung seiner Denkweise stattgefunden, daß er, wir sagten, inzwischen eine innere Wiedergeburt erlebt hatte, wo dann freilich auch das Verhältniß dieser beiden Philosophien ein anderes sein muß, als zwischen den beiden Theilen des Faust besteht, b Goethe von einem inzwischen erfolgten Umschwung seiner Denkweise die Rede sein kann. Von Anfang an ein Weltkind, wie er sich nennt, ist er es auch bis an sein Ende geblieben. Zwar rationalis – dies Wort im strengen Sinne genommen, wonach nicht blos die Dinge raisonnirt, sondern die Dinge selbst aus der Vernunft he deducirt werden — hat er nie gedacht, so daß er folglich auch Rationalismus nicht in sich zu überwinden brauchte, wie hing Schelling. Seine Weltanschauung war vielmehr ein mit christl Ideen vermischter Naturalismus, darum zwar nicht geradezu christlich, aber noch weniger christlich zu nennen. Indem er si diese Weltanschauung im Laufe der Jahre immer mehr vertiefte, ka zwar zu vielen neuen und bedeutenden Gedanken — wie denn au zweiten Theile des Faust genügend hervortritt —, nie aber ist er diese Weltanschauung selbst hinausgekommen. Und das ist ebe Sache, daß diese Weltanschauung an und für sich unzulänglich wa

Was nämlich die goethesche Dichtung so reizend macht, beruh streitig auf demselben Ineinanderspielen des Natürlichen und Geis des Endlichen und Unendlichen, was auch Schelling's erste Philos charakterisirte. Von wem gelte es mehr, als von Goethe, was Sc überhaupt von dem Dichter sagt:

„Ihm gaben die Götter das reine Gemüth,
Wo die Welt sich, die ewige, spiegelt.
. . . .
So drückt er ein Bild des unendlichen All'
In des Augenblicks flüchtig verrauschenden Schall."

Und im Faust spiegelt sich ja wirklich die ganze Welt. Aber wir ko auch nie über die Welt hinaus, oder, was so aussieht wie ein Hi kommen darüber, ist selbst nur wieder ein schöner Schein. Immer die Transscendenz in die Immanenz versunken, zu dem Transscend als solchem drang Goethe nicht hindurch. Das that hingegen Sch in seiner zweiten Philosophie, worin denn auch das Ineinanders des Natürlichen und Geistigen, in der Welt und im Menschen, anderen Sinn erhielt, indem es ein von Gott Gesetztes wurde, und mehr das an und für sich Seiende blieb, wie bei Goethe. Und d unserer Meinung nach der Hauptgrund des unbefriedigenden Eind den der zweite Theil des Faust hinterläßt, daß er sich als etwas N giebt, indeß er wirklich zu keinem neuen Standpunkte führt.

ist gewiß ein schöner Gedanke, dasselbe Gretchen, welches im
Theile als Repräsentant des religiösen Princips erscheint,
r zum Werkzeuge der Erlösung des im Welttreiben unter-
nen Faust zu machen, man kann aber fragen: wozu doch Faust
Treiben überhaupt noch so lange fortsetzen mußte, wenn dabei keine
Transmutation in ihm vorging? Und heißt es nicht, die Erlösung
llzu leicht gemacht, wenn nur das „Ewig Weibliche" dazu
ı soll? So hätte freilich unser Herrgott sich die Menschwerdung
n können. Der einigermaßen katholisch gefärbte Himmel, der
über solcher Erlösung aufgeht, thut es auch nicht. Er erscheint
nehr wie ein Theaterhimmel, während er doch als etwas Wirkliches
nen müßte, da sonst auch keine wirkliche Erlösung des Faust und
keine wirkliche Lösung des Dramas stattfände. Hier zeigen sich die
nken des goetheschen Geistes, die er selbst im zweiten Theile des
nicht überwinden konnte. Schelling hingegen hat die Schranken
ersten Philosophie in der zweiten wirklich überwunden. Und
diese Philosophie doch ein viel größeres Werk als der Faust, wie
ing überhaupt mehr war als Goethe.

Auch die positive Philosophie — und dies veranlaßte uns hier, näher
n Faust einzugehen — ist in gewissem Sinne dramatisch. Sie
ar das allerhöchste Drama, indem sie die ganze Welt als eine
he Geschichte darstellt. Ein Unternehmen von solcher Kühnheit,
ch nur Dante's „Göttliche Komödie" damit vergleichen läßt,
welche Schelling selbst so schön gesprochen, und wobei er den Faust
s einzige Dichterwerk erklärt, welches sich damit vergleichen ließe.
beiden Werke galten ihm als das Höchste der Poesie. Die positive
ophie aber überragt an Kühnheit selbst noch die „Göttliche
die", welche uns von der Hölle bis in den Himmel führt, während
ing von dem vor aller Welt und selbst vor Hölle und Himmel
n Gott ausgeht. So weit reicht keine Poesie, nur die philosophische
lation konnte sich dahin wagen. Wer aber jene beiden großen
werke in sich aufgenommen hat, die uns mehr wie irgend eine
Dichtung über die Region des gemeinen Verstandes erheben, der
dadurch in eine Stimmung versetzt sein, die ihn auch für das große
tendrama der positiven Philosophie empfänglich macht, für welches
wissermaßen zur Ouverture dienen können.

Zweiter Abschnitt.

Historisch-kritische Betrachtung der Mythologie, als H leitung zur positiven Philosophie.

In seinen Untersuchungen über das Wesen der Freiheit war Schel zu einem persönlichen Gott, und zu einem realen Verhältniß des Mens zu Gott gelangt. Diese Idee aber kann in ihrer vollen Größe nicht erfaßt werden, ohne daß sich auch bald die Einsicht damit verbä hier sei eben der Mittelpunkt für alles Philosophiren. Denn zwis Gott und dem Menschen muß ja wohl die Welt liegen, und zwar i blos das physische Universum, sondern zugleich das Reich der Geschi Ist also das reale Verhältniß des Menschen zu Gott eben das, allein im vollen Sinn des Wortes Religion heißt, so müssen sid der Religion zugleich auch alle Geheimnisse der Welt erschließen. wie nun Schelling von Anfang an immer bestrebt gewesen, den le bigen Mittelpunkt zu erfassen, aus welchem Alles zu begreifen w was sich überhaupt der philosophischen Betrachtung darbietet, so richt sich von jetzt an alle seine Forschungen auf das religiöse Gebiet.

Daraus aber entsprang ihm sogleich wieder die weitere Forder die Religion nicht blos nach ihrem allgemeinen Wesen zu begreifen, wo sie blos in der Idee wäre, sondern nach ihrer thatsächlichen Exist nach ihrem geschichtlichen Auftreten. Darum folglich nach ihren be Haupterscheinungen, die in dem heidnischen Götterglauben und der christlichen Offenbarung vorliegen, womit — um auch dies vorweg zu bemerken — zugleich selbst der Schlüssel zum Verständniß Muhamedanismus gegeben ist, und worauf also die ganze Entw lung der Menschheit beruht. Hiernach stellte sich Schelling die Fr

> Wie kann ich mir diese beiden, alles Andere, was sonst Geschichte darbietet, weit überragenden und selbst beherrsche Erscheinungen, d. i. die Mythologie und die Offenbarung, beg lich machen?

Indem er dann die von der bisherigen Philosophie ausgegangenen klärungsversuche als gänzlich unzulänglich erkannte, sah er sich dad

rieben, einen Standpunkt zu gewinnen, von welchem aus eben diese
ßen Erscheinungen erklärbar würden. Aus diesem Streben entwickelte
allmählich die ganze positive Philosophie, welche die Vernunft über ihre
enen Schranken hinausführt, als die unerläßliche Bedingung, um den
rklichen Gott denkend erfassen zu können. Denn existirt wirklich ein
ott, so muß sein Wesen ja nothwendig über alle Vernunft hinausgehen,
nst wäre er nicht Gott, sondern die Vernunft selbst wäre Gott. Auch
r dieses letztere, daß die Vernunft selbst das Absolute sei, in der
gentlich rationalen Identitätsphilosophie in unumwundendster Weise aus-
sprochen gewesen. Seitdem aber hatte in Schelling ein Umschwung statt-
funden, wie wir in den vorhergehenden Erörterungen des Näheren gesehen.

In seinen Untersuchungen der religiösen Erscheinungen betrachtet er
m dieselben rein objectiv. So ohne alle Rücksicht auf ein vorgefaßtes
ystem, wie wenn ein Naturforscher einer bisher unerklärten Natur-
scheinung entgegentritt. Unerklärt aber wird doch eine Erscheinung
in, so lange man sich noch in Annahmen ergeht, welche die Sache wirk-
ich gar nicht treffen, sondern statt dessen nur ein Auskunftsmittel
maginirt war. Solche imaginäre Annahme war z. B. in der ehe-
maligen Physik der sogenannte horror vacui wie in der Chemie das
Phlogiston gewesen, womit man sich Jahrhunderte lang herumgetragen,
bis endlich der Luftdruck und später der Sauerstoff entdeckt wurde, von
woher die neuere Physik und die neuere Chemie datiren. Da zeigt denn
Schelling, daß es mit den bisherigen Erklärungen der religiösen Er-
scheinungen um gar nichts besser stand, als mit jenem horror vacui und
Phlogiston. Man wird also schon andere Erklärungen versuchen müssen,
und wenn blos rationale Principien dazu überhaupt nicht ausreichen, so
wird wohl nichts übrig bleiben, als supernationale zu Hülfe zu nehmen.
Wird dann dadurch eine wirkliche Erklärung ermöglicht, so wäre, da-
gegen sich sträuben und an den alten rationalistischen Ansichten festhalten
zu wollen, nicht minder verkehrt, als wenn man nach jenen Entdeckungen
in der Physik und Chemie noch immer an dem alten horror vacui und
an dem Phlogiston festgehalten hätte. Und in der That sind selbst auf
diesem Gebiete die neuen Ansichten keineswegs sofort zur Geltung
gelangt. Was insbesondere das Phlogiston anbetrifft, so wollte man
selbst noch in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts lange nicht
davon lassen, bis zuletzt Lavoisier auftrat, der die phlogistische Lehre
definitiv beseitigte, indem er zeigte, wie das Wesen des Verbrennungs-
processes, den man vor dem durch ein Entweichen des Phlogiston zu er-
klären versuchte, vielmehr darin bestehe, daß der verbrennende Körper
Sauerstoff aufnähme. Seitdem war dieser Spuk beseitigt.

Nur freilich, so ad oculos, wie Lavoisier die Unhaltbarkeit der phlogistischen Lehre durch seine Experimente darthat, läßt sich die Unhaltbarkeit der rationalistischen Erklärungen der religiösen Thatsachen nicht demonstriren. Auch giebt es dabei sehr viel mächtigere und tiefer eingewurzelte Vorurtheile zu überwinden. Gilt es doch dem Rationalismus von vornherein als ein Axiom, daß jenseits der Vernunft überhaupt nichts wäre. Wie aber, wenn doch etwas wäre? In die Vernunft aufgenommen kann es dann gleichwohl werden, vorausgesetzt nämlich, daß sich die Vernunft erst dazu erweitert, das Uebervernünftige fassen zu können. Nur wird man sich um des willen auch erst in eine höhere Region des Denkens erheben müssen, und wem dazu überhaupt die Schwingen fehlen sollten, dem wäre freilich nicht zu helfen. Was aber dabei zu leisten möglich ist, hat Schelling geleistet, indem er zeigt, wie man sich in diese höhere Region erheben kann und erheben muß, — wenn man die religiösen Thatsachen erklären will.

Demnach beginnt er mit einer historisch-kritischen Erörterung der bisherigen Versuche zur Erklärung der Mythologie. Eine entsprechende Kritik der bisherigen Versuche zur Erklärung der Offenbarung hat er nicht unternommen, sondern, was darüber zu sagen wäre, beiläufig in den Context der positiven Philosophie selbst eingewoben. Auch hätte es dessen nicht bedurft, sondern schon durch jene Kritik ist zugleich den rationalistischen Erklärungsversuchen der Offenbarung von vornherein der Boden unter den Füßen genommen. So gewiß, als doch der heidnische Götterglaube der Offenbarung vorherging, zu deren wesentlicher Bestimmung es eben gehörte, diesen Götterglauben durch den Glauben an den wahren Gott aufzuheben, und wenn nun also selbst in diesem heidnischen Götterglauben das Einwirken übernatürlicher Potenzen erkannt werden muß, so gilt dies a fortiori für die Offenbarung.

So viel vorausgeschickt, wollen wir jetzt die Hauptpunkte jener kritischen Untersuchung darlegen, und zugleich die Tragweite der Sache verständlich zu machen suchen.

1. Erklärung der Mythologie durch dichterische Erfindung.

Wenn in unseren Tagen Jemand, der bisher noch nie etwas von der Mythologie gehört, sagt Schelling, zum ersten Mal seinen Blick auf die wunderbaren und oft so bizarren Gestalten der alten Götterwelt richtete, — welchen Eindruck würde er zunächst davon empfangen? Gewiß würde er sich in einer rathlosen Befremdung befinden. Wie ist es mit diesen Götterbildern und Göttergeschichten gemeint? würde er fragen

Denn daß die Götter jemals für solche Wesen gehalten seien, als welche sie sich ausgeben, würde ihm nach unserem heutigen Bewußtsein ganz undenkbar scheinen. Gleichviel aber, diese Götterwelt hat einmal im Bewußtsein der Völker existirt, und wäre sie auch etwas blos Vorgestelltes gewesen, — wie sind doch solche Göttervorstellungen entstanden? Darauf wäre jedenfalls eine Antwort zu geben.

Handelt es sich nun insbesondere um die griechische Mythologie, deren Gestalten so viel Schönes, und auf den ersten Anblick auch meist etwas Heiteres haben, so liegt der Gedanke nahe, sie kurzweg für Producte dichterischer Erfindung zu halten, zumal bekannt ist, welche große Rolle die Poesie bei den Griechen gespielt hat. Und so findet diese Erklärungsart noch bis heute ihre Anhänger. Auch ist sie jedenfalls die allerbequemste, indem die wirkliche Schwierigkeit der Sache dabei rundweg umgangen wird. Denn die Kernfrage ist doch offenbar die: wie es überhaupt möglich gewesen, daß diese Göttergestalten als wirkliche Wesen gegolten, und dabei eine solche Macht über das Bewußtsein der Menschen gewannen, daß nicht nur alle Rechtsbegriffe und alle Institutionen der alten Welt ursprünglich auf ihrem Götterglauben beruhten, sondern daß den Göttern ein feierlicher Cultus gewidmet, und ihnen zu Ehren die staunenswerthesten Bauwerke errichtet wurden, auf deren Herstellung, wie man in Aegypten sieht, ganze Generationen ihre Kraft verwandt haben müssen. Noch mehr: die schmerzhaftesten und der menschlichen Natur geradezu widersprechendsten Opfer wurden den Göttern gebracht, so daß Eltern ihre eigenen Kinder dem Moloch in die Arme warfen! Ein Greuel, wovon auch Griechenland nicht ganz verschont geblieben, wie schon die bekannte Erzählung von der Iphigenie zeigt. Woher bekamen denn die Göttervorstellungen diese unwiderstehliche Gewalt über das Bewußtsein der Völker, daß selbst die stärksten Naturgefühle dadurch erstickt wurden? Es scheint wohl, es muß eben etwas Uebernatürliches dabei im Spiele gewesen sein, was allein die Natur überwältigen konnte. Und statt dessen sollen es nun blos dichterische Fictionen gewesen sein, von welchen die Menschen sich so fasciniren ließen, daß sie solchen Fictionen zu Liebe ihre eigenen Kinder schlachteten oder ins Feuer warfen! Schon damit erweist sich solche Ansicht als gänzlich bodenlos.

Gleichwohl könnte man vielleicht einwenden wollen, daß doch selbst innerhalb der christlichen Welt die entsetzlichsten Dinge hervorgetreten seien, wie z. B. die Ketzerverbrennungen, die, wenn zwar nicht durch dichterische Phantasiegebilde hervorgerufen, doch jedenfalls bezeugten, welche Macht ein Wahn über das Bewußtsein der Menschen gewinnen könne. Gewiß, so ist es. Und nicht blos *auf dem* religiösen, sondern auch auf

dem politischen Gebiete kann, wie Schiller sagt, der Wahn zu den
schrecklichsten der Schrecken führen, wovon bis in die neueste Zeit sie
Beispiele genug darbieten. Das bestreiten wir nicht. Allein was dem
Wahn solche Macht giebt, ist wirklich nicht er selbst, sondern die ihm z
Grunde liegende und darin nur verzerrte Wahrheit, wie beispielsweis
auf dem politischen Gebiet mit den Ideen der Freiheit und Gleichhei
geschah. So bedeutet auch Wahnsinn nicht etwa den Mangel alle
Sinnes, den man vielmehr Stumpfsinn oder Blödsinn nennt, sonder
er bedeutet einen verkehrten Sinn. Die dementia setzt den men
voraus, als ihren eigenen Ausgangspunkt. Ganz eben so gilt auf reli
giösem Gebiet, daß der Aberglaube auf der Grundlage des Glauben
ruht, und wirklich nur der mit Irrthum umhüllte und so zu sagen davon
überlagerte Glaube ist, wie das lateinische Wort superstitio noch be
stimmter andeutet. Ist einmal ein Glaubenskern vorhanden, so kann sich
ja freilich eine Schale von Aberglauben daran ansetzen, und wie nun
nach einem alten Satze gerade das Beste, wenn es verdirbt, das Aller
schlechteste wird, so kann religiöser Aberglaube zu den furchtbarsten
Folgen führen. Hier aber handelt es sich principaliter nicht um die
superstitio der alten Völker, sondern um ihre religio, und ist daher
die Frage: wie doch die angeblich von den Dichtern erfundenen Götter
gestalten für die Völker zu religiösen Mächten werden konnten, wie
sie es unstreitig gewesen sind?

Die eigentlich zu erklärende Sache bleibt also durch solche Annahme
ganz unberührt. Und nicht nur dies, sondern die Erklärung wird in
sich selbst hinfällig, denn wie hätten wohl die alten Dichter ihr Publikum
mit Göttergeschichten unterhalten können, wenn dieses Publikum nicht
schon vorher irgend welche Göttervorstellungen gehabt hätte? Wie groß
man sich auch die Macht dichterischer Phantasie denken mag, immer setzt
sie einen Fond von im Volksbewußtsein lebenden Vorstellungen voraus
der ihr als Stoff dient, und dem sie dann freilich ein neues Gepräge
giebt, so weit aber reicht keine Dichterkraft, ganz neue Stoffe aus dem
Nichts zu schaffen. Und besäßen selbst die Dichter solche Macht, so
würden die dadurch geschaffenen Gestalten dem Volke ganz unverständ
lich bleiben, die Dichter fänden überhaupt kein Publikum. Kurz, die
Göttergeschichten der Dichter setzten den Götterglauben des Volkes voraus
Das läßt sich schon a priori einsehen. Außerdem liegt es geschichtlich
vor, daß die Poesie, wie überhaupt alle Kunst, weit entfernt die Mutter
der Religion gewesen zu sein, vielmehr die Tochter derselben war. Und
endlich — wenn die poetische Erklärung haltbar wäre, so müßte sie
nicht nur auf die griechische Mythologie passen, sondern auf die Mythologie

berhaupt, welche unverkennbar ein zusammenhängendes Ganze bildet. Nun aber weiß die Geschichte wohl von den Göttern der Babylonier und Phönicier zu erzählen, von Dichtern aber, die dort geblüht hätten, verlautet nichts. Es scheinen wohl unpoetische Völker gewesen zu sein. Nun gar die Aegypter, die doch eine so reich entwickelte und so eigenthümliche Götterwelt hatten, und denen es mit ihren Göttern ein so heiliger Ernst war, da historisch feststeht, wie sehr ihr ganzes Leben von religiösen Gebräuchen durchzogen war, und wovon auch noch heute die staunenswerthesten Tempelruinen das augenfälligste Zeugniß geben, - von ihrer Poesie aber, wenn sie überhaupt eine hatten, schweigt die Geschichte. Sie muß jedenfalls nicht viel bedeutet haben. Auch werden wir später sehen, warum dort keine Poesie aufkommen, und was hingegen der Grund war, warum bei den Hellenen die Poesie sich so reich entfalten konnte. Von dem Einen wie von dem Andern liegt eben die Erklärung in der beiderseitigen Religion, statt dessen die in Rede stehende Theorie die Sache geradezu umkehrt.

Sehr verschieden davon klingt ein anderer Erklärungsversuch, der aber insofern damit verwandt ist, daß er gerade wieder das eigentlich zu Erklärende vielmehr voraussetzt. Schon im Alterthum nämlich hatte der Epikuräer Euemeros die Ansicht aufgestellt: die Göttergeschichten seien entstellte Menschengeschichte, die Götter selbst vergötterte Menschen. Wie konnten denn aber wohl Menschen vergöttert, d. h. unter die Götter versetzt werden, wie bekanntlich mit den römischen Kaisern geschah, wäre nicht im Volksbewußtsein schon die Vorstellung der Götter vorhanden gewesen? Damit also ist es wieder nichts. Erscheinen aber nach der poetischen Erklärung die Göttergestalten als reine Phantasiegebilde, die ursprünglich ohne alle reale Bedeutung gewesen, so wird ihnen doch hier wenigstens ein realer Anhalt gegeben, nur sollen sie freilich etwas ganz Anderes bedeutet haben, als wofür sie sich unmittelbar ausgaben.

2. Allegorische und symbolische Erklärung.

Dies führt uns auf die verschiedenen Erklärungsversuche durch Allegorie und Symbolik. Danach sollen die Göttergestalten bildliche Darstellungen sittlicher oder intellectueller Begriffe gewesen sein, wie z. B. die Minerva die Weisheit bedeutet hätte. Ist nicht aber auch darauf wieder zu entgegnen, daß vielmehr die Gestalt der Minerva erst im Volksbewußtsein vorhanden sein mußte, ehe sie als Repräsentantin der Weisheit figuriren konnte? *Sonst wäre* es offenbar ein Hysteron-

proteron, denn immer ist doch das Symbol das vergleichsweise Frü
und Bekanntere als das zu Symbolisirende, und dazu dient eben
Symbol, um von einer sinnlichen Vorstellung zu einer übersinnlichen
zuleiten, nicht umgekehrt.

Noch mehr hat man dann in den Göttergestalten und Göt
geschichten eine Symbolisirung physischer Erscheinungen und physis
Gesetze finden wollen, und sind darauf hin weit ausgesponnene Theori
versucht. Versuche, die, wie Schelling sehr treffend bemerkt, doch je
falls selbst Zeugniß davon geben, eine wie universale Erscheinung
Mythologie sein müsse, wenn sie doch so verschiedener Deutungen fä
zu sein scheint, daß sich Alles und Jedes hineinlegen läßt. Und
welcher Schwierigkeit muß es folglich auch sein, den wahren Sinn
Mythologie zu entdecken!

Selbst ganz specielle Lehren der modernen Naturwissenschaft
man in den Mythen ausgedrückt finden wollen. So soll z. B.
Meinung des Naturforschers Schweiger — der sich als Erfinder
für die electromagnetischen Experimente so wichtigen Multiplicators ei
Namen gemacht — in der Herculesmythe eine Darstellung des Magn
tismus vorliegen, Castor und Pollux sollen die positive und neg
tive Electricität bedeuten.

Da ich in meiner Jugend selbst den Lehrvortrag dieses Man
gehört, und darum aus eigener Erfahrung weiß, wie sehr plausibel d
gleichen allerdings gemacht werden kann, so daß ich damals ganz übe
zeugt war, will ich mir darüber noch einige Worte erlauben, zumal
sich hier um einen sehr würdigen Mann handelt, dessen sich seine e
maligen noch lebenden Zuhörer gewiß gern erinnern. Mit physikalisch
wie mit philologischer Gelehrsamkeit ausgestattet, und dabei zugleich v
tiefreligiösem Sinn, trug er jene seine Ansicht mit einer wahren Be
geisterung vor. Es handelte sich für ihn um eine heilige Angelegenheit
indem er damit dem Christenthume zu dienen meinte. Denn das ga
Heidenthum, sagte er, beruhe auf einer mißverstandenen Naturwisse
schaft, weil das Buch der Natur durch die Mysterien verschlossen g
wesen sei, erst das Christenthum habe diesen Bann gelöst. Freilic
haben Andere, und gewiß mit mehr Recht, ganz umgekehrt gesagt: fü
die Heiden habe die Natur offen dagelegen, sie hätten so recht n
Herzenslust hineingeschaut und sich gewissermaßen darin vergafft, für di
christliche Welt hingegen, welche ihren Blick nur auf das Ueberirdisch
gerichtet, sei gerade die Natur zum Mysterium geworden. Im Mitte
alter wurde ja allerdings die Natur wie ein spukhaftes verzauberte
Wesen angesehen, in welches einzubringen man ein gewisses Graue

. wie denn auch Naturkundige leicht in den Geruch der Zauberei
.. Doch dies nur beiläufig. Um aber auf die alten Myste-
ückzukommen, so mögen bei den Ceremonien der Einweihung aller-
ohl einige physikalische Hülfsmittel angewandt sein, wobei neben
ι Wirkungen auch Electricität und Magnetismus mitgespielt
können, denn ganz unbekannt sind diese Naturkräfte den Alten
wesen. Dieses angenommen, so würden insbesondere die Priester
Kenntnisse von diesen Dingen gehabt haben, die dann freilich
gehalten werden mußten, um jene Ceremonien vor Profanation
ahren. Ganz ohne Anhalt möchte also die in Rede stehende Be-
ng wohl nicht sein, doch folgt dann auch zugleich, daß die etwaigen
lischen Experimente jedenfalls nur einen begleitenden Nebenumstand
ι, indessen das entscheidende Element, wodurch die Mysterien ihre
keit erhielten, durchaus das religiöse war. Und so — um
er gleich vorweg zu erklären — lehrt Schelling selbst, daß in den
gestalten, obgleich sie für das Bewußtsein durchaus religiöse Mächte
, implicite sich zugleich der Naturproceß abspiegelte, wie seines
begreiflich gemacht, und worauf dann auch von den alten Myste-
usführlich gesprochen werden wird.

Es ist nun, auf dem Standpunkt physikalischer Erklärungsversuche,
ar ein Fortschritt, wenn man in der Mythologie nicht sowohl
e Naturerscheinungen, sondern vielmehr die Entstehungsgeschichte
nzen Universums symbolisirt finden will. In diesem Sinne hat,
dem Vorgang Anderer, der Philologe Heyne die Sache behandelt.
h wären es Naturphilosophen gewesen, welche die Göttergestalten
Göttergeschichten schufen, als sinnbildliche Ausdrücke der von ihnen
ten Wahrheiten. Fragt man weiter: wie doch diese Philosophen
en wunderlichen Einfall geriethen, die Naturkräfte und Naturgesetze
ersonificiren, und den Naturproceß als eine Göttergeschichte dar-
en? so lautet die Antwort: einerseits hätte die Armuth der Sprache
gezwungen, welche für reine Begriffe noch keine Ausdrücke gehabt,
andererseits möchten sie selbst wohl so von der Sache ergriffen ge-
sein, daß ihre Speculationen sich ihnen ganz unwillkürlich zu
Drama gestalteten, obgleich sie sehr wohl wußten, daß es sich
h nicht um persönliche Wesen handele. Gleich viel, sie schufen
persönlichen Wesen, und waren die einmal geschaffen, so machten
ie Dichter darüber her, die bald genug erkannten, welch ein vor-
cher Stoff zu den ergötzlichsten Compositionen damit gegeben sei.
h aber, das dumme Volk nahm die Dinge ganz ernsthaft, und so
nd sein Götterglaube. Facit: *aus der Philosophie entsprang die*

Poesie und aus der Poesie die Religion, also abermals die natürli
Ordnung der Dinge auf den Kopf gestellt!

Noch eine andere Wendung nahm diese Ansicht bei dem Philolog
Hermann. Der meint nämlich, die vorgedachten Philosophen hätten
in der That gar nicht allegorisch ausgedrückt, sondern die scheinba
Göttergestalten wären wirklich nichts anderes als die Namen der nat
lichen Dinge selbst, wie z. B. Dionysos nicht etwa den Gott
Weines, sondern kurzweg den Wein, Phoebus nicht den Gott
Lichtes, sondern das Licht selbst bedeute; was er dann durch einen gro
Aufwand etymologischer Gelehrsamkeit des Näheren nachzuweisen s
Die ganze Götterwelt löst sich ihm dadurch in eine naturwissenschaftl
Nomenclatur auf, und in der Theogonie des Hesiod will er sogar
tiefdurchdachtes physikalisches System erblicken! Was aber erst
Ganzen die Krone aufsetzt — er nimmt dabei an: die Völker hät
vor dem einen rohen Aberglauben an Naturgeister gehabt, und eben
ihnen diesen Aberglauben auszutreiben, hätten die besagten Philoso
ihr System von physikalischen Begriffen aufgestellt, dessen ursprüngli
Zweck sonach eine rationalistische Aufklärung gewesen wäre! Wie
freilich diese edle Absicht so ganz scheiterte, und die Sache vielmehr
Gegentheil umschlug, indem die Völker die physikalischen Begriffe i
Philosophen für persönliche Wesen und für Götter ansahen, und so
erst die eigentliche Mythologie entstand, — dieses begreiflich zu mach
hat er überhaupt nicht für nöthig erachtet. Man sieht, wie selbst
so gelehrter und in seiner Weise scharfsinniger Mann doch gerad
in's Irrreden verfallen konnte, wenn er von seinem rationalistisch
Standpunkte aus die Mythologie zu erklären versuchte! Gewiß
augenfälligste Zeugniß davon, welch ein schwieriges Problem hier
liegen muß.

---

3. Erklärung durch instinctive Production.

Gemeinsam ist allen diesen Erklärungsversuchen, daß sie von ei
künstlichen und absichtlichen Erfindung ausgehen, gleichviel, ob die ers
Erfinder Dichter, oder Philosophen und Physiker gewesen wären. Imm
ist es ganz eben so, wie wenn die Sprache künstlich erfunden wär
Denn gewiß ist die Mythologie eine ebenso universale Erscheinung a
die Sprache, deren Entstehung sogar selbst mit der Mythologie z
sammen hängen dürfte. Dem also gegenüber klingt es nun doch sch
erheblich besser, wenn man eine instinctive von den Völkern selb

gehende Erdichtung annimmt, worin sich zugleich eine instinctive Weis-t offenbaren konnte.

Nach diesem neuen Erklärungsversuch hätten nun die Völker ihre neren Vorstellungen aus sich heraus projicirt, und sich dadurch die ötterwelt geschaffen, die dann wie eine Fata morgana über der wirk-chen Welt schwebte. Ganz ähnlich, wie nach der fichtischen Philosophie s Ich aus sich heraus eine Welt projicirt. Um diese Ansicht zugleich nigermaßen plausibel zu machen, könnte man sich dabei auf die Volks-eder und Sprichwörter berufen, die im ganzen Volke umgehen, indessen an nicht weiß, woher sie stammen. Das Absichtslose ist ihnen wesent-ich, sie erscheinen als unbewußte Productionen, dem Gemüthe des Volkes ie durch Eingebung entquollen. Das ließe sich schon hören, und be-reiflich genug, daß solche Auffassungsweise Beifall fand, und wohl noch s heute die beliebteste sein dürfte.

Gerade Schelling selbst ist es, der in seiner Jugend zuerst diese sicht ausgesprochen hat, in seinem System des transscendentalen ealismus, worin er derselben zugleich die tiefste Begründung gab, nn sie überhaupt fähig ist. Man darf ihm folglich zutrauen, daß er ese Weisheit gründlich kannte und so zu sagen an den Schuhen ab-laufen hatte, als er später zu einer viel anderen Auffassung kam, weil r die gänzliche Unzulänglichkeit eines solchen Erklärungsversuches erkannte.

Angenommen nämlich, es verhielte sich so mit der Entstehung der ythologie, wie wir eben gesagt, so würde doch jedes Volk seine be-ondere Mythologie producirt haben, während die Thatsache vorliegt, aß, trotz aller nationalen Eigenthümlichkeit, welche allerdings z. B. die riechische und die ägyptische Mythologie zeigt, noch viel mehr doch ein innerer Zusammenhang stattfand, wonach die Mythologie ein Ganzes bildet, welches die entferntesten Völker umfaßt. Denn in jeder ent-wickelten Mythologie finden wir im Grunde genommen dieselben drei Hauptgötter, von den Aegyptern an bis zu den Germanen, den Slawen und Letten. Das ist nur durch Ursachen erklärbar, welche über alle das, was die Eigenthümlichkeit der einzelnen Völker constituirte, weit hinaus reichten. Durch einen Proceß folglich, der nicht etwa von den einzelnen Völkern ausging, sondern welchem die Menschheit als solche verfallen war, noch ehe es überhaupt verschiedene Völker gab, und woraus — wie wir alsbald sehen werden — die Besonderheit der Völker selbst erst entsprang. Das ist das Erste. Und dann zweitens noch: wodurch wäre wohl der allgemeine poetische Raptus in die Völker gekommen, oder geradezu gesagt: diese Hallucination, worin sie sich eine solche göttliche Fata morgana vorspiegelten, wie sie in der Mythologie erscheint? Die

Völker müßten sich dabei in einem ekstatischen Zustande befunden haben, und dieses zugegeben, so liegt doch gerade darin das Problem: wodurch sie in solchen Zustand geriethen?

---

4. Grundfrage der Untersuchung.

Erst jetzt treten wir der Sache näher. Denn die bisherigen Erklärungsversuche gingen nur darauf aus: wie überhaupt die Vorstellungen entstanden seien, welche den Inhalt der Mythologie bilden, indessen von der Hauptsache ganz abgesehen wurde. Davon nämlich, daß die mythologischen Gestalten als wirkliche Wesen, und zwar als Götter angeschaut wurden, und als solche eine Macht über das Bewußtsein der Völker ausübten, infolge dessen die ganze Entwickelung der heidnischen Welt von diesem Götterglauben abhing, der ihr Verhängniß war. Ohne diesen Punkt in's Auge zu fassen, wäre es kaum der Mühe werth, den Ursprung der mythologischen Gestalten zu erforschen, so aber aufgefaßt, zeigt sich auf der Stelle, wie es sich hier um das wichtigste Problem der Geschichtsphilosophie handelt, wenigstens hinsichtlich des ganzen Alterthums.

Die Grundfrage ist also: wie sind im Bewußtsein der Völker die Götter entstanden? Da ist es nun schon ein alter Satz, der noch heute viele Liebhaber findet: primos Deos fecit timor. Das dann angenommen — was schien so geeignet, die Menschen zu erschrecken, als Blitz und Donner, die also, wie man meint, eine Hauptrolle dabei spielten. Daß Zeus der Donnergott ist und der Blitzstrahl zu seinen Attributen gehört, macht das auch ganz plausibel. Man verwechselt aber dabei das Attribut mit der Substanz, und in Wahrheit wird es sich vielmehr so verhalten, daß Zeus über Blitz und Donner gebot, weil er der höchste Gott und der Herr des Himmels war, nicht aber war er der höchste Gott, weil er über Blitz und Donner gebot.

Es liegt unwidersprechlich vor, daß die Götter den Völkern als ethische Mächte galten, als Wesen von religiöser Bedeutung, an die sich das Bewußtsein gebunden fühlte. Der Eindruck gewaltiger Naturerscheinungen hingegen, wie das Dunkle und Geheimnißvolle, was auf der Natur ruht, konnte jedenfalls nur die Vorstellung von Naturgeistern hervorrufen, die aber in der Mythologie als bloßes Beiwerk erscheinen, und höchstens als Untergötter, noch mehr als Diener der Götter auftraten, wie bei den Hellenen die Oreaden, die Dryaden und Nymphen, bei den Germanen die Elfen, die Nixen und allerlei Kobolde. Das ist dann ähnlich,

: man die Pfeiler eines Domes mit Laubwerk und oft recht wunder-
[illegible]en Sculpturen verziert sieht, die doch nur eine Zuthat an dem ganzen
[illegible]auwerk bilden, dessen Construction nicht entfernt darauf beruht, und
[illegible]s ganz anderen Elementen erklärt werden muß.

Immer bleibt die Hauptschwierigkeit: wie zuerst die Vorstellung eines
[illegible]ottes in das menschliche Bewußtsein gekommen sei? Denn wer jemals
[illegible]nstlich darüber nachgedacht, der wird auch zugeben, daß dies eine so
[illegible]berschwengliche Vorstellung ist, daß alles Andere dagegen in nichts ver-
[illegible]schwindet, und daß sie darum auch selbst nicht aus irgend etwas Anderem
[illegible]bgeleitet werden kann. Dies fühlend, hat man daher schon von Alters
[illegible]er von einer notitia Dei insita gesprochen, als mit dem mensch-
[illegible]lichen Wesen selbst gegeben. Diese angeborene Gottesidee wäre dann eben
[illegible]er Keim, woraus die verschiedenen Religionen entsprangen. Das in-
[illegible]inctive Dichten, welches, wie wir zuvor gesehen, als Erklärungsursache
[illegible]er Mythologie angenommen war, verwandelte sich damit in einen reli-
[illegible]giösen Instinct, der so zu sagen den wahren Gott gesucht, aber auf
[illegible]em Wege dazu in die Irre gerathen, die mythologischen Gestalten pro-
[illegible]cirt hätte. Das möchte dann allerdings der wirklichen Bedeutung,
[illegible]welche die Göttergestalten für die Völker gehabt, schon einigermaßen
[illegible]ntsprechen.

Allein, woher kam wieder dieser religiöse Instinct, diese angeborene
[illegible]ottesidee? Es bleibt nichts übrig, als Gott selbst müßte diesen Instinct
[illegible]er Menschheit eingepflanzt haben. Das aber anerkannt, so stände damit
[illegible]ott in einem realen Verhältniß zu dem menschlichen Bewußtsein, er
[illegible]wirkte darauf ein, er wäre in gewissem Sinne darin gegenwärtig. Und
[illegible]amit sind wir auch wirklich zu dem gekommen, was die Religion erst
[illegible]ur Religion macht, und wodurch sich allein die Macht erklärt, als
[illegible]welche sie sich in der Geschichte erwiesen hat. Darauf kommt hier alles
[illegible]n, und wir wollen vorweg erklären: es ist zugleich der entscheidende
[illegible]unkt für die ganze positive Philosophie.

Läßt der Rationalismus die Menschen erst durch irgend welche Ver-
[illegible]nunftschlüsse zur Annahme eines göttlichen Wesens gelangen, so existirte
[illegible]och dieses göttliche Wesen für das menschliche Bewußtsein nur in Kraft
[illegible]olcher Vernunftschlüsse; ohne dieselben und vor denselben hätte es für
[illegible]ie Menschen überhaupt nichts Göttliches gegeben. Der Mensch gilt
[illegible]ann als an und für sich gottlos. So ist der Ausgangspunkt des
[illegible]ationalismus wirklich gar nichts anderes als Atheismus, und darum
[illegible]egreiflich genug, daß der Rationalismus, trotz aller seiner Bemühungen,
[illegible]ch einen Gott zu demonstriren, zuletzt auch wieder in den Atheismus
[illegible]urückfällt, wenn er sich nicht in den Pantheismus flüchtet, mit welchem

allerdings auch ein ursprüngliches Verhältniß Gottes zu dem menschlichen Bewußtsein gegeben ist, nur kein persönliches. Wir sagen aber noch mehr: der erst durch die Vernunft demonstrirte Gott wäre gar nicht der wirkliche Gott, sondern der wirkliche Gott muß schon ohne alle mein Wissen und vor allem meinen Denken in meinem Bewußtsein sein und wirken. Nicht ich habe Ihn, sondern Er hat mich, so daß ich Ihn gar nicht los werden kann, wie der Psalmist sagt: „Wo soll ich hinfliehen vor Deinem Angesicht!" Handelt es sich hingegen blos um die Vorstellung, die ich mir in meinem Denken von Gott mache, da kann ich auf sehr verschiedene Gedanken kommen, und dieselbe Vernunft, die heute sagt: es ist ein Gott, kann diesen Satz auch morgen wieder zu Falle bringen, wonach es dann überhaupt keinen Gott gäbe. Wie unhaltbar aber der Rationalismus ist, tritt durch nichts so augenfällig hervor als durch die Thatsachen der Mythologie, denn es ist unbestreitbar, daß es gerade die Urzeiten der Menschheit gewesen, in welchen die göttlichen Mächte die unbedingteste Herrschaft über das menschliche Bewußtsein hatten, und wo doch am allerwenigsten die Rede davon sein kann, daß die Menschen erst durch irgend welche Vernunftschlüsse zum Glauben an diese göttlichen Mächte gelangt gewesen seien, da vielmehr die Philosophie erst anfing, als der Götterglaube wankend wurde. Desgleichen hat auch hinterher die Philosophie sich absolut unfähig erwiesen, den Völkern eine neue Religion zu schaffen, sondern die mußte ganz von wo anders herkommen.

Dies alles sind Thatsachen, und wenn es dem Rationalismus Ernst ist, die Haltbarkeit seines Standpunktes zu erproben, so soll er nur erst versuchen, von seinem Standpunkte aus die Mythologie zu erklären. Aber wohl verstanden: die Mythologie, wie sie sich selbst giebt, nicht eine künstlich zu recht gemachte und in bloße Begriffe aufgelöste Mythologie, wobei das eigentlich zu Erklärende vorweg bei Seite geschoben wurde, wie etwa nach Weise Hegel's in seiner Religionsphilosophie. Diese Aufgabe, die Mythologie nach ihrer thatsächlichen Erscheinung zu erklären, wäre sogar eine viel entscheidendere Probe, als wenn blos eine Erklärung der christlichen Offenbarung gefordert würde. Darüber ließe sich weit leichter eine plausible Theorie ausdenken, so lange eben die Mythologie als etwas dabei Gleichgültiges ganz außer Frage bliebe. Nur würde dann auch die wirkliche Bedeutung der Offenbarung selbst verschwunden sein, so gewiß als doch die Offenbarung dazu bestimmt war, die Menschheit von dem Götterdienst zu befreien. Und wie wäre das zu verstehen, ohne zuvor zu wissen, wie es sich mit diesem Götterdienst verhielt? Das ist die unermeßliche Bedeutung der schellingschen

losophie der Mythologie, daß dadurch erst die Bahn gebrochen ist, zu einem wissenschaftlichen Verständniß des Christenthums gelangen können, was ganz unmöglich bleibt, so lange nicht zuvor die Mythologie begriffen ist.

Jetzt wieder auf die notitia Dei insita zurückkommend — ist sie Gott selbst den Menschen eingepflanzt, so kann es doch nur die Idee des wahren Gottes gewesen sein, welche dem Menschen eingepflanzt wurde. Danach aber müßte das religiöse Bewußtsein der Menschen ursprünglich Monotheismus gewesen sein. Allein wie soll daraus der in der Mythologie vorliegende Polytheismus erklärt werden? Sagt Lessing, der in seiner „Erziehung des Menschengeschlechts“ auch von solcher notitia insita ausgeht, daß es der menschlichen Vernunft zu schwer gefallen sei, die Idee eines einigen Gottes festzuhalten, und daß die Menschen um deswillen diese Gottesidee sich hinterher in Theile zerlegten, so ist vielmehr zu entgegnen, daß gerade das Festhalten an dem einigen Gott das viel Einfachere gewesen wäre, statt dessen das Zerlegen der Gottesidee in ihre Elemente als eine gar schwierige Procedur erscheinen müßte. Denn wie man sich auch das Bewußtsein in dem sogenannten Kindesalter der Menschheit denken mag, — ein analytischer Geist herrschte damals gewiß nicht. Freilich andererseits auch kein synthetischer Geist, sondern rein thetisch wird sich die Urzeit entwickelt haben. Dafür spricht alles. Doch erklärlich genug, daß ein Lessing, der trotz seiner universalen Begabung unvermeidlich ein Kind seiner Zeit blieb, und demnach wesentlich rationalistisch dachte, das wirkliche Problem gar nicht fassen konnte.

Auch war damals die Idee eines nach innerer Nothwendigkeit von Stufe zu Stufe fortschreitenden Processes, wie sich ein solcher unverkennbar in der Mythologie darstellt, überhaupt noch nicht gefaßt. Erst die neuere Naturanschauung hat darauf geführt, und den ersten principiellen Ausdruck erhielt diese Idee durch die schellingsche Naturphilosophie. Ohne diese Naturphilosophie würde auch Schelling hinterher nicht zu der Idee eines mythologischen Processes gelangt sein, den man daher um so besser verstehen wird, wenn man sich zuvor mit der Naturphilosophie bekannt gemacht hat. Freilich erschwert dies das Studium, aber da ist keine Hülfe, denn die Entstehung der Götterwelt erscheint der Form nach wirklich wie ein Naturproceß, und wie gleich zu Anfang bemerkt: mit der Religion ist ja implicite auch ein Verhältniß zur Natur gegeben, so gewiß als der religiöse Mensch auch in der Natur ein göttliches Wirken erblickt. Es greift da Alles in einander, und wie die Aufgaben der Religionsphilosophie die höchsten sind, sind sie auch die complicirtesten.

Weiter nun haben einige Theologen in der Mythologie Bruchstücke aus der alttestamentlichen Offenbarung finden, und sonach die Götter- und Heroengeschichten durch eine Entstellung der alttestamentlichen Erzählungen erklären wollen. Selbstverständlich, daß dies jedenfalls nur durch einen sehr künstlichen und historisch absolut unnachweisbaren Umbildungsproceß geschehen sein könnte. Auch hielt man sich dabei von vornherein in einem sehr beschränkten Kreise, und je mehr seitdem das mythologische Material an Umfang gewann, konnte schon um deswillen an solche abenteuerlichen Versuche nicht länger gedacht werden. Vielmehr entstand jetzt die Annahme einer von Anfang an der Menschheit gewordenen Uroffenbarung, wovon auch die mosaische Urkunde selbst nur Bruchstücke enthielte, während andere Bruchstücke, wenn zwar in entstellter Gestalt, in den verschiedenen Mythologien vorlägen. Und dem entspricht im Grunde genommen auch die Ansicht Creuzers, der zuerst die ganze Mythologie in einen inneren Zusammenhang gebracht, und sich dadurch ein unbestreitbares Verdienst um die Wissenschaft erworben hat.

Allein die wahre Lösung ist damit noch lange nicht gegeben. Denn zunächst enthält sogar die Annahme einer Uroffenbarung einen sich selbst widersprechenden Begriff, weil Offenbarung vielmehr eine vorangegangene Verdunkelung voraussetzt. Sie kann nicht das Erste gewesen sein, wie sie denn selbst im alten Testament erst als etwas später und allmählich Hervorgetretenes beschrieben wird. Zum Zweiten bliebe dann auch hier wieder die schwierige Frage: wie aus dem ursprünglichen Monotheismus der spätere Polytheismus entspringen konnte? Nahm Lessing dabei eine rationale Zerlegung der Gottesidee an, so soll nach dieser Hypothese die Ursache vielmehr in realen Vorgängen gelegen haben, nämlich in der Zertheilung der ursprünglich einigen Menschheit. Je mehr die Menschen sich von einander trennten, meint man, verschwand ihnen auch der alleinige Gott, so daß der Polytheismus gewissermaßen der auseinander gegangene Monotheismus wäre. Und in gewissem Sinne muß er das wirklich gewesen sein. Sonst würde man ja sagen müssen, daß die Götter der Heiden überhaupt gar nichts von dem wahren Gotte in sich gehabt hätten, infolge dessen also die ganze heidnische Welt geradezu eine von Gott verlassene gewesen wäre. Eine Ansicht, mit der so viele unbestreitbare Erscheinungen heidnischer Frömmigkeit ganz unvereinbar wären. Nein, auch an den Heiden hat Gott sich nicht unbezeugt gelassen, sondern was den heidnischen Göttern ihre überwältigende Macht über das menschliche Bewußtsein gab, war wirklich etwas Göttliches, nur nicht der wahre Gott als solcher, sondern so zu sagen nur nach seiner Substanz. Und das eben stimmt auch vollkommen zu den Aeußerungen des alten

[illegible]mentes, wonach die heidnischen Götter keineswegs für bloße Fictionen [illegible]sehen werden. Sie gelten als Götter, nur nicht als der wahre Gott. Soll nun also die Entstehung des Polytheismus aus der Theilung der [illegible]enschheit erklärt werden, so sehen wir uns damit offenbar zu der neuen [illegible]rage getrieben: was hat denn solche Zertheilung der Menschheit bewirkt? [illegible] anstatt, daß aus der Völkerscheidung der Polytheismus entsprungen [illegible]re, dürfte es sich in Wahrheit umgekehrt verhalten, so daß vielmehr der [illegible]ommende Polytheismus selbst die Ursache der Völkerscheidung wurde.

---

5. Die Mythologie und die Entstehung der Völker.

Hiermit hat das mythologische Problem erst seine wahre Gestalt [illegible]ommen, als das Grundproblem der Geschichte, wozu damit erst der [illegible]gang eröffnet ist. Denn erst mit dem Dasein verschiedener Völker [illegible]nnt die geschichtliche Zeit, und ging die Völkerscheidung aus dem [illegible]thologischen Proceß hervor, so beruht darauf auch die spätere Ent-[illegible]ickelung der Völker.

Wie verhält es sich nun mit den Völkern? Daß sie von jeher ge-[illegible]sen, wird niemand behaupten, denn jedenfalls hat die Menschheit einen [illegible]fang. Der Anfang der Völker aber ist wieder davon verschieden. [illegible] bekunden schon die eigenen Sagen der Völker, wonach sie selbst [illegible] einen besonderen Ursprung zuschreiben. Sie müssen also aus der [illegible]r einigen Menschheit als etwas Besonderes herausgetreten sein. Die [illegible]rage kann nur das Wie und Wodurch betreffen. Blos äußere Ur-[illegible]chen können das nicht bewirkt haben, dazu greift der Unterschied der [illegible]lker zu tief und ist zu geistig. Die principielle Ursache muß eine [illegible]nere und geistige gewesen sein, so gewiß die Sprache, als das [illegible]chtigste Merkmal eines besonderen Volksthums, etwas Geistiges ist. [illegible]leugbar wird daher auch der Ursprung der verschiedenen Sprachen [illegible]it der Völkerscheidung selbst im innigsten Zusammenhang stehen und [illegible]wissermaßen dasselbe Phänomen bilden, indem die Sprachenscheidung [illegible] der Ausdruck der Völkerscheidung war.

Die Sprachenscheidung ist es denn auch, woran die Genesis an-[illegible]üpft, durch die Erzählung von dem babylonischen Thurm. Offen-[illegible]r ist diese Erzählung mythisch, denn darin besteht überhaupt, im Unter-[illegible]hiede von dem eigentlich Geschichtlichen, das Mythische, daß, was im [illegible]ewußtsein der Menschen vorging, als ein äußeres Geschehen dargestellt [illegible]ird. Entschwindet z. B. der Gott Uranos aus dem Bewußtsein der [illegible]enschen, statt dessen Kronos die Herrschaft gewinnt, so sagt der

Mythos: Kronos habe den Uranos entmannt und dadurch ohnmächtig gemacht; und entschwindet auch Kronos aus dem Bewußtsein, so hat ihn Zeus vom Throne gestoßen. In dieser Weise entwickelt sich die ganze Göttergeschichte. Daß aber die Menschen dazu kamen, die inneren Vorgänge in ihrem Bewußtsein als ein äußeres Geschehn zu empfinden und darzustellen, darin tritt es wohl am augenfälligsten hervor, welche unbedingte Macht die Götter in der Urzeit über das Bewußtsein der Menschen geübt. Ihr Bewußtsein war mit dem herrschenden Gotte wie verwachsen, nicht ihr Selbstbewußtsein war das Principale, sondern sie besaßen ein Selbstbewußtsein nur in dem Bewußtsein ihres Gottes, welchem sie verhaftet und verfallen waren. Auch davon zeugen wieder die Sagen der Völker selbst, wonach ursprünglich nicht Könige, sondern Götter und Göttersöhne geherrscht haben. Der ekstatische Zustand des menschlichen Bewußtseins, von welchem wir früher sprachen, hat also zeitweise wirklich bestanden. Wie aber die Menschen in solchen Zustand geriethen, das hat eben die Philosophie der Mythologie zu erklären, wozu wir uns hier nur in der Einleitung befinden.

Mythisch ist demnach die Erzählung von dem babylonischen Thurm unstreitig, aber um deswillen nicht minder wahr, insofern der innere Vorgang im menschlichen Bewußtsein, d. h. jene Krisis, welche zur Völkerscheidung führte, doch wirklich stattgefunden hat. Und nicht bloß nach der jüdischen Tradition haftet an dieser Krisis der Name Babel, sondern dieser Name ist allgemein zum Symbol geistiger Verwirrung geworden. Gerade wie der Prophet Jeremias (51, 7) sagt: „Alle Völker hätten aus diesem Taumelkelch getrunken." Man hat diesem Namen die Etymologie geben wollen, wonach er die Pforte des Be oder Baal bedeute, Schelling aber erklärt ihn vielmehr onomatopoetisch, wie es auch in der Genesis geschieht, so daß er eben die geistige Verwirrung selbst bezeichne. Das kehrt dann wieder in dem lateinischen „balbutire" wie in dem deutschen „babbeln". Nicht minder, nach der so häufigen Veränderung des L in R, in dem griechischen „βάρβαρος", was in erster Linie nicht den Ausländer und Fremden, sondern den unverständlich Redenden bezeichnet, mit dem man sich nicht verständigen kann und darum erst den Fremdling. Aus demselben Grunde nennen ja die Slawen uns Deutsche „niemcy" d. h. Stumme, weil wir für sie stumm sind, da sie unsere Sprache nicht verstehen.

Die Verwirrung der Sprachen aber, von welcher die Genesis erzählt, obwohl der unmittelbarste Ausdruck der Völkerscheidung, ist doch an und für sich nur das zweite Moment des in Rede stehenden Processes, das erste Moment hingegen die innere Krisis des Bewußtseins

wir uns nun das Urbewußtsein der Menschheit als ganz in das bewußtsein versunken denken, so werden wir weiter schließen, daß die Alteration des Gottesbewußtseins war, welche zur Sprachen-ung und damit zur Völkerscheidung führte. Ohnehin ist der Zusammenhang zwischen Sprache und Religion a priori klar, Sprachbildung aus dem Inneren der Menschen heraus erfolgte, innerste Kern des menschlichen Bewußtseins ist doch das Gottes-ein. Mit vollem Rechte haben daher die Kirchenväter die Aus-des heiligen Geistes, wodurch eine momentane Spracheinheit — gemeinsames inneres Verständniß — entstand, als das um-te Babel bezeichnet. Wie denn überhaupt das Christenthum Wiederherstellung einer einigen Menschheit gerichtet ist.

---

6. Fortsetzung.

ch woher nun wieder diese Alteration des Gottesbewußtseins? daß sich dem menschlichen Bewußtsein, welches bis dahin von en Gotte — bei den Griechen Uranos — beherrscht war, sich hen eines zweiten Gottes ankündigte —, bei den Griechen Kronos. h dann, wie wenn in eine Flüssigkeit eine zersetzende Substanz , so geschah es im Bewußtsein der Menschen, daß sich ihnen) auch der erste Gott selbst veränderte, und mit der Veränderung nmittelbar auch die Verschiedenheit gegeben. Nur so lange die heit an dem ersten ursprünglichen Gott festhielt, ohne irgend Ahnung eines zweiten, war dieser erste Gott auch für alle Menschen n und selbe. Und eben dies, daß die Menschen bis dahin den und selben Gott hatten, — das hielt auch die Menschen zusammen. r die positive Kraft, wodurch die Menschheit ein einiges Ganze , welches doch ohne solche positive Kraft gar nicht zu denken wäre. daß die Menschen alle nur sich gleich gewesen wären, — diese Nichtverschiedenheit hätte als etwas blos Negatives noch lange Gemeinschaft constituirt. So sind die Sandkörner am Meere eins s andere, aber eben darum ist dieser Sand die incohärenteste , es fehlt das Bindemittel. Beruhte aber die ursprüngliche Ein-r Menschheit auf solcher positiven Kraft, wie sie mit dem gemein-Gottesbewußtsein gegeben war, so gehörte dann auch eine neue dazu, um die Einheit zu lösen, nämlich das Nahen des zweiten

Halten wir uns dabei immer gegenwärtig, — man kann es ni oft genug sagen, — wie innig verwachsen das ursprüngliche Bewußts mit seinem Gott war, so ist dann begreiflich genug, wie jetzt die Ein sich auflöste. Mit Entsetzen empfanden die Menschen das Nahen zweiten Gottes, denn es war ihnen wie eine innere Zerreißung ihr eigenen Bewußtseins. So war die Einheit der Menschheit rettung verloren, aber gerade in diesem Entsetzen schlossen die durch den Zer der ursprünglichen Einheit entstandenen Bruchtheile, jedes für sich, um so fester zusammen. Aehnlich wie man noch heute sieht, wenn Nation in Parteien zerfällt, daß sich dann oft ein um so festerer sammenhalt in den besonderen Parteien bildet, wonach jede Partei zum Fanatismus für die Durchführung ihrer besonderen Tenden kämpft, wovon die Revolutionen und Bürgerkriege genügende Beisp darbieten, noch mehr die Religionskriege. Welche Folgen mußten in jener Zeit daraus entspringen, wo das menschliche Bewußtsein so unbedingt von einem alleinigen Principe beherrscht war, wie in späte Zeit ganz unmöglich wurde!

Indem also durch den sich ankündigenden zweiten Gott auch erste Gott in jedem Bruchtheil der früher einigen Menschheit eine sondere Gestalt annahm, erhielt dadurch auch die ganze Denkweise Lebensansicht in jedem dieser Bruchtheile ein eigenthümliches Gepr und dies eben constituirte die verschiedenen Nationalitäten. Unstre haben dabei auch physische Ursachen mitgewirkt, insofern es sich um äußeren Habitus der Völker handelt, der aber nicht das Wesentliche Wie wenig insbesondere das Klima und überhaupt die Landesnatur thut, sieht man handgreiflich in dem heutigen Ungarn, wo schon einem Jahrtausend Magyaren, Slawen und Rumänen neben einan und durch einander leben, also unter gleichen äußeren Bedingungen, doch sind sie ganz verschiedene Völker geblieben. Es muß wohl ein tieferer Grund der Verschiedenheit bestehen, es müssen Ereignisse sta gefunden haben, die einen so unauslöschlichen Eindruck in den Seel der Menschen hinterließen, daß er ihr ganzes inneres Wesen umbilde worauf dann die dadurch entstandenen Eigenthümlichkeiten sich hint her vererbten. Denn das steht einmal fest: von jeher sind die Völk nicht gewesen, sondern sie entstanden erst durch Aussonderung aus ein vorher einigen Masse, und was sonst wohl könnte solche Aussonderu bewirkt haben? Daß es geistige Ursachen waren, bezeugen die Sprach deren Verschiedenheit principaliter keineswegs auf dem physischen Eleme der Lautbildung beruht, sondern auf der Begriffsbildung, wonach bei d Bezeichnung der verschiedenen Gegenstände dem einen Volke dies, de

ren jenes als das charakteristische Merkmal erschien. Und weiter n die Verschiedenheit in dem grammatischen Bau und in der syntak-en Entwickelung der Sprachen, worin sich überall eine besondere nweise der einzelnen Völker ausdrückt.

Weiter erklärt sich daraus der innere Zusammenhang in der Mytho-ie der verschiedenen Völker, so fern sie sich sonst stehen möchten. Denn m zwar seit der Völkerscheidung jedem Volke der Gott in besonderer stalt erschien, so war er doch seiner Substanz nach derselbe. Des-ichen waren die Ursachen, welche das Hervortreten eines neuen Gottes ranlaßten, und dadurch den ganzen mythologischen Proceß begründeten, einen und selben. Wäre hingegen die Mythologie nur aus der ionalen Entwickelung der einzelnen Völker entstanden, so würde ja s Volk auch nur seine eigenen Götter für wirkliche Götter gehalten n, die Götter anderer Völker aber für bloße Abgötter, was doch Allgemeinen — die Ausnahmen werden sich hinterher erklären — so ig geschah, daß vielmehr jedes Volk in den Göttern fremder Völker seinigen verwandte Wesen anschaute, und ihnen als solchen Ehr-ietung erwies. Zum deutlichsten Zeugniß davon, daß der Götter-ube aus weit über die einzelnen Nationalitäten hinausreichenden Ur-en entsprungen sein muß, von Ereignissen ausgegangen, welche nicht einzelnen Völker als solche, sondern die ganze Menschheit betroffen ten.

Daß die Wirkungen dieser Ereignisse sich sehr verschieden gestalten nten, ist selbstverständlich. Es mochten sich größere und kleinere Völker den, und das gemeinsame Volksbewußtsein konnte stärker oder schwächer , je nachdem ihr gemeinsames Gottesbewußtsein stärker oder schwächer r. Ja, das Gottesbewußtsein konnte überhaupt zerstört werden, und dies geschah, entschwand damit auch das Band aller menschlichen meinschaft, infolge dessen die Menschen unter Umständen bis zu rischer Bewußtlosigkeit herabsanken. So giebt es in Amerika Völker-ften — wenn man sie Völkerschaften nennen will —, welche nicht geringste Spur von irgend welcher Religion zeigen. Aber so haben auch gar keinen inneren Zusammenhalt. Ihre Sprache — wenn n es Sprache nennen will — verändert sich von Ort zu Ort, von tte zu Hütte, überhaupt sprechen sie kaum. Die katholischen Missio-re weigerten sich, solchen Menschen die Taufe zu ertheilen, weil sie hts Menschliches mehr in ihnen zu finden vermochten. Und doch sind Menschen. Wie konnten sie in solchen Zustand gerathen sein!?

Das ist kein Problem, sagt Schelling, für Köpfe, die nur mit ver-brauchten Gedanken zu operiren verstehen. Wie erstaunlich aber, wenn,

nach einer jetzt sehr beliebten und sich gar vornehm geberdenden Theori
gerade von solchem Zustande thierischen Stumpfsinnes die ganze mens
liche Entwickelung ausgegangen sein soll! Dann freilich ist es a
plausibel genug, von solchen Menschenexemplaren auf den Affen zur
zugehen, und von da wieder die ganze Reihe organischer Wesen hind
bis auf den Urschleim, mit welchem die Weltgeschichte anfing. Was
aber die Voraussetzung solcher Theorien, als der nackte Atheismu
Denn giebt es wirklich einen Gott, so steht er auch in einem leben
Verhältnisse zur Menschheit, er hat in ihre Geschicke eingegriffen, i
Entwickelung hat sich nie sine numine vollzogen. Das hingegen
gerade das proton pseudos, daß man die menschliche Entwickelung
blos natürlichen Elementen erklären will. So hat man sich jetzt
Betrachtung ausgegrabener Knochen und Geräthschaften eine Gesch
der Urzeit zusammenphantasirt — heißt aber exacte Forschung! —
natürlich darauf hinausläuft, daß unsere heutige Civilisation von ei
Zustande ausgegangen sein soll, dessen lebendiges Abbild uns noch he
das Leben der rohesten canibalischen Horden darböte. Nur hat m
dabei zu erklären vergessen, warum doch, während andere Völker
glücklich gewesen, sich schon vor Jahrtausenden aus solchem Zust
herausgearbeitet zu haben, jene wilden Horden vielmehr bis heute n
gemüthlich darin verharren, und gar keinen Trieb zeigen, sich darü
zu erheben. Im Gegentheil, werden ihnen von außen her Culturmit
zugeführt, so wirken die wie ein Gift auf sie, sie können nicht einm
die Nachbarschaft der Cultur vertragen. Sie sterben allmählich au
wenn man sie civilisiren will, sie können nur als Wilde leben.

Ueber solche die Menschheit entwürdigenden Vorstellungen wa
Schelling schon in seiner Jugendphilosophie weit hinausgekommen.
hat es damals auf das entschiedenste behauptet, daß die Menschheit ni
mit einem geistigen und sittlichen Nichts begonnen habe. Ex nihi
nihil fit. Die Menschheit, hat er da einmal gesagt, habe ursprüngli
den Unterricht höherer Naturen genossen. Freilich dunkle Worte, wom
sich wissenschaftlich nichts ausrichten ließ, aber durch die Philosophie d
Mythologie haben diese Worte jetzt einen sehr bestimmten und klar
Sinn gewonnen. Wahrlich, nicht ausgegrabene Knochen und Geräth
schaften, so sorgfältig man sie auch untersuchte, und überhaupt nicht d
sogenannten exacten Wissenschaften können uns den Schlüssel liefern z
den Geheimnissen der Urzeit unseres Geschlechtes, sondern die Mytho
logie liefert ihn, als das geistige Residuum jener Zeit, worau
man daher auch einigermaßen schließen kann, was in jener Ze
vorging.

Hier, wenn irgendwo, gilt eben das „principiis obsta!". Das [Pr]incip aber, von welchem jene Ansicht ausgeht, ist gar kein anderes [al]s die Ansicht, daß die Menschheit ursprünglich religionslos gewesen, [un]d sich erst hinterher — man weiß nicht wie und warum? — Vor[ste]llungen von überirdischen Wesen gebildet hätte, woraus dann allmählich [di]e verschiedenen Religionen entstanden sein sollen. Natürlich auch das [C]hristenthum nicht ausgenommen. Und, auf solchem Standpunkt, mit [v]ollem Recht nicht ausgenommen, denn wenn in den polytheistischen Reli[gi]onen wirklich nichts Uebernatürliches vorlag, so ist auch gar nicht ab[zu]sehen, wozu es wohl übernatürlicher Ereignisse bedurft hätte, um die [H]eiden von der Herrschaft ihrer falschen Götter zu befreien und zur [E]rkenntniß des wahren Gottes zu führen. Das hätten dann die Menschen [m]it ihren eigenen Kräften wohl selbst zu leisten vermocht, der Erlöser [wa]r ganz überflüssig. Was Wunder also, wenn eine von solchen Voraus[set]zungen ausgehende Denkweise endlich auch dahin kommt, ihn rund weg [fü]r überflüssig zu erklären. Ja, warum nicht überhaupt den ganzen [rel]igiösen Spuk? Ist die Religion wirklich nichts anderes als etwas [all]mählich Erdachtes, so geschieht ihr ganz recht, wenn sie allmählich [wi]eder weggedacht und durch die Kritik beseitigt wird. Es wäre sonder[ba]r, wenn die Vernunft vor ihren eigenen Producten zu Kreuze kriechen [so]llte. Wo bliebe der Fortschritt, wenn, was vor 18 Jahrhunderten [al]s höchstes Resultat menschlicher Einsicht gelten konnte, noch heute dafür [gel]ten müßte?

Darum noch einmal: principiis obsta! Und die Principien liegen [h]ier offenbar nicht im Christenthum, noch etwa im Judenthum, sondern [i]n der beiden vorausgegangenen Mythologie. Davon also hängt zuletzt [üb]erhaupt das Urtheil über das Wesen der Religion ab: wie man [ü]ber die Mythologie denkt. Und wieder bezeugt auch gerade die [M]ythologie, wie — weit entfernt, daß die Menschheit ursprünglich reli[g]ionslos gewesen — vielmehr die Religion selbst ursprünglich die [a]llein herrschende Macht war. Denn lediglich das gemeinsame Gottes[be]wußtsein hielt ursprünglich die Menschen zusammen und ihr Gott be[h]errschte ihr ganzes Leben. Da bedurfte es keiner Institutionen und [G]esetze, nichts von alledem, was wir heute Staat nennen, wie auch noch [ke]in Volk existirte. Und doch war es um deswillen durchaus kein Zu[st]and thierischer Roheit, sondern ihres Gottes voll, lebten die Menschen [i]n einer unbewußten Sittlichkeit. Und eben mit dieser Gotterfülltheit, mit dieser unbewußten Sittlichkeit, war der Fond gegeben, woraus später das mit Bewußtsein gebildete Leben der Völker entsprang.

7. Die Mythologie und die Geschichte.

Jener Zustand nun, in welchem die noch ungetheilte Menschheit von dem einen gemeinsamen Gott beherrscht wurde, bildet die absolut vorgeschichtliche Zeit. Vorgeschichtlich nicht blos in dem Sinn, daß bis dahin keine historischen Urkunden hinabreichen, so daß man nur durch Rückschlüsse aus der Mythologie zu einer Vorstellung davon gelangen kann, sondern vorgeschichtlich in dem Sinne, daß überhaupt nichts Neues geschah. Ein Tag war wie der andere, denn die Menschen waren Nomaden, und Nomaden haben für sich selbst keine Geschichte. Darum ist auch wenig daran gelegen, wie lange solcher Zustand gedauert haben mag, wie es auch niemals zu erforschen sein dürfte.

Geschichte beginnt erst, wenn sich die Dinge verändern, wenn etwas Neues geschieht. Und so erfolgte jetzt die ungeheure Veränderung, daß das gemeinsame Gottesbewußtsein zerfiel, und damit besondere Völker entstanden. Wenn die Genesis dies wie mit einem Schlage geschehen darstellt, so ist dies eben wieder mythologische Weise. Dabei deutet aber die Genesis selbst an, daß die Menschen bereits ein Vorgefühl ihrer Trennung gehabt hätten, wie die Worte besagen: „Wir werden vielleicht zerstreut in alle Länder." Es war also eine Unruhe in ihrem Bewußtsein entstanden, eine Angst vor einer drohenden Katastrophe, und davon war die Ursache, daß man das Nahen eines zweiten Gottes empfand. Von da an begann nun der eigentliche mythologische Proceß, der ohne Zweifel viele Jahrhunderte gedauert haben muß, und von welchem man eben so wenig ein bestimmtes Ende angeben kann, als sich sein Anfang chronologisch bestimmen läßt. Erst nachdem dann jedes Volk seine eigenen Götter erhalten, wurde es wirklich zu einem besonderen Volke, von welchem es inzwischen nur der Embryo gewesen. Solche Feststellung des Götterglaubens — versteht sich: seinen Grundlagen nach — ist aber nicht gleichzeitig erfolgt, daher ältere und jüngere Völker auftreten, was also besagen will, daß gewisse Theile der Menschheit sich früher von dem Ganzen abschieden und zu einem besonderen Volksbewußtsein gelangten, während andere noch lange in der substanziellen Einheit verblieben und darum erst spät auf der Bühne der Geschichte erschienen, wie die Germanen und Slawen.

Auch diese ganze Periode, in welcher den Völkern ihre Götter entstanden, ist noch *vorgeschichtlich* zu nennen, und zwar mit Rücksicht auf jedes besondere Volk, doch im Unterschiede von der oben *absolut* vorgeschichtlich genannten Zeit, nur *relativ* vorgeschichtlich. Denn wenn auch keine Urkunden über das in dieser Zeit Geschehene vorliegen, so ist

wirklich etwas sehr Großes darin geschehen. Nur waren es keine ten der Menschen, sondern die Vorgänge in ihrem Bewußtsein, ch ihnen als eine Göttergeschichte darstellten.

Endlich, mit dem Auftreten besonderer Völker beginnt die eigent- geschichtliche Zeit. Nicht blos, weil bis dahin Urkunden zurück- en, wenn sie auch nur in steinernen Denkmalen beständen, sondern weil da an menschliche Thaten geschahen, die des Andenkens werth waren.

---

8. Die Mythologie als theogonischer Proceß.

Auf einen ursprünglichen Monotheismus, sagten wir schon her, ist hinterher der Polytheismus gefolgt, — das hat sich durch e letzten Betrachtungen bestätigt. Zugleich aber ist dadurch jetzt lich geworden, was zuvor unerklärbar schien. Das nämlich: wie nn jener ursprüngliche Monotheismus sich hinterher in Polytheismus andeln konnte, was doch ganz undenkbar wäre, hätten die Menschen n von Anfang an den wahren Gott gehabt. Erklärlich wird es dadurch, daß sie wirklich von Anfang an nicht den wahren Gott n, wonach daher auch ihr Monotheismus ein blos scheinbarer war. so lange das Bewußtsein der Menschen noch so von dem ersten erfüllt war, daß es von einem möglichen zweiten Gott noch gar Ahnung hatte, war der erste Gott auch der alleinige Gott, und ern dann Monotheismus nichts weiter bedeutete, als den formalen ensatz zum Polytheismus, hätte damals Monotheismus bestanden. n nur ein relativer, insofern der zweite Gott noch nicht er- nen war, kein wahrer, gleichwie jener erste Gott nicht der wahre t selbst, sondern so zu sagen nur ein Element desselben war, worauf weiter und dritter Gott folgte, und unvermeidlich folgen mußte.

Darum werden wir in dem Hervortreten des Polytheismus nicht n ein Herabsinken der Menschheit auf einen tieferen Standpunkt er- ken, sondern es war die Erhebung zu einem höheren Standpunkt. t denn auch in der Mythologie selbst gerade erst die späteren Götter die Begründer eines edleren menschlichen Daseins dargestellt werden. gleich lag darin eine Befreiung des Bewußtseins von der erdrückenden rrschaft, welche der erste Gott über das Bewußtsein geübt, so lange es em allein angehörte. Ja, es war der Weg zu dem wahren Gotte, daß das menschliche Bewußtsein zuletzt doch gewissermaßen zu der ganzen bstanz des wahren Gottes gelangte, nur freilich nicht zu seiner gött- en Persönlichkeit, wonach er erst der wahre Gott ist. Als solchen

kannten ihn die Heiden nicht, er war ihnen der unbekannte Gott, welch sie, wie Paulus in der Apostelgeschichte sagt, unwissend Gottesdie thaten. Implicite also war in dem unbekannten Gotte der wahre u wirkliche Gott, nur nicht explicite. Die Explication erfolgte eben du die Offenbarung.

Ferner aber tritt auch gerade hiermit erst der innerste Kern mythologischen Problems hervor. Denn nicht das ist das Entscheide daß es eine Vielheit von Göttern gab, was ja die Einheit nicht üb haupt aufhob, insofern die vielen Götter einem obersten Gotte unt geordnet erschienen, so daß im Grunde genommen nur dieser oberste G den wirklichen Gott vorstellte. Ein solcher Zustand des religiösen wußtseins dürfte uns von vornherein nicht allzu befremdlich vorkomm Denn Gott wirkt immer durch Mittel, und spricht die Bibel von Eng als Gottes Dienern, so könnten sich hier die Engel zu Untergöttern steigert haben. Das hingegen ist es, was allen unseren Begriffen Gott schnurstraks widerspricht und uns geradezu als ein innerer Wi sinn erscheint, daß ein Gott durch den anderen verdrängt und gewi maßen abgesetzt wurde, wie Uranos durch Kronos, Kronos durch Z und demnach ein Gott auf den anderen folgte, ähnlich wie in Monarchien eine Dynastie auf die andere. Und gleichwohl haben Wesen, die einem solchen Schicksale unterlagen, zeitweilig als Gott golten, während uns doch selbstverständlich scheint, daß, was als G gelten soll, jedenfalls das Absolute sein muß, worüber es nichts Höh giebt, und welchem keine andere Macht beikommen kann. Wie fragen wir erstaunt, konnte ein solcher Ungedanke von sich einander drängenden Göttern je in eines Menschen Kopf kommen? Selbst erklärte Atheismus würde uns dann besser erscheinen als solcher Hohn das Wesen Gottes; der Pantheismus, selbst in seiner rohesten Ges wäre geradezu erhaben dagegen. Gewiß, so müssen wir auf dem er Anblick urtheilen. Zeigt sich aber bei näherer Betrachtung, daß nicht so zu urtheilen ist, sondern gerade die Aufeinanderfolge mehr Götter der Fortschritt zum Besseren war, so entsteht freilich die schwie Frage: wie eben das erklärbar sei? Nicht also der simultane P theismus, sondern der successive bildet den innersten Kern Problems.

Sprechen wir dabei nur von drei Göttern, so liegt wirklich Thatsache vor, daß in allen entwickelten Mythologien auch nur Hauptgötter erscheinen. Weil aber diese Götter selbst aus einem Pro hervorgingen, nahmen sie successive verschiedene Gestalten an, und einem späteren Momente sich anders darstellend als vordem, bildete je

ßt wieder eine Mehrheit von Göttergestalten. Auch erzeugten sich bei zugleich noch Nebengötter, gewissermaßen als ein Nebenproduct des Processes. Das wird man von vornherein denkbar finden, sobald an einmal den Gedanken einer Succession von Göttern erfaßt hat. olche Succession ist es nun, worauf die eigentliche Theogonie beht, und wodurch die ganze Mythologie zu einem theogonischen roceß wird, selbstverständlich als ein Proceß im menschlichen Beßtsein.

Dieser Proceß ist zunächst nach seiner subjectiven Seite zu erklären, h. wie so doch solche Vorstellungen im menschlichen Bewußtsein entehen konnten. Haben wir aber andererseits erkannt, daß die Götter ch nicht blos Wesen der Vorstellung waren, sondern wirklich etwas ttliches in sich hatten, so ist die noch tiefere Frage: wie nun so etwas eber mit unseren Begriffen von Gott vereinbart sein möchte? Diese age aber weist uns offenbar über die Mythologie selbst hinaus. Sie ß ihre Lösung anderweitig finden, sie nöthigt uns in die positive ilosophie selbst einzutreten. Denn um da eine Erklärung geben zu nen, müssen wir zuvörderst wissen: wie wir uns Gott an und für zu denken haben, was eben die höchste Aufgabe aller philosophischen culation ist.

Hiermit schließen wir diese hinleitenden Betrachtungen. Schelling t hat dabei noch von manchem Anderen gesprochen, dessen für unseren ck besser erst im Verlauf der positiven Entwickelung zu gedenken sein d. Von welcher Bedeutung aber die Erforschung der Mythologie , wird durch die vorstehenden Erörterungen genügend klar geworden sein. Hätte Schelling auch nichts weiter hinterlassen als dieses Meisterk einer gelehrt-kritischen und zugleich philosophischen Untersuchung, er rde unsterblich sein, denn dadurch ist zuerst das Verständniß der thologie eröffnet. Dabei ist diese Abhandlung zugleich in Form und rache von höchster Vollendung, was von den übrigen nachgelassenen erken nicht überall gilt, die doch hin und wieder eine letzte Ueberbeitung vermissen lassen, wie auch der Autor da hin und wieder selbst h mit dem Gedanken ringt, und, ganz gegen seine sonstige Art, sich weilen steif und schwerfällig zeigt. In jenem Werke aber ist Alles r und bestimmt, im lebendigsten Flusse fortschreitend. Daß sich darin r Gedanke immer an einem concreten Stoff entwickelt, macht diese duction zu dem vergleichsweise am leichtesten verständlichen Theil der sitiven Philosophie, zu der sie aber auch nur die Hinleitung bildet. och eine Hinleitung, die zugleich das Vorgefühl erwecken wird, daß es

die großen Fragen der Menschheit sind, über welche in der posi
Philosophie ein neues Licht angezündet wird, in welchem diese Fr
dann freilich ganz anders erscheinen, als nach den bisher gangbaren
stellungen, die damit zu knabenhaften Einfällen herabsinken. Wer
in diese Philosophie eindringen will, kann gar nichts Besseres thun,
zuvörderst jene Abhandlung dergestalt durchzustudiren, daß ihm alle d
entwickelten Gedanken in Saft und Blut übergehen.*) Schon dad
wird er sich auf einen neuen Standpunkt gehoben fühlen, wie and
seits den Muth gewinnen, hierauf auch auf noch viel schwierigere U
suchungen einzugehen, wo ein solcher Lohn in Aussicht steht. Per asp
ad astera.

*) Sie bildet die erste Hälfte des 11. Bandes der Gesammtwerke, oder
1. der zweiten Abtheilung, welche 4 Bände umfaßt, und auch abgesondert zu
ziehen ist.

Dritter Abschnitt.

Der vor- und überweltliche Gott.

Als Ausgangspunkt der Mythologie hatten wir einen relativen motheismus erkannt. Will sagen: einen Monotheismus, der es nur fern und so lange war, als sich dem menschlichen Bewußtsein noch zweiter und dritter Gott gezeigt hatte, was gleichwohl nach einer ren Nothwendigkeit geschehen mußte, und so der illusorische Charakter es Monotheismus eben dadurch offenbar wurde, daß er hinterher in theismus überging. Worin besteht nun aber der wahre Monoismus?

Das mag nach der heute herrschenden Denkweise kaum der Frage werth heinen, denn denken wir überhaupt an Gott, so versteht es sich für ganz von selbst, daß Gott nur Einer sein kann. Sogar der ftige Begriff eines höchsten Wesens — wie der Deismus zu sagen gt — würde dahin führen, da es doch nicht mehrere höchste Wesen n kann. Läge indessen die Frage wirklich so einfach, so wäre auch kein Grund, überhaupt noch von Monotheismus zu sprechen, dern statt dessen kurzweg nur Theismus zu sagen. Und so ist denn lich der Begriff des Monotheismus, welcher ursprünglich als der ndbegriff des Christenthums gegolten, selbst für die Theologen fast z verschwunden. In der Philosophie ist schon seit lange keine Rede r davon, indem man da nur noch von Theismus, Pantheismus oder eismus spricht, wie wenn Monotheismus überhaupt kein eigenthümer Begriff wäre. Was aber wirklich darin liegt, und wie viel darin gt, hat erst Schelling wieder zum Bewußtsein gebracht.

Es ist ja klar, daß das erste Gebot:

> „Ich bin der Herr dein Gott, du sollst nicht andere Götter haben neben mir,“

ne reale Bedeutung nur durch den Gegensatz zu dem heidnischen Polyeismus erhielt, welcher für unser heutiges Bewußtsein ganz außer age steht. Allein in dem Begriff des Monotheismus liegt noch etwas z Anderes, als blos das Ausschließen anderer Götter, wonach Gott

so zu sagen nur nach außen hin der Einzige wäre, sondern die Einzigk
Gottes bezieht sich noch mehr auf sein eigenes inneres Wesen. U
welchen Sinn kann sie da haben?

Sollte sie nichts weiter bedeuten als das todte Eins, so ist je
Ding, an und für sich selbst betrachtet, ein solches Eins. Es wäre
leerste Gedankenbestimmung und so viel als nichts damit gesagt. D
bedeutungsvolle lebendige Einheit hingegen setzt selbst eine Mehrh
voraus, die sie in sich vereinigt und wodurch sie sich erst als Ein
bewährt. Soll also Monotheismus noch etwas anderes besagen a
blos Theismus, so muß Gott in sich selbst eine Mehrheit sein, die
wissermaßen seine Substanz bildet, und nur nach seiner Gotthe
(quatenus Deus est) wäre er der Eine, hingegen außer seiner Go
heit gedacht, wäre er Mehrere. „Posita pluralitate asserit
unitas“, sagt Schelling, der zuweilen sich lateinisch auszudrücken lie
wo dadurch größere Bestimmtheit oder Kürze erreicht wird. Ist es d
der dreieinige Gott, welcher die Kernlehre des Christenthums bil
und — um das hier vorweg zu bemerken, obgleich wir von der chr
lichen Dreieinigkeit noch weit entfernt sind, — so ist es eben
Mysterium, in welchem zugleich auch der Schlüssel zum Verständniß
mythologischen Processes zu suchen ist. Denn soviel ist jedenfalls e
leuchtend, daß mit dem dreieinigen Gott zugleich die Einheit und
Mehrheit gesetzt ist, und damit auch ein Unterschied von Gott als sol
und Gott blos nach seiner Substanz gedacht. Ein Unterschied, der a
in der Sprache des neuen Testaments dadurch zum Ausdruck kom
daß im ersteren Falle ὁ θεος steht, im anderen nur θεος. Desglei
spricht das alte Testament von den Elohim und von Jehovah, w
nur als Jehovah ist Gott der Gott als solcher, nicht als Elohim.

Ist demnach der wahre lebendige Gott der dreieinige Gott, so si
die Mächte, die so zu sagen die Substanz Gottes constituiren, auch sel
nur in dieser Einheit wahrhaft göttlich. Träten sie hingegen aus dies
Einheit heraus, so würden sie zwar nicht rundweg aufhören etw
Göttliches zu sein, aber sie würden nicht mehr die wahre Gottheit co
stituiren. Und nun haben wir uns ja früher schon überzeugt, daß
sich mit den Göttern der Heiden gerade so verhalten haben muß, d
allerdings etwas Göttliches in ihnen lag und wirkte, nur daß es ni
die Mächte des wahren Gottes waren.

1. Vorbemerkungen über die Erkennbarkeit Gottes.

„Dies nun, was hier zuvörderst blos behauptet wird, auch begreif- zu machen, ist jetzt die Aufgabe. Um deswillen aber werden wir t umhin können, uns in das Wesen Gottes zu versenken, worin doch ein die Möglichkeit begründet sein muß, daß die göttlichen Mächte im wußtsein der Menschen aus der Einheit, wonach sie allein wahrhaft tlich sind, heraustreten und so für das Bewußtsein zu Göttern rden konnten. Diese Möglichkeit unbegriffen, bliebe andrerseits auch Möglichkeit einer göttlichen Offenbarung unbegriffen, da wir schon her gesehen, wie untrennbar beides zusammenhängt. Denn wozu be- rfte es überhaupt einer Offenbarung, hätten die Menschen von Anfang den wahren Gott gekannt?

Wohl mag es Vielen als ein überkühnes, die menschliche Erkennt- kraft übersteigendes Wagniß erscheinen, in die Geheimnisse des gött- en Wesens eindringen zu wollen, wer aber so urtheilt, der müßte erichtig behaupten, daß auf dem ganzen religiösen Gebiete keine ende Erkenntniß möglich sei. Oder was bliebe mir da noch zu ver- en, wenn ich nicht vor Allem einen Begriff davon erlangen könnte: e ich mir Gott selbst zu denken habe? Möchte man dagegen enden: das religiöse Gebiet sei eben kein Gebiet des Wissens dern des Glaubens, so bestreiten wir selbst nicht, daß allerdings weg Glaube dazu gehört, der sich Niemandem eindemonstriren läßt, er etwas so Freies ist, daß er selbst den logischen Zwang aus- ießt. Nicht zwar, weil der Glaube an und für sich unlogisch re, sondern weil er über das blos Logische hinausgeht. Den Glauben s in allen Ehren, aber das heißt ihn eben ehren, daß man sich den halt seines Glaubens begreiflich zu machen sucht, so schwierig auch Aufgabe wäre.

Freilich wird dies nicht Jedermanns Sache sein, sondern für alle Diejenigen, die sich noch im unbefangenen reflexionslosen Glauben be- den, wird dazu gar kein Bedürfniß vorliegen. Für diese ist über- upt die Philosophie nicht bestimmt, die sich nur an solche wendet, die hr oder weniger vom Zweifel ergriffen sind. In solcher Lage be- den sich aber heut zu Tage alle Diejenigen, welche die Ideen der genannten modernen Cultur in sich aufgenommen haben, da diese Ideen n überlieferten religiösen Vorstellungen allermeist schnurstraks zu wider- rechen scheinen, und zum Theil auch wirklich ganz unvereinbar damit d. Alle Diejenigen also, die schon lange nicht recht mehr wissen, was von dem Einen oder von dem Anderen halten sollen, und denen doch

der innere Widerspruch auf die Dauer unleidlich wird, — die m[illegible] sich an die Philosophie wenden, damit sie ihnen aus dem Dilem[illegible] heraushelfe. So gewiß es aber die allerhöchsten Angelegenheiten [illegible] menschlichen Geistes sind, worum es sich hier handelt, so wird auch [illegible] eine Philosophie helfen können, die in die allertiefsten Tiefen einzudring[illegible] strebt, und sich davon nicht durch die Behauptung abschrecken läßt, [illegible] diese Dinge von vornherein über die menschliche Fassungskraft hina[illegible] gingen. Wie weit das menschliche Denken reicht, kann sich nur [illegible] den thatsächlichen Versuch zeigen. Man kann seine Grenzen nicht a pri[illegible] bestimmen, es wäre ein innerer Widerspruch, denn wer sie bestimmen [illegible] können glaubte, müßte doch selbst schon über diese Grenzen hinaus [illegible] blickt haben, weil die Grenze eben nur Grenze ist zwischen einem Diess[illegible] und einem Jenseits. Das ist klar. Darum zuvörderst Muth gefa[illegible] denn hier gilt recht eigentlich das „sapere aude!" Doch nicht bl[illegible] Muth gehört dazu, sondern es gehört auch die Sehnsucht dazu, etw[illegible] von Gott und göttlichen Dingen begreifen zu wollen. Wem nichts dar[illegible] gelegen ist, wie viel oder wenig Grund seine Vorstellungen von G[illegible] und göttlichen Dingen haben möchten, so lange er sich nur in sein[illegible] bürgerlichen Geschäften zurecht zu finden weiß, — für einen solchen [illegible] wiederum die Philosophie nicht bestimmt, die schon nach ihrem Nam[illegible] die Liebe zur Weisheit voraussetzt. Was wäre aber Weisheit, we[illegible] sie gerade das am meisten Erkennenswerthe bei Seite ließe? Und [illegible] am meisten Erkennenswerthe ist doch ohne Zweifel das Göttliche. A[illegible] ist es das nicht blos um seiner selbst willen, sondern weil es zugle[illegible] die letzte Grundlage für die Erkenntniß der weltlichen Dinge bildet, [illegible] ihrer Existenz nach doch nur von Gott herrühren können, so daß sel[illegible] für die Welterkenntniß kein sicherer Boden zu finden ist, außer [illegible] müssen über die Welt hinausgehen bis zu Gott. Wie also die Sch[illegible] sagt: „Die Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang", so w[illegible] ja wohl der Fortschritt der Weisheit in der Erkenntniß des He[illegible] bestehen.

Wäre von Gott und göttlichen Dingen überall nichts zu erkenn[illegible] — was bedeutete dann selbst die Offenbarung? Sie muß uns w[illegible] etwas gelehrt haben. Daß aber zugleich gesagt ist: „Unser Wissen bl[illegible] Stückwerk", widerspricht dem keineswegs, so gewiß als die Offenbaru[illegible] selbst sich nicht dafür ausgiebt, alle Geheimnisse offenbar gemacht [illegible] haben, sondern sie selbst läßt Geheimnisse bestehen, welche Geheimn[illegible] bleiben werden und sollen bis ans Ende der Tage. Wie würde a[illegible] der Philosoph, selbst wenn er den ganzen Inhalt der Offenbarung [illegible] sich aufgenommen, sich jemals einbilden dürfen, das Geheimniß des gö[illegible]

...en Lebens bis in seine letzten Tiefen ergründet zu haben. Nein, so ...t es nicht gemeint, sondern wenn wir da hinein schauen, so ist es doch ...mer nur wie in einen unermeßlichen Abgrund. Insofern hat es mit ...n Schranken menschlicher Erkenntniß seine volle Richtigkeit. Aber es ...t doch schon etwas, und gewiß ein Großes, wenn wir eine Anleitung ...u erhalten, in diesen Abgrund überhaupt hineinschauen zu können, ...as bekanntlich die kantische Philosophie ganz ausschloß. Haben wir ...un hineingeschaut, so wird uns damit zugleich ein Licht aufgehen über ...s Wesen der Welt, die doch selbst aus diesem Abgrund hervorgegangen ...in muß. Ein Licht, in welchem freilich diese Welt viel anders er...scheinen wird, als sie Denjenigen erscheint, welche nie über die Welt ...hinausblickten, sondern die Welt aus der Welt selbst erklären zu können ...meinen, obgleich sie nicht einmal zu sagen vermögen, was doch Kraft ...d Stoff an und für sich selbst sei, wovor, als vor einem Letzten, sie ...ie die Ochsen am Berge stehen.

---

2. Uebergang zur Gottesidee.

Anders nun, als in dem Sinne eines Strebens nach möglichster ...kenntniß, hat es Schelling mit seiner Gotteslehre, worum es sich ...r zunächst handelt, selbst nicht gemeint. Hat er gewiß das Wesen ...ttes tiefer erfaßt, als je ein Philosoph vor ihm, so hat er um des...len auch das Gefühl, damit vor einer unergründlichen Tiefe zu stehen. ...o wenig vermeint er Alles erkannt zu haben, daß vielmehr nach seiner ...sdrücklichen Erklärung eben dies zu dem wesentlichen Charakter der ...sitiven Philosophie gehört, niemals als ein für immer fertiges System ...ftreten zu können. Im auffallendsten Unterschiede von Hegel, der, ...f den schulmäßigen und schulmeisterlichen Abschluß seines Systemes ...chend, sich eines Wissens rühmte, für welches überhaupt nichts Un...erforschliches mehr wäre. Nicht sowohl ein Philosoph als ein voll...deter Sophos wäre er folglich gewesen, indessen gerade diese Ein...bildung ihn zum Sophisten machte.

Auch hat dann jenes Wesen der positiven Philosophie, als eines ...cht abgeschlossenen, sondern im stetigen Weiterstreben begriffenen Wissens, ...ch in Schelling's eigner Entwickelung bewährt. Und zwar am meisten ...rade in dem, was den speculativen Kern seiner Gotteslehre bildet, ...d. h. die Lehre von den drei Mächten des göttlichen Wesens, wovon ...udimente sich deutlich schon in den ersten Anfängen seines Philosophirens ...chweisen lassen. Später zu der eigentlichen positiven Philosophie

gelangt, hat er diese Lehre immer von neuem zu entwickeln versuch[t,]
zwar in den Hauptresultaten übereinstimmend, aber doch in erheblich ver-
schiedenen Wendungen. Zum ersten Male geschah dies in der Fragmen[t]
gebliebenen Schrift „Die Weltalter", die, von 1815 datirend, noch a[m]
meisten sich an die früher besprochene Schrift über die Freiheit anschlie[ßt.]
In diesen Weltaltern stellt sich die positive Philosophie gewissermaß[en]
nur erst als Embryo dar, noch an die Nabelschnur theosophischer u[nd]
naturphilosophischer Ansichten gebunden. Trotz einer Fülle tiefer u[nd]
schöner Gedanken, wie trotz ihrer sprachlichen Reize, ist darum diese Sch[rift]
doch die bei weitem unvollkommenste seiner späteren Arbeiten. Die Au[f-]
gabe überwältigte ihn noch, er kam darin noch zu keinem festen Gedank[en-]
gang. Dennoch aber waren damit die ersten Anfänge der Philosop[hie]
der Offenbarung gewonnen, wie in der fast gleichzeitigen Abhandlu[ng]
„Ueber die Gottheiten von Samothrake" die ersten Anfänge de[r]
Philosophie der Mythologie vorliegen. Als er dann dahin gelangt wa[r,]
die positive Philosophie als ein Ganzes zu entwickeln, hat er jene Leh[re]
von den Mächten des göttlichen Wesens — die Potenzenlehre — no[ch]
mehrere Male von neuem in Angriff genommen. Noch in seinem letz[ten]
Lebensjahre unternahm er eine neue Entwickelung derselben, in die [er]
zugleich die metaphysischen Grundgedanken früherer Philosophen hinei[n-]
wob, so daß man dadurch in die innersten Geheimnisse der Speculati[on]
eingeführt wird, indem sich eine Verkettung der Gedanken zeigt, vo[n]
Pythagoras bis Kant. Es ist dies so zu sagen die esoterische Geschich[te]
der Philosophie, in Vergleich wozu, was sonst als Geschichte der Philo-
sophie gilt, dann eben nur als die exoterische Geschichte erscheint.

Ueber diese Arbeit ist er dann im achtzigsten Lebensjahre dahin ge-
storben, ehe er derselben noch die letzte Vollendung geben konnte. Nirgend[s]
aber zeigen sich darin Spuren von Altersschwäche. Im Gegentheil, j[e]
mehr sein Denken sich vertieft, spricht er bestimmter als je zuvor, un[d]
sogar im Ausdruck oft mit einer jugendlichen Lebhaftigkeit. Seine Ent-
wickelung war noch immer im Fortschreiten gewesen, denn indem er mi[t]
den zunehmenden Jahren all sein Denken nur um so mehr auf da[s]
Ueberirdische richtete, gewann sein Geist dadurch die Spannkraft, da[ß]
ihm die natürlichen Wirkungen des Alters nichts anhaben konnten. Auc[h]
darin wäre er, wie in manchem Anderen, dem Plato vergleichbar, welche[r,]
nachdem er das 81. Jahr vollendet, schreibend vom Tode überrasc[ht]
wurde, oder nach anderen Nachrichten bei einem Hochzeitsfest und i[m]
84. Jahre.

Man verzeihe diese Vorbemerkungen, welche immerhin dazu diene[n]
dürften, dem geneigten Leser ein Vorgefühl davon zu geben, von welche[r]

scheidenden Wichtigkeit die Ideenentwickelung sein möchte, an welche
ir demnächst heranzutreten haben. Als der speculative Kern der ganzen
sitiven Philosophie, wird sie dann freilich auch das am allerschwersten
t Verstehende sein. Schelling selbst sagt, daß die dahin gehörigen Er-
klärungen, nach ihrer letzten Tiefe, nur für Wenige faßlich sein könnten.
lein sie ganz bei Seite zu lassen, ist doch wiederum unmöglich, weil
as Verständniß des ganzen Systems davon abhängt, wozu die Potenzen-
hre den Schlüssel bildet. So können wir nicht umhin, die Haupt-
momente dieser Lehre darzulegen, wenn wir gleich die Sache nicht ganz in
erselben Weise behandeln werden, als sie Schelling behandelt. Denn
ist sie nur für die Eingeweihten und erscheint als eine esoterische Lehre,
ährend wir hingegen darauf ausgehen, dieses Esoterische so weit als
öglich exoterisch zu machen.

Darum werden wir principaliter von dem Standpunkt des reflectiren-
en Bewußtseins ausgehen müssen, den wir allein als den allgemeinen
raussetzen dürfen, um uns erst durch die Reflexion selbst zu specula-
ven Begriffen hinleiten zu lassen. Gleichwohl wird manches, was
ei zu sagen ist, noch immer schwer verständlich erscheinen. Allein der
er wird es mit dem Vertrauen aufnehmen müssen, daß, was ihm zu-
chst dunkel bleiben oder sogar als bedeutungslos vorkommen möchte,
ch den Fortgang der Entwickelung faßlicher werden, und hinterher
als so folgenreich erweisen wird, daß er sich am Ende selbst über-
cht davon fühlen dürfte, welch ein Licht ihm dadurch aufgegangen ist.

---

3. Fortsetzung.

Mag man jetzt die Sache zunächst so auffassen, als werde hier
r eine Hypothese aufgestellt. Aehnlich wie der Naturforscher
ypothesen macht, die an und für sich nicht erweislich sind, sondern sich
r durch den Erfolg bewähren, indem dadurch erklärlich wird, was bis
hin unerklärlich blieb. Nun aber wird doch die Hypothese immer im
erhältniß zu der Größe des dadurch zu Erklärenden stehen müssen, wie
z. B. die kopernikanische Hypothese, von woher die neuere Astronomie
datirt, gewiß eine viel kühnere und großartigere Conception erforderte,
als etwa die Hypothese des Luftdrucks. Von welcher Weite und Tiefe
wird folglich eine Hypothese sein müssen, wobei es sich nicht blos um
die Erklärung des ganzen natürlichen Universums handelt, sondern zu-
gleich um die ganze Menschengeschichte, und insbesondere — als den
iefsten Kern derselben — um den ganzen religiösen Proceß, wovon

unstreitig alle menschliche Entwickelung ausgegangen ist! Wie nun mi
der Religion ein Verhältniß des Menschen und der Welt zu Gott gese
ist, so wird die Aufgabe sein, die innere Möglichkeit von alle dem a
in dem Wesen Gottes liegend darzustellen. Eine göttliche Hypothe
werden wir also machen müssen, d. h. uns das Wesen und Wirk
Gottes derart construiren, daß dadurch ersichtlich wird, wie es infol
dessen zur Welt und zur Menschengeschichte, wie insbesondere zu de
religiösen Proceß kommen konnte. Und zeigt sich dann hinterher, da
dadurch wirklich erklärlich wird, was bisher unerklärlich geblieben,
wird diese göttliche Hypothese wenigstens eben so gut sein, als etwa d
kopernikanische Hypothese oder die Luftdruckshypothese.

Um uns aber das göttliche Wesen zu construiren, werden wir ni
anders als schrittweise verfahren können, indem wir gewissermaßen da
göttliche Wesen in seine Elemente zerlegen, um dann so zu sagen Go
selbst vor unseren Augen entstehen zu lassen. Man erschrecke dav
nicht, wie wenn das wohl gar ein frevelhaftes Unternehmen wäre, –
es geht einmal nicht anders. Auch thun sogar die Theologen ganz da
selbe, wenn sie von den Eigenschaften Gottes sprechen, und diese je
einzeln für sich betrachten. Offenbar liegt darin eine Analyse des gö
lichen Wesens, denn der wahre und wirkliche Gott ist doch nur der, de
alle diese Eigenschaften nicht erst eine nach der andern empfängt, sonde
sie alle zumal besitzt und von Ewigkeit her besaß. Allein in solch
Weise können wir sie nicht denkend betrachten, weil wir nicht im Schau
leben, sondern all unser Erkennen ein vermitteltes ist, welches vo
einem zum anderen geht, so daß sich auch darin bestätigt: „All uns
Wissen bleibt Stückwerk", indem wir sogar von Gott, welcher die Voll
endung selbst ist, doch nur bruchstückweise zu reden vermögen. Lasse
wir also gewissermaßen Gott aus den Elementen seines Wesens ent
stehen, so ist nicht entfernt die Meinung, daß Er wirklich erst daraus
als aus seiner Grundlage, hervorginge. Sondern, wie wir schon frühe
gesagt: das ist eben das Ueberschwängliche Gottes, daß seine Existen
ihrer eigenen Möglichkeit zuvorkommt, während alles Andere, was nic
Gott ist, zuvörderst erst möglich sein mußte, ehe es zur Existenz ge
langen konnte, und eben dadurch zur Existenz gelangt, daß es aus seine
Elementen, als aus seiner bloßen Möglichkeit, hervorgeht. Aber diese
Ueberschwängliche, rein als solches, ist nur für die in Gott versunken
Andacht, es läßt sich wissenschaftlich nichts daraus ableiten.

Nun aber scheint es, — was hülfen dann alle unsere Constructionen
wenn wir doch zugleich selbst sagen müßten, daß Gott wirklich nicht s
entstehe, als wir ihn entstehen lassen? Wären also unsere Constructione

m Wesen Gottes nicht entsprechend, so wäre auch alle das, was wir
hierher daraus ableiten, nicht aus dem Wesen Gottes abgeleitet, worauf
ch alles ankam. Allein das Nichtentsprechende betrifft hier nur die
Form der Darstellung, nicht den Inhalt. Vielmehr müssen wir be-
haupten, daß allerdings in Gott selbst ein Entstehen stattfindet, nur kein
Entstehen aus irgend etwas außer Gott, und kein zeitliches Entstehen,
sondern ein Entstehen aus ihm selbst und in ewiger Weise. Ein solches
muß schlechterdings gedacht werden, sonst wäre in Gott keine Bewegung,
kein Leben. Er wäre nichts weiter als das todte Eine und ewig sich
selbst Gleiche, wobei unbegreiflich bliebe, wie jemals daraus eine Welt
entspringen sollte. Der christliche Gott insbesondere ist im eminenten
Sinne der *lebendige Gott*, und wird folglich voll innerer Bewegung
sein müssen. Keine Bewegung aber ohne *Anfang*, *Mitte* und *Ende*.
Und wenn nun Gott die Vollkommenheit selbst ist, — gehört nicht gerade
zur Vollkommenheit das zu seinem Ende Gekommensein? Wie wir ja
auch das *Vollkommene* zugleich als das *Vollendete* bezeichnen.
Nicht also das gehört zur Vollkommenheit Gottes, daß sein Wesen weder
Anfang noch Ende kennt, sondern daß sein Anfang selbst keinen Anfang
hat, wie sein Ende kein Ende, — das ist es, worin seine *Ewigkeit*
besteht. Anfangend zu sein, hat er diesen Anfang seines Seins auch
schon zur Vergangenheit gemacht, — denn seine Existenz kommt ihrer
reinen Möglichkeit zuvor, — und zu seinem Ende gelangend, wird ihm
das Ende wieder zum Anfang.

Erst das allein führt zu einem positiven Begriff der *Ewigkeit*, daß
er ewig in sich selbst anfängt und in sich selbst endet, während die ge-
wöhnliche Erklärung, als einer Zeit ohne Anfang und ohne Ende, nur
die unendliche Leerheit ergäbe, worin entfernt nicht das Ueberschwäng-
liche liegen könnte, mit der uns doch die Vorstellung der Ewigkeit erfüllt.
Wäre die Ewigkeit wirklich nichts weiter als die anfangs- und endlose
Zeit, so wäre ja wohl ihr allein entsprechendes Symbol die *gerade*
Linie, welche offenbar kein Princip des Endes noch des Anfangs in sich
hat, sondern nach beiden Seiten in's Grenzenlose hinweist. Statt dessen
aber ist es vielmehr die *Kreislinie*, welche allgemein als Symbol
der Ewigkeit gilt. Und das ist sie eben deshalb, weil sie nicht nur das
in sich selbst Gleiche, sondern zugleich das in sich selbst Beschlossene ist,
in jedem Punkte zugleich Anfang und Ende, so daß der Anfang nicht
anfängt, wie das Ende nicht endet.

Und fragen wir weiter: wie wäre doch Bewegung in dem göttlichen
Wesen zu denken, wenn es nicht in sich selbst *Unterschiede* enthielte?
In der reinen Einheit liegt kein Princip der Bewegung. So haben

wir denn auch schon früher (in der Schrift über die Freiheit) den Unte
schied in Gott erkannt, wonach Er existirt und zugleich den Gru
seiner Existenz als seine ewige Natur in sich hat. Und aus diese
Grunde, der in Gott ist, ohne doch Gott selbst zu sein, erklärte sich u
damals die Schöpfung nebst Allem, was außer Gott ist. Wie aber die
Grund wesentlich als der dunkle Grund bestimmt war, so konnte a
Schelling von der daraus entspringenden Entwickelung selbst nur in ei
halbvisionären Weise sprechen. Er besaß darin noch kein Mittel zu b
stimmten Erklärungen über Ursprung und Wesen der Welt, wie i
besondere auch der Thatsachen, die in der Mythologie und in der Offe
barung vorliegen. Um ihm die Mittel dazu zu bieten, dazu mußte die
dunkle Grund, der ihm die Mutter aller Dinge war, sich selbst e
expliciren, es mußte Licht hineinkommen. Oder mit anderen Wort
gesagt: die Substanz dieses dunklen Grundes wurde gewissermaßen ei
Analyse unterworfen, und so die Elemente des Seins daraus extrahi
Erst dadurch kam in Schelling's Denken die Klarheit und Bestimmth
daß sich nun jene in Rede stehende göttliche Hypothese entwerfen li
woraus sich uns dann alles Andere erklären soll, was außer Gott ist

---

4. Das Sein und das Ueberseiende.

Doch ehe wir diese Hypothese entwickeln, müssen wir zuvor n
einem Einwand entgegentreten, der sonst möglicherweise unserer gan
Deduction den Boden entziehen könnte. Man werde darüber nur ni
ungeduldig, daß wir uns noch immer in bloßen Vorbemerkungen erge
anstatt flugs mit der Sache selbst herauszurücken. Wir thun das m
gutem Bedacht. Möchte es doch selbst, wo es sich um viel geringe
Dinge handelte, kaum gerathen sein — wie man zu sagen pflegt —,
mit der Thür i'ns Haus zu fallen, geschweige denn, wo es sich um ei
Theorie handelt, welche zu begründen und klar zu stellen, selbst eine
Schelling erst durch die Geistesarbeit eines Menschenalters gelang. Da
muß wohl gar vieles zu bedenken sein.

Der vorgedachte mögliche Einwand aber möchte in der That nieder
schlagend erscheinen. Denn offenbar könnte man ja sagen: die in Aus
sicht gestellte Hypothese wäre von vornherein hinfällig, weil sie selb
schon auf einer petitio principii beruhe: nämlich daß es überhaup
einen Gott gäbe. Existirt kein Gott, so ist es auch nichts mit de
göttlichen Hypothese. Das ist unbestreitbar. Wir dürfen aber diese
möglichen Einwand um so weniger ignoriren, als es zur Zeit doch wirkli

steht, daß eben die Leugnung Gottes zur herrschenden Denkweise geworden. Denn zwar, die sich ausdrücklich und rundweg vom Gottesglauben losgesagt, deren sind vergleichsweise noch immer Wenige, implicite aber ist die ganze moderne Bildung von der Gottesleugnung durchdrungen, so gewiß als, was dabei noch als Gott gilt, nur noch das Schattenbild des lebendigen Gottes ist, wenn nicht geradezu eine Satyre auf seinen heiligen Namen, wie z. B. der hegelsche absolute Geist, der erst durch die Philosophie zu seiner eigenen Vollendung kommt. Allbekannt ist es, wie insbesondere die exacten Wissenschaften es sich geradezu zur Ehrensache machen, des lieben Gottes nicht weiter mehr zu bedürfen. Die Rechts- und Staatswissenschaft ferner, wie desgleichen die Geschichts- und Sprachwissenschaft, gerathen mehr und mehr auf denselben Weg. So nun aus der Natur wie aus der Menschenwelt hinausgewiesen, wo Er nichts mehr zu schaffen noch zu sagen haben soll, mag der liebe Gott wohl noch immer jenseits der Wolken thronen, aber ein solcher Gott, der nichts mehr zu schaffen noch zu sagen hat, der ist eben nicht Gott. Darauf also ist jetzt wirklich der Zug der herrschenden Denkweise gerichtet: Gott wenigstens aus dem wissenschaftlichen Denken überhaupt zu eliminiren. Und wenn dem nun so ist, so wird auch uns nichts anderes übrig bleiben, als diese Denkweise vorläufig zu acceptiren. Daher werden wir am Ende am besten thun, gerade von dem Atheismus selbst auszugehen, und vorderst zu sehen, ob und wie wir darüber hinauskommen können, damit dann unsere Hypothese selbst erst Boden gewinne.

Gut denn, es giebt keinen Gott mehr, aber was giebt es dann überhaupt noch? Oder genauer gesagt: was ist dann noch das wahrhaft Seiende? Die Welt, wie sie vor unseren Augen liegt, bietet uns nur einen ununterbrochenen Wechsel von Formen und Gestalten, und so müssen wir wohl irgend etwas annehmen, was in diesem Wechsel das Beharrende ist, was allen Dingen zum Grunde liegt und ihre eigentliche Substanz bildet, d. i. quod substat, und was also, als die Substanz der Welt, schon nicht mehr die unmittelbar erscheinende Welt selbst ist. Noch wunderbarer ferner, als mit der äußeren Welt, steht es mit dem Bewußtsein, oder dem menschlichen Ich. Das gerade versuchte zwar der kühne Fichte zu dem zu machen, quod substat, und damit zur Schöpferquelle alles anderen Daseins, allein er selbst erkannte hinterher die Unmöglichkeit damit auszukommen, wie wir seines Ortes gesehen. Auch liegt es wohl schon in dem Namen des Bewußtseins, als eines sich wissenden Seins, und so zu sagen eines aus Wissen und Sein zusammengesetzten Wesens, daß es selbst nicht das Ursprüngliche sein kann, sondern selbst schon eine Voraussetzung in einem Sein hat. Gegenüber

den endlichen und veränderlichen Dingen, als dem blos relativen Sei
werden wir also schlechterdings ein absolutes Sein annehmen müssen
Ein Sein, welches ist, weil es ist, da es kein prius haben kann, au
welchem es selbst hervorginge. Noch auch ein prius für unser Denken
sondern selbst allem Denken und aller Vernunft vorausgehend, — da
unvordenkliche Sein, wie Schelling gern sagt. Kurz, irgend ein
Absolutes müssen wir annehmen. Darin stimmen zuletzt alle philo
sophischen Systeme überein, indeß der Unterschied dann nur darin beste
als was sie das Absolute bestimmen, oder in wie fern es ihnen al
erkennbar gilt, indem bekanntlich Kant eine positive Erkennbarkeit de
Absoluten leugnete. Auch ist die Vorstellung eines Absoluten wohl sch
dem allgemeinen Bewußtsein geläufig geworden, nachdem die deutsch
Philosophie seit zwei Menschenaltern so viel davon gesprochen.

Ein solches absolutes Sein nun ist freilich noch lange nicht Gott
Umgekehrt aber dürfen wir behaupten, wenn ein Gott ist, so wird E
jedenfalls das absolute Sein sein müssen, d. h. es wird zu seinem Wesen
gehören, daß Er für alles Andere, was nicht Gott ist, das absolute
prius bildet, so daß, was in allen Dingen das wahrhaft Seiende ist,
auch selbst irgendwie göttlich sein muß; ungöttlich nur, was das Be-
dingte, Veränderliche und Vergängliche an ihnen ist.

Immerhin mag dieser Gedanken Manchem pantheistisch klingen, we
sich aber darüber ereifern wollte, als wäre damit das göttliche Wesen
herabgesetzt, den bitten wir uns doch zu sagen: wie er sich denn sonst die
göttliche Allgegenwart und Allmacht begreiflich machen will. Soll
etwa Gott überall als Beobachter dastehen, oder alle Dinge an unsicht-
baren Fäden halten, um sie nach seinem Willen zu regieren? Nein,
Gott ist allgegenwärtig, weil er wirklich in allen Dingen ist, nur frei-
lich nicht nach seinem göttlichen Selbst, quatenus Deus est. Wie
das zu denken sei, bleibt hier vorläufig außer Frage, aber irgendwie
muß Er darin sein. Und weil Er darin ist, ist Er auch aller Dinge
mächtig. Und ferner noch, was hieße es wohl, wenn doch nach biblischer
Anschauung in der ganzen Natur ein Abglanz göttlicher Herrlichkeit zu
erblicken ist? Oder was ist Abglanz als eine Transmutation des
Glanzes? Sagt weiter der Apostel: „In Gott leben, weben und
sind wir", und lebt also in gewisser Weise der Mensch in Gott, so
lebt wieder in dem Menschen in gewisser Weise die ganze Natur, und
folglich lebt sie dann implicite zugleich in Gott. Und so wird umgekehrt
auch Gott implicite in der Natur sein. Nein, die Bibel lehrt kein so
äußerliches Verhältniß Gottes zur Natur, wie theologischer Mißverstand
behaupten will, und wogegen die christliche Mystik, noch mehr die

ie, von jeher protestirt hat. Und enthält die Mystik und
ie nicht wirklich tiefe Wahrheiten? Das Unzulängliche ist nur,
dabei das Bewußtsein des Unterschiedes zwischen Gott und dem
n wie der Natur verdunkelt. Denn zur Wahrheit gehört beides,
ß Gott wirklich das absolute Sein und damit das All=Eine
noch vielmehr der All=Eine. Und als der All=Eine, d. h. nach
göttlichen Selbst, ist Er von dem All absolut verschieden, der
supermundane Gott. Auch wäre ja sonst kein göttliches Selbst=
:in zu denken, wenn nicht in Gott ein Princip wäre, welches
Sein aber kein Wissen ist, und im Unterschiede von welchem
r sich selbst weiß, als der Er ist?
ıs Sein, nun als das All=Eine, scheint zwar ein gar einfacher,
:iger Gedanke zu sein, wie viel aber für Denjenigen, der sich
ersenkt, wirklich darin liegt, darüber brauchen wir nur Goethe zu
dessen Weltansicht unverkennbar zum Pantheismus neigte:

„Kein Wesen kann zu nichts zerfallen!
Das Ewige regt sich fort in allem,
Am Sein erhalte dich beglückt!
Das Sein ist ewig, denn Gesetze
Bewahren die lebendigen Schätze,
Aus welchen sich das All geschmückt."

gehört auch dies goethesche Wort hierher:

„Was wär' ein Gott, der nur von außen stieße,
Im Kreis das All am Finger laufen ließe!
Ihm ziemt's, die Welt im Innren zu bewegen,
Natur in Sich, Sich in Natur zu hegen,
So daß, was in Ihm lebt und webt und ist,
Nie Seine Kraft, nie Seinen Geist vermißt."

ber auch Schelling sagt von seinem Standpunkte aus:

„Daß bei Gott allein das Sein und daher alles Sein nur das Sein
ist, diesen Gedanken läßt sich weder die Vernunft noch das Gefühl rauben.
der Gedanke, dem allein alle Herzen schlagen. Selbst die starre leblose
phie des Spinoza verdankt jene Gewalt, die sie von jeher auf die Gemüther,
ar nicht auf die seichtesten, sondern gerade auf die religiösen, ausgeübt hat,
e Gewalt verdankt sie ganz und allein jenem Grundgedanken, der in ihr
ich noch findet."

Das unverständige Geschrei aber gegen Alles, was irgendwie pan=
ch zu klingen scheint, fährt er dann fort, entspringe wohl nur aus
Gefühl des Unvermögens, den Pantheismus überwinden zu können.
wirklich überwunden wird er gewiß nicht dadurch, daß man ihn von
erein bei Seite zu schieben sucht, — er ist die allerälteste Philosophie

gewesen, und in verschiedenen Gestalten immer wieder aufgetaucht, daß er wohl auf einer inneren Nothwendigkeit des Denkens beruh muß, — sondern nur dadurch wird er wirklich zu überwinden sein, d man ihn zuvörderst in sich aufnimmt, um ihn von innen heraus etwas Höherem zu entwickeln. Und erst dadurch gelangt man im voll Sinne des Wortes zum Monotheismus, daß man über de Pantheismus wie über dem Theismus — der, weil er den Pantheism nur als Gegensatz kennt, eben deswegen substanzlos bleibt, — das höh Dritte erfaßt.

Hiernach zum Pantheismus zurückkehrend, werden wir die Unzul lichkeit desselben am besten erkennen, wenn wir uns an Spinoza hal als Denjenigen, der ihm in neuerer Zeit den rückhaltlosesten Ausdr gegeben, und dafür allgemein bekannt ist. Sehen wir also, wie w er kommt.

Das absolute Sein, oder die absolute Substanz, von welcher ausgeht, und welche sein Gott ist, heißt eben deshalb Substanz, weil dem endlichen bedingten Sein zu Grunde liegt, quia substat. Al wie entspringt nun aus dem absoluten Sein das bedingte und rel Sein? Das ist dann die schwierige Frage, und das eben kann Spi wirklich nicht begreiflich machen. Sagt er: es geschehe nach dersel Nothwendigkeit, wie aus der Idee des Dreiecks alle die Eigenscha folgen, welche die Geometrie an dem Dreieck nachweist, so ist dies nur eine bloße Behauptung, sondern die Behauptung selbst widersp dem Sinn der Aufgabe, nämlich das bedingte, endliche und veränder Sein zu erklären. Denn was aus der Idee des Dreiecks folgt, folgt selbst ewig daraus, und bleibt immer ein und dasselbe. Auch h wir gelegentlich schon weiter zuvor gesehen, wie zwischen der Idee Dreiecks und seinen Eigenschaften ein blos logischer Zusammenhang st findet und von einem wirklichen Hervorgehen da überhaupt keine R sein kann. So ist mit jener Behauptung nicht nur das endliche bedingte Sein nicht erklärt, sondern Alles, was irgendwie ist, müß dann selbst ewig und unveränderlich sein.

Mit einem bloßen absoluten Sein ist folglich schlechterdings ni auszukommen, weil dabei, kurz gesagt, die Endlichkeit unerklärbar blei Denn zu erklären ist die Endlichkeit der Dinge nur dadurch, daß sie zu sagen aus dem absoluten Sein herausgetreten oder gesetzt wäre Allein wodurch könnte das geschehen? Es scheint wohl, daß dazu etwas über dem Sein gehört, welches die Macht über dasselbe ist. A solche Macht über das Sein, kann doch nicht selbst erst aus dem Se entspringen. Sie wird vielmehr dem Sein selbst vorausgehen müsse

das, was eben so vor als über dem Sein ist. Kurz gesagt: Ueberseiende gehört dazu.

---

5. Allgemeine Bemerkungen über Transscendenz.

Halten wir hier einen Augenblick an, um zunächst über diesen, muthmaßlich Vielen neu und sonderbar klingenden, Ausdruck des „Ueberseienden" einiges zu bemerken, was zugleich von allgemeinem Interesse sein dürfte. Denn dieses „über" in dem Ueberseienden ist nun überhaupt der einfachste Ausdruck davon, daß wir uns von der Immanenz zur Transscendenz hingetrieben sehen. Zu einem absoluten Jenseits, von welchem wir gar nicht anders sprechen können, als indem wir die Begriffe, die uns aus der Weltbetrachtung entsprungen sind, so zu sagen selbst transscendiren lassen. Denn eben weil die Welt nicht aus sich selbst zu erklären ist, so ruft sie jeder auf die Welt gerichteten Forschung doch zuletzt noch ein „plus ultra!" zu, und das „non plus ultra" ist erst Gott. Als solches aber ist Gott dann nicht blos das höchste Wesen, wie man so oft sagen hört, sondern er ist das Ueberwesen. Und wie er überwesentlich (superessentialis) ist, so ist er auch übersubstanziell (supersubstantialis) und nicht blos der schlechthin Existirende, sondern als existirend zugleich superexistens. Ebenso, wenn wir von Gottes Persönlichkeit sprechen, so kann er auch nicht blos persönlich sein, sondern er muß zugleich überpersönlich sein, — wie wäre er sonst der dreieinige Gott? Einen ähnlichen Sinn hat es, daß man nicht sowohl von Gottes Macht als vielmehr von seiner Allmacht spricht, worunter doch nicht blos die Summe aller Macht zu verstehen ist, sondern zugleich die Quelle aller Macht, die somit wohl selbst noch etwas mehr sein muß als bloße Macht, so daß wir auch hier wieder zu jenem „über" kommen. Und dasselbe gilt von den anderen Eigenschaften, die wir Gott zuschreiben.

Ohne Zweifel liegt in solchem Hinaustreiben der Begriffe über ihre empirische Bedeutung eine große Schwierigkeit. Man könnte sogar auf die Meinung gerathen, als höre damit alle denkende Erkenntniß auf und bliebe nur noch ein Spiel mit Worten übrig. Wer aber wirklich so meinen sollte, den verweisen wir auf das Beispiel der Mathematik, die doch allgemein als eine reine Vernunftwissenschaft, und überhaupt als die allersicherste gar keinen Zweifel gestattende Wissenschaft angesehen wird. Gleichwohl kommt darin vieles vor, was mit diesem Transscendiren der empirischen Begriffe in das Ueberempirische die unverkenn-

barste Analogie hat. Nämlich überhaupt die sogenannten transscendenten Größen, d. h. die keine abgeschlossene Entwickelung gestatte sondern über jede mögliche Entwickelung hinausweisen, und wobei m es doch vor Augen sieht, wie das Endliche in das Unendliche überge Und nicht nur das, sondern es giebt selbst verschiedene Grade o Potenzen des Unendlichen, wonach das Unendliche der ersten Potenz ge das der zweiten Potenz selbst wieder zur verschwindenden Größe wi Das scheint ja gegen alle Vernunft zu gehen, daß etwas noch unend Mal größer sein soll, als ein anderes Unendliche. Aber der Mat matiker nimmt nicht den geringsten Anstoß daran, sondern operirt solchen Größen mit vollkommenster Sicherheit. Und eben weil die höh Mathematik sich ganz vorzugsweise mit solchen Größen beschäftigt, ist nicht unpassend die Analysis infinitorum genannt. Ferner giebt bekanntlich auch irrationale Größen, und endlich sogar imaginä oder unmögliche Größen, die trotz ihrer inneren Unmöglichkeit denn da sind, und sogar eine sehr wichtige Rolle spielen.

So sonderbare Dinge liegen also in dieser reinen Vernunftwiss schaft vor, und wer darüber ein wenig nachdenken will, der, meine müßte dadurch wohl zu der Ueberzeugung gelangen, daß die tr scendenten Begriffe der Metaphysik doch keine leeren Hirngespinste möchten. Ist die Mathematik schon von Alters her als eine Vor zur Philosophie angesehen, so dürfte dies von der heutigen Analy welche die Alten noch nicht kannten, selbst in noch höherem Grade gel wie denn andererseits auch die Thatsache vorliegt, daß es zwei Ph sophen waren, Cartesius und Leibnitz, von welchen die wichtigsten Gr lagen der heutigen Analysis herrühren. Und in gewissem Sinne ist die Philosophie selbst, wie insbesondere die Metaphysik, erst recht Analysis infinitorum zu nennen, indem sie gerade alle diejenigen Fra behandelt, welche über die Empirie hinausgehen, und dem Empirisc gegenüber ein Unendliches enthalten. Ein Unendliches, welches zwar Empirische durchwirkt, und durch welches das Empirische selbst erst ist, zu dessen Begreifbarkeit aber schlechterdings nothwendig ist, daß die empirischen Begriffe transscendiren lassen.

Es geht nicht anders. Das aber einmal anerkannt, wird zul auch die menschliche Vernunft nicht umhin können, selbst zu transsce diren, um das Uebervernünftige in sich aufnehmen zu können, we es sich doch wirklich mit der Welt so verhalten sollte, daß zu ihrer E klärung nicht nur die blos empirischen Begriffe, sondern auch die rei Vernunftbegriffe, sich noch als unzulänglich erwiesen. Denn mit d reinen Vernunftbegriffen bleiben wir noch ebenso in der Sphäre d

manenz, wie mit dem bloßen absoluten Sein, während das Ueber-
nde auch zugleich das Uebervernünftige ist. Das Uebervernünftige
n — um dies hier noch einmal zu erklären, da man wohl gerade an
sem Ausdruck den größten Anstoß nehmen möchte, weil er in der
at dem Rationalismus gegen den Strich geht, — das Uebervernünftige
sagt nicht etwa, daß es überhaupt nicht von der menschlichen Vernunft
faßt werden könnte, — in welchem Falle ja auch nicht davon zu reden
re, — sondern es besagt: daß es sich nicht aus der Vernunft ab-
iten, nicht a priori deduciren läßt, sondern nur a posteriori von der
rnunft aufgenommen werden kann, nachdem es sich ihr dargeboten,
d unter der Bedingung, daß sich das Denken dergestalt in sich zu-
mmennimmt, daß es sich über die Region bloßer Vernunftbegriffe, in
e es bisher gebannt war, hinauszuschwingen vermag.

6. Das Sein und seine Gestalten.

Das war bis jetzt unser Resultat. Indem wir uns den Atheis-
us als Ausgangspunkt gefallen ließen, zeigte sich, daß man doch
nigstens ein absolutes Sein annehmen muß, wenn man nicht bei einem
ßen Raisoniren stehen bleiben, sondern zu einer totalen Weltansicht
ngen will. Und mit der Annahme eines absoluten Seins hebt der
eismus sich schon selbst auf, indem er vielmehr in den Pantheismus
rgeht. Allein auch das absolute Sein konnte uns nicht befriedigen,
trieb uns weiter zu dem, was vor und über dem Sein ist. Und
mit sind wir auch schon wieder über den Pantheismus hinausgekommen,
n was vor und über dem Sein ist, das Ueberseiende, ist als solches
n dem bloßen Sein absolut verschieden. Wir sind damit dem wirk-
en Gott schon um vieles näher gekommen. Das wird sich zeigen,
m wir zuvor erst noch das Sein näher betrachtet haben werden.

Es ist aber dabei stets im Auge zu halten, daß das Sein, von
chem wir hier sprechen, durchaus das absolute Sein ist, d. h., was
allem Seien das allein wahrhaft Seiende ist, und was eben für
Pantheismus als Gott gilt. Daran wollen wir insbesondere alle
jenigen erinnert haben, die mehr oder weniger von der hegelschen
losophie inficirt sein möchten. Denn auch Hegel beginnt ja mit dem
n, wie er es aber auffaßt, so ist es nicht das Sein an und für sich
st, sondern nur das Sein, was von einem Anderen ausgesagt wird,
t das substanzielle sondern blos prädicative Sein, welches
n allem Möglichen ausgesagt werden kann, von den geringsten Dingen

wie von dem lieben Gott, und selbst von dem rein Sinnlosen, welch doch auch ein gewisses Sein zukommt, nämlich eben sinnlos zu sei Dieses blos prädicative Sein muß dann freilich als die allerleerste G dankenbestimmung gelten. Es bedeutet wirklich, wie Hegel sagt, so vi als das Nichts, und indem er also das Sein in das Nichts übergehen lä kommt er dadurch zum Werden, von da zum Dasein, und von dies zu dem Etwas und dem Anderen. Nun denn, was muß ihm w das Sein gewesen sein, wenn doch das Etwas und das Andere — a gewiß Begriffe aus dem Gebiete der endlichsten Endlichkeit — wenn i dies sogar als etwas Höheres gilt als das Sein? Genug, das hegelsc Sein ist das gänzlich Inhaltslose. Und was Wunder, daß er, v solcher Leerheit ausgehend, auch überall nur zu einer Reihe von leer Prädicamenten gelangt, die nur zum Klugschwätzen gut sind, ohne zu einer wirklichen Einsicht zu verhelfen.

Das Sein muß aber wohl noch einen ganz anderen Sinn habe als es bei Hegel hat. Sonst bliebe unbegreiflich, wie im Alterthu eine ganze Philosophenschule — die Eleaten — sich ausschließlich m dem Sein beschäftigen konnte, und warum hingegen Plato sich so v Mühe gegeben, zu zeigen: wie nicht blos das Sein sei, sondern in g wisser Weise auch das Nichtsein. Da hätte er wohl nur eine Stu bei Hegel zu hören gebraucht, um alsobald einzusehen, auf welche Fu täten er gerathen sei. Und Shakespeare hätte es sich auch erspar können, in der tiefsinnigsten seiner Dichtungen, die ein gut Stück v Lebensphilosophie enthält, dem Helden der Tragödie die bekannten Wo in den Mund zu legen: „Sein oder nicht sein, das ist hier die Frage." Denn das Sein wie bei Hegel betrachtet, wonach es selbst ein rei Nichts ist, wäre das überhaupt keiner Frage werth.

Darum noch einmal: unser Sein ist das absolute Sein, auß welchem überhaupt nichts ist, und welches nicht von einem Anderen au gesagt wird, sondern das Seiende selbst ist. Darum könnten w auch statt das „Sein" das „Seiende" sagen, was dann substantivis gesprochen wäre, unser Sein aber ist wesentlich zugleich auch im ve balen Sinne aufzufassen. Da es also beides zugleich, offenbar aber d verbale Ausdruck der prägnantere ist, der implicite zugleich d substantivischen in sich schließt, werden wir den verbalen Ausdruck be behalten, wo wir von dem Sein überhaupt reden, daneben aber den su stantivischen Ausdruck anwenden zur Bezeichnung der verschiedenen Elemen oder Gestalten des Seins, zu denen wir jetzt übergehen.

Waren wir nämlich schon zu der Erkenntniß gelangt, daß noch etw vor und über dem Sein sein müsse, — was wird denn das sein, w

was vor dem Sein ist? Es wird zwar noch nicht wirklich sein, aber
doch sein können, weil es doch selbst die Voraussetzung für das Sein
ist. Zuerst hätten wir demnach das sein Könnende. Dies ist uns
der Anfang alles Anfangs, den wir darum um so sorgfältiger in's Auge
fassen müssen. Denn dieses sein Könnende wird uns noch in den ver=
schiedensten Gestalten entgegentreten, und insbesondere hängt die ganze
Schellingsche Metaphysik davon ab. Das darf auch gar nicht Wunder
nehmen, da doch selbst nach der ehemaligen Schulphilosophie der Kern
der Metaphysik die Ontologie war, d. h. die Lehre vom Sein. Und
Schelling's metaphysische Entdeckungen bestehen eben darin, daß er so
zu sagen das Sein in seine Elemente zerlegt hat.

Nun also das sein Könnende — wie werden wir uns das zu
denken haben? Gewiß als eine Art von Willen, wenn es anders
wahr ist, was wir schon in der Schrift über die Freiheit hörten:
„Wille ist das Ursein." Er ist das Princip aller Bewegung, aller
Kraft, und alles wirklich Existirende bewährt sich doch nur durch die
Kraft, womit es Widerstand leistet. Wie schön daher, daß in unserer
Sprache die Worte: Wille, Welle, Quelle, Walten, Walten und Gewalt
so ähnlich klingen, obwohl damit keineswegs gesagt sein soll, daß sie auch
etymologisch aus derselben Wurzel stammten. Allein dieser Anklang ist
nicht zu leugnen, und das Phonetische der Sprache bedeutet doch auch
etwas. Es wirkt unmittelbar auf das Gefühl, während der etymolo=
gische Zusammenhang sich oft dem allgemeinen Verständniß ganz ent=
zieht und sich nur dem Sprachgelehrten kundgiebt. Genug, das sein
Könnende ist Wille, aber es ist der an sich haltende noch nicht
wollende Wille. Denn wenn es wollte, -- was könnte es anderes
wollen als zu sein, womit es aber aufhörte, das blos sein Könnende
zu sein.

Erinnern wir uns hier weiter daran, was wir früher über den
Unterschied des οὐκ ὄν und μη ὄν gesagt. Das sein Könnende ist kein
οὐκ ὄν, wonach es überhaupt nicht wäre, es ist nur nicht als seiend,
sondern blos als sein könnend. Damit also zugleich seiend und nicht
seiend, ist es ein zweideutiges Wesen, eine natura anceps, wie Schelling
sagt. Wir können es auch das Mögliche nennen, doch wohl verstanden,
die Möglichkeit nicht etwa als bloßes Prädicat gedacht, sondern als die
Möglichkeit an und für sich selbst, die Urmöglichkeit. Wird das
Mögliche wirklich, so hat es sich total verändert, denn es hat als
solche Möglichkeit aufgehört. Nun aber steht das sein Könnende gewisser=
maßen immer auf dem Sprunge, in's Sein überzugehen. Es ist für sich
allein nicht festzuhalten. Und doch muß es als die Voraussetzung

alles Seins bleiben, denn ohne das sein Könnende wäre überhaup
kein Sein.

Damit sehen wir uns zu einem zweiten Elemente des Seins, od
zu einer zweiten Gestalt desselben, hingetrieben. Zu dem rein Sei
den, d. h., welches eben nichts weiter als seiend ist, im Sein sich sel
aufgiebt. Auch das wird wieder als ein Wille zu denken sein, aber
Gegenstück zu dem nicht wollenden Willen — wie wir das s
Könnende bestimmten — wird es vielmehr ein wollender Wille s
und sogar nichts anderes als eben das lautere Wollen. Darum
selbstloser nicht sich wollender Wille, statt dessen das erste Elem
wenn es überhaupt wollte, eben nur sich wollen könnte, da ni
weiter da wäre. War nun das erste Element ein bloßes Können o
Sein, so ist das zweite ein bloßes Sein ohne Können, weswegen es
das rein Seiende genannt wurde.

Zu dem vollen Sein gehört aber auch das Können, gerade wie
dem vollen Willen auch die Freiheit des Nichtwollens gehört, d. h.
der Wille an sich halten kann. Der volle Begriff des Seins erfor
daher noch ein drittes Element, als das Sein, welches im Sein
Können bewahrt, wie im Können seiend ist. Das ist das an und
sich Seiende, oder das bei sich Seiende, welches sich im Sein ni
verliert, wie hingegen das rein Seiende, sondern darin seine Selb
heit bewahrt.

---

7. Erläuterungen.

Machen wir auch hier wieder eine Pause in unserer Entwickelun
Denn unvermeidlich, daß die vorstehende Analyse des Seins, wie in
besondere die Wendungen und Ausdrücke, deren wir uns dabei bedie
den Meisten gar sonderbar und kaum verständlich vorkommen werd
Man vergesse aber nicht, daß wir uns einstweilen in der Ontologi
befinden, d. h. in der Lehre vom Sein, dessen verschiedene Gestalten e
darin zu untersuchen sind. Kam Schelling infolge dessen zu Begriff
denen die herkömmlichen Ausdrücke nicht entsprachen, so mußte er s
wohl neue bilden, wie insbesondere: das sein Könnende, das re
Seiende und das bei sich Seiende. Das ist die licentia phil
sophica, deren sich alle Philosophen bedient, und oft in viel weitere
Umfang als Schelling, der Sprachkünsteleien durchaus nicht liebt.

Wer aber dennoch an jenen Ausdrücken Anstoß nähme, den ve
weisen wir jetzt auf die folgenden Worte aus dem zweiten Th
des Faust:

„Bist du beschränkt, daß neues Wort dich stört?
Willst du nur hören, was du schon gehört?
Dich störe nichts, wie es auch weiter klinge."

te, die Mephisto spricht, als er den Faust zu den „Müttern"
n heißt. Gewiß auch eine höchst wunderliche Sache, und deren hier
ähnung zu thun nicht unpassend sein dürfte. Denn wenn wir auch
entfernt der Meinung sind, daß unter den Müttern unsere Ele-
te des Seins zu verstehen seien, — wie wir uns überhaupt gern
eiden, nicht erklären zu können, was der Dichter sich eigentlich dabei
cht, — so viel leuchtet doch ein, daß es jedenfalls metaphysische
nheiten sein müssen, die, obwohl im Hintergrund der Erscheinung
end, doch selbst die Quelle der Erscheinung sind. Es mag hier
he begegnet sein, was gerade nur den größten Dichtern begegnet,
nämlich ihr Geist sie über die Grenzen aller Poesie hinaustreibt
em nur im reinen Denken Erfaßbaren, worüber sie dann wie
Eingebung sprechen, fast orakelhaft, doch nicht ohne tiefen Sinn.
Kein Philosoph vermöchte das Wesen der Metaphysik treffender
zeichnen, als wie hier der Weg zu den Müttern beschrieben wird.
lich:

„Kein Weg! In's Unbetretene,
Nicht zu Betretende,"

wir weiter hören:

„Versinke denn! Ich könnt auch sagen: Steige,
's ist einerlei. Entfliehe dem Entstandenen!"

ahr, das wäre das classische Motto zum Eingang in die Metaphysik:

„Entfliehe dem Entstandenen!"

das gerade ist die Vorbedingung der Erkenntniß, wo es sich um
handelt, was allem Entstehen vorausging.

Um aber hiernach den geneigten Leser um so eher zu der Ueber-
ng zu bringen, daß es bei dem Sein allerdings gar vielerlei zu
len giebt, und daß demnach auch die obige Analyse, die ihm auf
ersten Anblick als ein leeres Gedankenspiel erscheinen könnte, wohl
i tiefen Sinn haben möchte, lassen wir jetzt noch einige Neben-
rkungen folgen.

In gewissem Sinne nämlich entsprechen unsere drei Elemente des
s den drei Zeiten: Vergangenheit, Gegenwart und Zu-
ft. Denn das sein Könnende ist in dem wirklichen Sein zur
gangenheit geworden, das rein Seiende hingegen erscheint als reine
nwart, der das Können fehlt, da sie sich nicht halten, noch Zukunft

werden kann, während hingegen die Zukunft so Gegenwart als Ve
gangenheit werden kann, und als Zukunft schon jetzt ist, wonach sie offe
bar als das dritte und höchste Element der Zeit gelten muß. Un
so entspricht sie dem bei sich Seienden. Nun aber ist doch da
Sein, von welchem wir hier reden, das absolute Sein, un
somit zugleich das Ewige, und die Ewigkeit gewiß der Inbegriff all
Zeiten.

Auch darauf dürfen wir dann hinweisen, daß unser deutsches Ze
wort „sein" aus verschiedenen Stämmen zusammengesetzt erscheint, inde
das alte Zeitwort „wesen" im Präsens verloren ging und sich nur
Präteritum erhielt, während das als Futurum gebrauchte „werde
wieder ein besonderes selbständiges Verbum ist. Aehnlich verhält es si
mit dem Verbum „sein" in den slawischen Sprachen, wie nicht mi
im Lateinischen. Im Griechischen desgleichen geht es unregelmäßig
ist defect. Gewiß eine sehr beachtenswerthe Thatsache, daß gerade di
Verbum, welches, wie man meinen möchte, den allereinfachsten und a
gemeinsten Begriff ausdrückt, und um deswillen auch am regelmäßigs
gehen müßte, vielmehr ein so complicirtes und capriziöses Wesen
sein scheint.

Dazu noch eine andere sprachliche Merkwürdigkeit, auf wel
Schelling selbst hinweist. Nämlich daß im Arabischen die Copula „i
durch ein Verbum ausgedrückt wird, welches vielmehr unserem deutsch
„können" entspricht, daher dann das Prädicat nicht im Nominati
sondern im Accusativ steht. Also z. B. statt „homo est sapiens" s
der Araber vielmehr „homo est sapientem", indem ihm das e
zu einem potest wird, gerade wie wenn dabei gedacht würd
der Mensch ist des Weisesein̄s mächtig, er besitzt es. Wird hier al
das Subject angeschaut als die Macht über das Prädicat, so geschi
ganz das Gegentheil in den slawischen Sprachen, wo zwar die Copul
„ist" an und für sich denselben Sinn hat, wie im Deutschen und Late
nischen, wird aber das Prädicat durch ein Substantivum gebildet,
steht es trotzdem nicht im Nominativ, sondern im ablativus instr
menti, welcher in der slawischen Grammatik schlechtweg instrumentali
heißt, indem daneben noch ein besonderer Ortscasus besteht. Also z.
„dieser Mann ist ein Kaufmann", wird nicht übersetzt wie „est me
cator", sondern „est mercatore". Welche Anschauung liegt dem z
Grunde? Offenbar keine andere, als daß der Mann erst durch da
Kaufmannsein, durch seinen Stand und Gewerbe, zu dem werde, wa
er ist. Das Prädicat erschiene demnach als die Macht über das Subjec
während wir im Arabischen das Umgekehrte sahen.

Auf dem ersten Anblick mag uns wohl beides als sinnlos er-
scheinen, wir wissen es ja nicht anderes, als daß das Prädicat im
Nominativ steht. In der Sprache der Völker ist aber nichts Sinnloses,
es waltet eine instinctive Weisheit darin, und hier zeigt sich eben, was
in dem Verhältniß von Subject und Prädicat, welche beide durch das
copulative Sein verbunden sind, verborgen liegt. Denn allerdings gehört
zum Sein zu allererst ein Können, d. i. als Sein können. Wer etwas
ist, der kann das sein, was er ist. Ist aber das sein Können in das
wirkliche Sein übergegangen, so ist damit das freie Können verschwunden,
denn Derjenige, welcher etwas geworden ist, wie z. B. Kaufmann, nun
auch an dieses Sein und durch dasselbe gebunden ist, wonach also das
Prädicat sich vielmehr als die Macht über das Subject erweist, wie
andererseits doch das Subject die Macht über das Prädicat ist. Bleibt
nun in allen denjenigen Sprachen, welche das Prädicat im Nominativ
haben, diese Zweideutigkeit des copulativen Sein verhüllt, so wird eben
durch jene sprachlichen Eigenthümlichkeiten offenbar, welcher innere Gegen-
satz in diesem Sein steckt.

Jedenfalls muß uns das als eine neue Aufforderung gelten, uns
das Sein um so sorgfältiger zu betrachten. Denn wie es der Anfang
des Anfangs ist, so müssen wohl die verschiedenen Bestimmungen des
Seins von den weitreichendsten Folgen sein. Nicht blos die Begriffe
par excellence werden es sein, sondern, obwohl nur im reinen Denken
faßbar, um deswillen doch das Allerwesenhafteste, was es überhaupt
gibt. Aehnlich wie in der Physik Schwere, Licht und Magnetismus
sich nicht mit Händen zu greifen, aber um deswillen doch nicht blos
etwas Reelles sind, sondern sogar etwas weit mehr Reelles als die ein-
zelnen Körper. Sie bilden die eigentlichen universalia der Physik, dem
gegenüber dann aber die Elemente des Seins vielmehr als die uni-
versalissima zu bezeichnen wären. Nur daß diese universalissima
überhaupt nicht in die Erfahrung eintreten, sondern im Hintergrund
der Erscheinung bleiben. Gerade wie das, was Kant das Ding an
sich nannte, und wovon nun die Elemente des Seins selbst wider
den Hintergrund bilden. Denn sie waren schon, noch ehe nur an Dinge
gedacht war.

---

8. Fortsetzung.

Weiter ist es wohl noch einer besonderen Betrachtung werth, wie
die Analyse des Seins in Schelling's Geiste selbst entstand. Denn
auch hier wieder zeigt sich, daß die ersten Rudimente davon bis zu dem

Anfang seines Philosophirens zurückreichen, als ihm das von Fichte auf-
gestellte Princip der Ichheit zum Ausgangspunkt diente. Noch mehr
bei den verschiedenen Weisen, wie Schelling später die Elemente des
Seins zu deduciren versuchte, kam er zuletzt gerade wieder dahin, daß
er dabei von dem Gegensatz zwischen Subject und Object ausging.

Unter diesem Gesichtspunkt ist dann das sein Könnende das
Sein als reine Subjectivität, und auch darum gerade das erst
Denkbare, das primum cogitabile, weil vor dem Subject über-
nichts zu denken ist. Reine Subjectivität ist aber das sein Könne-
um deswillen, weil es von dem Sein selbst noch frei, noch nicht m
dem Sein behaftet ist. Gerade wie der Wille sich in lauterer Frei-
befindet, so lange er noch nicht gewollt, sich noch nicht entschieden hat.
Hat er sich hingegen entschieden, so ist er auch gebunden. Allein a
damit wird er objectiv, gegenständlich, und so ist nun das rein Seiend-
d. i. die zweite Gestalt des Seins, als das objective Sein anzuseh-
welches im Sein sich selbst verliert, weil es keine Subjectivität me-
hat, kein Können. Ferner aber, wie im Ich das Subject zugleich da
Object, das Object zugleich das Subject, und eben durch diese Identi-
erst das Ich ist, so ist die dritte Gestalt des Seins, die wir frü-
das Beisichsein genannt, das Sein als Subject-Object.

Schelling selbst nennt nun diese drei Elemente oder Gestalten d
Seins, die Potenzen. Warum er sie so nennt, und in wie fern
wirklich Potenzen sind, wird sich erst weiterhin zeigen. Hier woll-
wir nur noch bemerken, wie er sich dabei zugleich einer schematischen Be-
zeichnung bedient, die selbstverständlich an und für sich nichts zur Er-
kenntniß hilft, wohl aber zur Abkürzung des Ausdrucks, und immer
als ein compelle für die Aufmerksamkeit gelten kann. Das Sein näm-
lich überhaupt durch A bezeichnet, bezeichnet er die erste Gestalt desselb-
durch $-$ A, die zweite durch $+$ A, die dritte durch $\pm$ A, so daß hie-
nach das volle explicirte Sein als

$$- A + A \pm A$$

zu bezeichnen wäre. Es mag dabei auffallen, daß so der Anfang vo
Allem, welchen doch offenbar das erste Element oder das sein Könnende
bildet, als negativ charakterisirt ist. Dieses Negative deutet hier ab
auf das noch nicht sein, weil das Sein dem blos sein Könnende
noch mangelt, so daß in diesem offenbar eine Privation liegt. Un
darum bildet es auch gerade den ersten Anfang, der allerdings die real
Möglichkeit von allem anderen enthalten, aber doch an und für sich da
noch Unbefriedigte und Unbefriedigende sein muß, weil sonst i

.. selbst kein innerer Trieb der Entwickelung läge, noch für das Denken .. Anlaß zum Weitergehen gegeben wäre. Dies also anerkannt, ist im ..gensatz dazu die zweite Gestalt des Seins, oder das rein Seiende, .. vollem Recht durch das Pluszeichen als schlechthin positiv charakteri..rt, aber damit wäre kein Anfang möglich. Endlich die Bezeichnung der ..ritten Gestalt des Seins, oder des Beisichseienden, ergiebt sich daraus ..z von selbst. Man sieht also, wie diese Bezeichnungen allerdings .. guten Sinn haben und auf welche Tiefe sie hindeuten. Schelling ..tte solche Bezeichnungen schon in seiner Identitätsphilosophie angewandt, .. daß selbst darin wieder ein Zusammenhang seiner späteren positiven ..hilosophie mit seiner früheren blos rationalen Philosophie hervortritt.

Worin liegt denn aber der radicale Unterschied? Darin liegt er, ..ß er jetzt von dem Sein zu dem Ueberseienden gelangte. Ver..ichen wir nun seines Ortes die frühere schellingsche Denkweise mit ..r goetheschen, und erklärten dann, daß Goethe sich nie zu dem ..andpunkt erhoben habe, welchen später Schelling einnahm, so liegt dies ..rz gesagt eben darin, daß Goethe nie zu dem Ueberseienden kam, ..ndern das Göttliche nur in dem Sein erkannte. Wie wir denn auch ..iter oben die Verse anführten, in welchen er das Sein verherrlicht. .. Grunde genommen der Standpunkt der Naturphilosophie und ..entitätsphilosophie. War also darin das Absolute das All=Eine, so ..hob sich dann Schelling zu dem All=Einen, als zu dem **Herrn** des ..eins. Und wenn früher die in der dritten Gestalt des Seins er..ichte Identität des Subjectiven und Objectiven den Abschluß des Ganzen ..dete, so ist für die positive Philosophie das Letzte erst, was über allen ..sen drei Gestalten des Seins ist. Zwar hört das Absolute damit ..t überhaupt auf, das Sein zu sein, — denn es bleibt dabei, daß alles ..hrhafte Sein nur das Sein Gottes sein kann, — aber nicht um..kehrt ist das Sein das Absolute oder Gott, sondern Gott ist das ..ein als das Selbst des Seins, und nicht etwa weil das Sein ist, ist ..ott, sondern weil Gott ist, ist das Sein.

So sagten wir auch gleich zu Anfang, als wir uns zu der Forde..ng des Ueberseienden hingetrieben fühlten, daß es doch selbst nicht aus .. Sein entspringen könne, worüber es vielmehr die Macht sein soll, ..ndern selbst allem Sein vorausgehen müsse. Diese Macht über das ..ein stand uns damit fest. Was wäre aber von ihr zu sagen, wenn ..ir nicht zuvor das untersuchten, worüber sie die Macht ist? Und .. deswillen betrachteten wir die verschiedenen Gestalten des Seins. ..tzt aber damit zu Ende gekommen, müssen wir vielmehr sagen, daß ..ese drei Gestalten des Seins selbst nur sind, weil das Ueberseiende ist.

Freilich kann man dann fragen: warum wir doch nicht von el diesem Ueberseienden ausgingen, um von da zu den drei Gestalten l Seins hinabzusteigen? Die Methode scheint das allerdings zu forde auch hat Schelling das selbst einmal versucht, allein diese Deduction auch gerade die am wenigsten befriedigende, wie am schwersten zu fassen Und das begreift sich. Denn wenn schon die höchste Gelassenheit l Geistes dazu gehört, um sich denkend in das Sein zu versenken, so das Ueberseiende, rein für sich genommen, etwas so Ueberschwänglich daß unser Denken da allen Anhalt verliert. Nur berühren können so zu sagen diese Region, und auch dies nur im höchsten Aufschwu des Denkens, aber wir können da keinen festen Fuß fassen.

Als das Ueberseiende also ist Gott der Herr des Seins, und a hier wieder dürfen wir nicht umgekehrt sagen: der Herr des Seins Gott. Sondern Gott ist noch unendlich mehr als blos dies, aber s Herrsein ist doch allerdings das Allerwesentlichste, ohne welches überhaupt nicht Gott wäre. Es ist selbst der Träger alle der ande Eigenschaften, die wir Gott beilegen. Und demgemäß wird auch l alten Testamente Gott schlechtweg der Herr genannt, während diese B zeichnung erst im neuen Testamente in den Hintergrund tritt vor l des Vaters, und oft vielmehr Christus der Herr heißt. Was l zu bedeuten hat, wird sich in der Philosophie der Offenbarung zeigen.

9. Das absolute Sein und der absolute Geist.

Nach dem allen mag es doch vielleicht als noch ganz ungere fertigt, und jedenfalls als ein großer Sprung erscheinen, daß wir l Ueberseiende jetzt Gott genannt. Denn nach der allgemeinen V stellung von Gott, ist er doch vor allem Geist, statt dessen wir bi nur vom Sein sprachen, welches so auf einmal Geist geworden w Allein das war es wirklich schon von Anfang an gewesen, so sonder das klinge. Voraussetzung für unsere ganze bisherige Entwickelung w nämlich, daß wir eben auf dem Boden des durch Kant vorbereite und dann durch Fichte zuerst förmlich proclamirten Idealismus stan Anders als von diesem Ausgangspunkt aus wäre Schelling's posit Philosophie überhaupt nicht zu begreifen, da sie gar nichts anderes i als der zur Vollendung und damit zum Bewußtsein seiner selbst langte absolute Idealismus. Und zwar gerade deshalb absolut, w er den Realismus nicht als ein Anderes draußen läßt, sondern in aufnimmt, und dadurch selbst zugleich Realismus wird. Hatte Fi

sagt: das Ich ist Alles, so sahen wir früher, wie Schelling diesen atz durch das Seitenstück ergänzte: Alles ist Ich, die Natur darum r unsichtbare Geist, wie umgekehrt der Geist die unsichtbare Natur. adurch war er zu der Identitätsphilosophie gelangt, woraus dann interher wieder die positive Philosophie entsprang, welche mit dem reiheitsprincip den vollen Ernst macht, daß ihr Alles, was existirt, icht nach Vernunftnothwendigkeit sondern durch Freiheit existirt. Um swillen aber hat denn auch die Freiheit in sich selbst die Fülle alles eins, wie andererseits das wahrhaft Seiende allein das Freie ist.

Ohne Zweifel wird es Vielen unsäglich schwer fallen, sich in diese nschauungsweise hineinzufinden, weil sie infolge der noch immer fort-irkenden, aus der alten Schulmetaphysik entsprungenen, Ansicht es gar icht anders wissen, als daß Sein und Denken, Natur und Geist, oder ie man sonst sagen mag, absolute Gegensätze bilden, — das Eine das licht des Anderen. Allein über solche Denkweise gilt es endlich hinaus-kommen. Und das ist eben die große Bedeutung des Idealismus: rüber hinausgeführt zu haben. Es liegt etwas Welterneuerndes in m, denn die veränderte Denkweise muß ja hinterher zu den weit-ichendsten Folgen führen. Andererseits aber entspringt die in Rede ehende Schwierigkeit des Verständnisses daraus, daß man meint: es i damit die Zumuthung gemacht, die sinnlichen Dinge, wie sie vor nseren Augen stehen, als mit unserem menschlichen Bewußtsein identisch nzunehmen, indessen doch von den sinnlichen Dingen hier ganz eben so enig die Rede ist als von unserem Bewußtsein, sondern bis jetzt be-egen wir uns in einer Region, in welcher die sinnlichen Dinge, wie sgleichen unser Bewußtsein, noch gar nicht existiren. Vielmehr suchen ir in dieser Region die Erklärung: wie doch so etwas, als die sinn-chen Dinge und das menschliche Bewußtsein, überhaupt entstehen konnten? ir befinden uns ja, kurz gesagt, bis jetzt noch auf dem vorweltlichen d überweltlichen Standpunkt, wo außer Gott überhaupt nichts da ist.

Sieht man den Geist als etwas rein Substanzloses an, so muß nem freilich wohl bange werden, daß damit alle Realität verschwände, nn andererseits der Geist selbst Alles sein soll. Wer aber so argu-ntirt, der frage sich auch: wie daneben noch der Glaube an Gott stehen kann, wenn doch Gott schlechthin als Geist gedacht werden soll? nn so wäre wohl auch Gott selbst nur ein reines Gedankenwesen. dessen schon die alte Schulmetaphysik nannte Gott vielmehr das Ens alissimum und behauptete damit — freilich ohne es nur zu ssen — nichts Geringeres, als eben die Identität des Idealen und alen. Denn das Alleridealste — und das wird doch gewiß Gott sein

— wäre demnach zugleich das Allerrealste. Und das ist wirklic behaupten. Es ist sogar eine erfahrungsmäßige Wahrheit, indem in der Geschichte sehen, wie nichts so große Veränderungen he bringt, als wenn eine neue große Idee in die Köpfe der Menschen zieht, ein neuer Glaube die Gemüther ergreift. Wie wenig bede dagegen Naturereignisse, wie andererseits Schlachten und Triumphz

Erinnern wir uns ferner, wie gleich zu Anfang das Sein Wille qualificirt wurde, und Wille ist doch eben das Fundament Geistes, wie er auch ohne Zweifel als das Principale in dem W Gottes angesehen werden muß. Denn von Allem, was außer Gott sagen wir, daß es durch seinen Willen hervorgebracht sei, wie es and seits als das Gebot aller Gebote gilt: uns in den Willen Gotte fügen. Ist also das Sein selbst Wille, Wille aber gewissermaßen Substanz Gottes, so wird es auch nichts Widersprechendes mehr ha daß, was von dem absoluten Sein gesagt war, implicite schon von (gesagt war. Nun fanden wir als erste Gestalt des Seins den n wollenden Willen, den Willen, der eben nur wollen kann, und da noch latent bleibt. Als die zweite Gestalt hingegen den selbst wollenden Willen, der, weil er seine Selbstheit aufgegeben, auch nicht umhin kann zu wollen, und also nicht mehr nicht wollen k oder wie wir damals sagten: ein Sein ohne Können. Das Wesen Geistes besteht aber vielmehr darin, daß er wollen und auch nicht wo hervortreten oder an sich halten kann, und indem wir also die d Gestalt des Seins als die Einheit des Seins und Könnens bezeichn hatten wir wirklich schon den Geist gesetzt.

Noch unmittelbarer geschah dies, als wir die drei Gestalten Seins als Subject, Object und Subject-Object betrachteten. Als Sub nämlich bestimmt, ist dann das sein Könnende nur erst der Geist sich, der sich selbst noch nicht gegenständliche Geist. Das rein Sei ferner, als die zweite Gestalt des Seins, ist darum der sich se Selbstheit entschlagende und so von sich abgekommene Geist. dritte Gestalt aber, d. i. das bei sich Seiende, als Subject-Object stimmt, — so ist sie der aus seinem Ansich herausgetretene, und d aus seiner Entäußerung zu sich zurückgekehrte und damit vollkomm Geist. Denn, wie wir schon bei der Betrachtung der Ewigkeit sa besteht die Vollkommenheit oder das Vollendetsein eben darin, daß, aus seinem Ansich oder aus seinem Wesen herausgetreten, diese wegung endigend wieder in seinen Anfang zurückgekehrt ist. Weiter aber, wie das Ueberseiende noch etwas anderes ist, als nur die Gestalten des Seins, in welchen es vielmehr selbst das Seiende ist,

t auch die letzte Gestalt des Geistes — wonach er sich als Subject=
bject darstellte — noch nicht selbst der absolute Geist. Denn in dieser
estalt steht er selbst noch in der Beziehung zu der zweiten und ersten
estalt, er ist daran gebunden, so daß er nur in dieser Beziehung das
, was er ist, und gar nicht anders sein kann, außer unter der Form
s Geistes, d. h. als Subject=Object, daher ihn Schelling auch den
othwendigen Geist nennt. Will sagen: den Geist, der nicht frei
ndelt, sondern sich nur nach innerer Nothwendigkeit bewegt. Und so
ar im Grunde genommen der Geist auf dem Standpunkte der Identitäts=
ilosophie, wonach daher auch keine Schöpfung stattfand. Der absolute
eist hingegen ist erst der, der selbst davon frei ist, in der Form des
eistes zu sein, sondern der in jeder Gestalt sich seiner Absolutheit
wiß ist.

Allein dieser absolute Geist ist nicht etwa eine besondere vierte Gestalt,
ein Viertes ist er nur für unsere Gedankenentwickelung, weil wir
ch schrittweise dazu gelangten, — sondern sein Wesen besteht eben
rin, zugleich in und über den drei Gestalten zu sein. Auch geht er
cht etwa aus diesen Gestalten hervor, sondern umgekehrt, und wenn
ir also in der dritten Gestalt den zu sich zurückgekehrten Geist er=
nnten, so ist der absolute Geist nicht etwa dadurch erst wirklich ge=
orden, sondern auch hier gilt, was wir schon wiederholt gesagt: seine
irklichkeit kommt der Möglichkeit zuvor. Darum ist er der absolute
eist, und als solcher der ein und selbe in jeder seiner Gestalten, worin
r so zu sagen nur drei Angesichte zeigt. Frei von jeder, ist er an keine
eise des Seins gebunden, selbst nicht an sein eigenes Geistsein.

„Das erst — sagt Schelling — giebt ihm jene absolute, jene transscendente über=
wängliche Freiheit, deren Gedanke erst alle Gefäße unseres Denkens und Er=
nens so ausdehnt, daß wir fühlen, wir sind nun bei dem Höchsten, wir haben
jenige erreicht, worüber nichts Höheres gedacht werden kann."

Selbst wirklich also sind die drei Gestalten, oder Potenzen, nur
durch, daß sie an der Wirklichkeit des absoluten Geistes theil=
hmen, wirkende Ursachen hingegen sind sie nicht für ihn, sondern nur
r das, was außer Gott ist. Wohl aber werden wir sagen dürfen,
ß Gott selbst sich durch diese drei Potenzen ewig hervorbringt, und
in Gott selbst ein theogonischer Proceß stattfindet. Denn eben dadurch
Er der lebendige Gott. Oder was bedeutete sonst das Lebendigsein,
nn nicht vor allem dies, daß das Lebendige sich ununterbrochen selbst
oducirt? Was aber in dem Leben der Creatur nur als Reproduction
scheint, wird hingegen in dem göttlichen Leben als reine Production
 denken sein.

Und um jetzt endlich auch dies zu sagen: eben weil Gott sich sel ewig hervorbringt, und also in ihm selbst ein *theogonischer* Proc stattfindet, daraus wird es allein begreiflich, wie es geschehen konnte, d sich in dem Bewußtsein der Menschen ein theogonischer Proceß aufth worin sich die Göttergestalten der Mythologie erzeugten. Denen müßt wir ja sonst alle innere Wahrheit absprechen, d. h. behaupten, daß den Göttern der Heiden überall nichts Göttliches gewesen sei, — ei Behauptung, die wir schon als schlechthin unhaltbar erkannten. Wa hingegen in den Göttern der Heiden wirklich etwas Göttliches, so mu auch jener theogonische Proceß, durch welchen sich in dem menschlich Bewußtsein die Götter erzeugten, in irgend welchem Zusammenhang m dem Wesen Gottes selbst gestanden haben. Das aber ist wiederum nu denkbar, wenn wirklich in Gott selbst ein Proceß stattfindet, der sich de mythologischen Bewußtsein nur in verzerrter Gestalt darstellte. Un somit sind wir jetzt zu dem Anfang der ganzen gegenwärtigen Betrachtun zurückgekehrt, die, wie wir uns erinnern werden, ihren Ausgangspun gerade in dem mythologischen Problem fand.

---

10. Schlußbetrachtung.

Möchte es mir jetzt gelungen sein, die ersten Elemente der schellin schen *Potenzenlehre* einigermaßen faßlich gemacht zu haben. Alle d zarten Gedankenwendungen wiederzugeben, wie die tiefsinnigen Ansch ungen darzulegen, woraus sie bei Schelling entsprangen, war freili unmöglich. Dazu muß man ihn selbst studiren, immer von neu studiren, denn worum es sich dabei handelt, ist wohl das Allerschwierig was dem Denken geboten werden kann. Unvermeidlich dabei, daß al diese Erörterungen ein sehr *abstractes* Aussehen haben, so gewiß a sie von einem Standpunkt ausgehen, für welchen überhaupt noch nich *Concretes* da ist, von dem Standpunkt *vor der Welt*, auf den w uns im Geist versetzen müssen. Da hilft einmal nichts. Indessen kom es für unseren Zweck weit weniger auf die schellingsche Potenzenleh selbst an, als auf das daraus Abgeleitete, und nur insoweit haben w bisher davon gesprochen, als für die weitere Entwickelung unerläßli war. Was dann gleichwohl noch dunkel geblieben sein möchte, wi verständlicher werden, wenn wir hiernach zur Lehre von der *Schöpfun* übergehen, wo die Potenzen erst ihr Wesen manifestiren, und über die ganze Lehre darum auch noch ein mehreres zu sagen ist.

Und überhaupt wird ja unumwunden zu erklären sein, daß der [illegible]schliche Geist nur insoweit zu lebendigen Vorstellungen von Gott zu [illegible]langen vermag, als Gott in Beziehung zur Welt steht. Denn nur [illegible]durch ist Er für uns, insofern wir doch selbst mit zur Welt ge[illegible]ren. Auch die Offenbarung kann daran nichts ändern, weil sie eben [illegible]rin besteht, daß Gott selbst in gewisser Weise in der Welt erschien, [illegible] sich dadurch erkennbar machte. Was Er hingegen an sich selbst ist, [illegible]soweit Er überhaupt nicht erscheint, — das muß gewiß alle mensch[illegible]che Fassungskraft unendlich übersteigen. Daher denn auch ein mystisches [illegible]ichversenken in Gott wohl das Gefühl überschwänglicher Beseligung [illegible]währen, aber zu keiner positiven Erkenntniß führen kann. Oder das [illegible]sultat wird am Ende doch nur auf das indische Nirwana hinaus[illegible]ufen, wie denn ein christlicher Mystiker sagt:

„Die zarte Gottheit ist das Nichts und Uebernichts,
Wer Nichts in Allem sieht, Mensch, glaube, dieser sicht's."

[illegible]mmerhin hat das einen tiefen Sinn, denn daß Gott das Nichts sei, [illegible]deutet hier das Nichts der Welt, die vor Ihm und in Ihm zu nichts [illegible]rschwindet, wonach Er selbst das Uebernichts heißen kann. In den [illegible]Momenten erhöhter Stimmung, ergriffen von dem Gefühl des Gött[illegible]chen, wird man auch von diesem Uebernichts eine Empfindung haben, [illegible]er wie wäre der Gegenstand dieser Empfindung positiv zu bezeichnen? [illegible]s wird eben das Ueberseiende sein, was man da empfindet. Wir [illegible]hlen uns ja unabweisbar dahin getrieben, das Ueberseiende zu denken, [illegible]as es aber an und für sich sei, ohne alle Beziehung zu dem Seienden, [illegible]durch es sich erst manifestirt, davon weiß auch Schelling selbst nicht [illegible] zu sagen. Sondern erst insofern es in Beziehung zu den ver[illegible]iedenen Gestalten des Seins steht, und an dem Faden derselben, ent[illegible]ckeln sich seine Gedanken.

Es kann nicht anders geschehen. Alle Philosophie geht von der [illegible]trachtung dessen aus, was ist, oder näher gesagt: der Welt, und [illegible] weil die Welt ein so sonderbares Wesen ist, welches sich nicht selbst [illegible]ärt, noch weniger die Räthsel des menschlichen Daseins, so wird im [illegible]unen darüber die Philosophie geboren, als das Streben eine Lösung [illegible] alle diese Räthsel zu finden. Das allein war der Antrieb für alle [illegible]rklichen Philosophen, denen es nicht auf ein bloßes Schulsystem an[illegible], dergleichen die hegelsche Philosophie ist, welche Schelling mit Recht [illegible] nichts erklärende Philosophie nennt. Denn nirgends bekundet Hegel, [illegible] sich das „nil admirari" zum Wahlspruch gemacht zu haben scheint, [illegible] nur das Streben irgend eine große Thatsache, die dem denkenden [illegible]ist entgegentritt, wirklich zu erklären, sondern es handelt sich für ihn

nur um ein in sich selbst zusammenhängendes Gedankengespinst, wi
sich dann auch gerade wie ein Garnknaul abhaspeln läßt. So gl
geht darin Alles ab, als ob fortan nichts Fragliches oder Zweifelhaft
mehr übrig wäre. Ganz anders in der positiven Philosophie, wo d
Philosoph sich fortwährend die Frage stellt: was liegt hier vor, w
kann ich der Sache beikommen, und zuletzt auch wohl hinter die Sa
kommen, wie man populär zu sagen pflegt.

Sah sich nun Schelling von der thatsächlich vorliegenden Welt d
Endlichkeiten, welche eben nach ihrer inneren Möglichkeit Erklärun
fordert, zu einer übersinnlichen Welt hingetrieben, und noch darüb
hinaus zu dem Ueberseienden, zu Gott, so entstand ihm jetzt die Au
gabe: begreiflich zu machen, wie denn von da aus zu dieser thatsächliche
Welt zu gelangen sei, die, wie sie ist, gewiß selbst nichts Göttliches i
und doch irgendwie von Gott gekommen sein muß. Das aber war n
begreiflich zu machen durch Mittelglieder, die einerseits in d
Wesen Gottes, und andererseits in das Wesen der Welt hineinreichen. E
mußte daher etwas in Gott erkannt werden, was zwar göttlich, aber do
nicht Gott selbst ist, und was darum aus Gott heraustreten kann, u
insofern es aus Gott herausgetreten, dann nicht mehr schlechthin göt
lich ist, ohne doch überhaupt ungöttlich zu werden. Haben wir erst e
solches Mittlere, so wird sich von da aus wohl auch zu dem wirkli
Ungöttlichen, ja selbst zu dem Gottwidrigen gelangen lassen, was a
Ende am allerschwersten zu begreifen sein dürfte, da es jedenfalls nic
von Gott selbst herrühren kann, während doch andererseits ohne Gott
Willen überhaupt nichts ist.

Darin also liegt die Bedeutung der Potenzenlehre, wovon die gan
positive Philosophie abhängt: daß dadurch zwischen dem Göttlichen u
dem Nichtgöttlichen eine Brücke geschlagen, eine Vermittelung ge
funden ist. Und darum hat Schelling sich so unendliche Mühe dam
gegeben, indem er, wie schon gesagt, ein ganzes Menschenalter sich m
dieser Lehre beschäftigte, sie immer von neuem in Angriff nehmend, n
in seinem letzten Lebensjahre. Sind doch in allen Wissenschaften gera
die Mittelbegriffe, als die Uebergangsglieder, von entscheidendst
Wichtigkeit. Denn darauf beruht aller Fortschritt der Wissenschaft
daß zwischen früherhin vereinzelt dastehenden Erscheinungen der inne
Zusammenhang entdeckt wird. Ebenso im praktischen Leben, wo e
immer als die große Kunst gilt, bestehende Gegensätze, die, wenn sie u
vermittelt neben einander blieben, die menschliche Gesellschaft zerreiße
würden, unter sich auszugleichen. Da hilft dann nichts, es muß e
medius terminus gefunden werden. Wie man das freilich gewöhnli

käme es dabei nur auf Abschwächung der Gegensätze an, um zu
uste milieu zu gelangen, was doch weder Fisch noch Fleisch
rklich das Allerohnmächtigste ist, indem es an und für sich selbst
upt nichts ist. Nein, so ist es hier nicht gemeint, sondern was
ȝ Gegensätze versöhnen soll, muß zuvörderst selbst ein lebendiges
p sein. Und das läßt sich nicht so über Nacht finden, es gehört
enius dazu, um es zu finden.
Um alles mit einem Worte zu sagen: was ist denn der Mittel-
des ganzen Christenthums, wenn nicht eben der Mittler? Der
und Mensch in Einem war, nur der konnte die Welt mit Gott
hnen. Und wie das geschehen, das ist eben das große Mysterium
Christenthums. So gewiß aber das Christenthum Offenbarung
, kann doch dieses Mysterium nicht dazu bestimmt sein, für immer
menschlichen Forschung entrückt zu bleiben, sondern je größer wir
dem Christenthum denken, um so mehr werden wir es als das
igste Problem erkennen, dieses Mysterium begreiflich zu machen.
s Mysterium, welches ohne Zweifel zugleich den Schlüssel zum
ändniß der Welt darbieten wird, weil durch die Menschwerdung
s zugleich offenbar wurde, in welchem Verhältniß die Welt zu Gott
wovon dann wieder alles Andere abhängt. Hat nun Schelling
Aufgabe ergriffen, so ist er durch seine Potenzenlehre, wodurch er
den Zusammenhang zwischen Gott und der Welt begreiflich machen
gewiß auf den rechten Weg gelangt. Gleichviel, wenn dann auch
Lehre doch selbst noch nicht die volle Wahrheit enthielte, jedenfalls
ohne solche göttliche Potenzen überhaupt kein Verständniß zu er-
ı sein.
Es bedarf wohl kaum der Erklärung, daß diese göttlichen Potenzen
wissem Sinne auf die Personen der christlichen Dreieinigkeit
iten, so weit wir auch für jetzt noch von dieser christlichen Lehre
nt sind. Auch wird sich in der Philosophie der Offenbarung
, wie sich die Potenzen zu den göttlichen Persönlichkeiten steigern.
so darf man sich die Sache durchaus nicht denken, als ob Schelling
Potenzenlehre aus dem Dogma der Trinität abstrahirt hätte, da
Ausgangspunkt vielmehr in der schon bei Fichte auftretenden Trias
thesis, Antithesis und Synthesis lag, oder näher noch in der Trias
Subject, Object und Subject-Object. Damit hat sich die Potenzen-
von Anfang an zu einer rein philosophischen Lehre gestaltet,
nicht entfernt aus dem Christenthum stammt, obwohl sie hinterher
hinführt. War doch das Trinitätsdogma schon seit anderthalb
tausenden festgestellt, weit entfernt aber, daß man daraus eine

Erklärung der Welt abzuleiten versucht, hat man selbst nicht die chri[st]liche Offenbarung daraus begreiflich zu machen vermocht, welche da[her] als etwas wesentlich Unbegreifliches stehen blieb. Die Trinität galt [da] als ein Dogma wie andere Dogmen, und mußte in dieser Auffass[ung] je mehr und mehr an Bedeutung verlieren, bis es schließlich dahin [ge]kommen, daß man es überhaupt aus der christlichen Glaubenslehre e[li]miniren will. Nicht also aus diesem Dogma entnommen hat Schelli[ng] seine Potenzenlehre, sondern umgekehrt, erst durch seine Potenzenle[hre] hat er dieses Dogma begreiflich zu machen und die fundamentale B[e]deutung desselben nachzuweisen vermocht, wie sich in der Philosophie [der] Offenbarung zeigen wird.

So viel hingegen ist allerdings richtig, daß ohne das Christenth[um] Schelling nicht auf seine Potenzenlehre gekommen sein würde. Denn d[as] Christenthum galt ihm eben als die am allermeisten einer Erkläru[ng] bedürftige und einer Erklärung würdige Erscheinung, und im Such[en] nach solcher Erklärung entwickelte sich ihm diese Lehre. Auch wäre [es] überhaupt eine sehr mißliche Empfehlung für eine philosophische Lehr[e,] daß sie auf reiner Erfindung beruhe, und der Autor dabei lediglich a[us] sich selbst geschöpft habe. Nein, wie schon bemerkt, er hat dabei, ne[ben] den specifisch christlichen Lehren, Alles zu Hülfe genommen, was [die] speculative Philosophie alter und neuerer Zeit ihm darbot. So w[ar] einst auch die platonische Ideenlehre keineswegs rein aus Plato'[s] Kopf entsprungen, sondern einerseits war sie eine Fortentwickelung vora[n]gegangener Philosopheme, andererseits schloß sie sich an priesterliche Lehr[en] an. Und nun — was sind denn die platonischen Ideen? Offenb[ar] sind sie auch Mittelwesen zwischen Gott und der Welt. Nur daß [die] dadurch versuchte Vermittelung nicht ausreichte, und so viel ewig Wahres [die] platonische Lehre enthalten mag — denn an den platonischen Ideen zeh[rt] die Philosophie seit zwei Jahrtausenden, — so mußte sie wohl un[zu]reichend bleiben, weil der wahre Mittler zwischen Gott und der We[lt] noch nicht erschienen war, und darum auch Plato noch nichts von ih[m] gewußt haben konnte.

Erst nachdem der rechte Mittler erschienen, konnte hinterher au[ch] die Philosophie auf die rechten Mittelbegriffe kommen. Und eben die[s] hat Schelling, als der erste, durch seine Potenzenlehre unternommen, [die] um deswillen seit Plato's Ideenlehre als das wichtigste Ereigniß in [der] Geschichte der Philosophie anzusehen ist. Denn dadurch allein ist es ih[m] gelungen, daß er — wie er mit vollem Recht sagen durfte — eine bis[=] her für unmöglich gehaltene Wissenschaft aufzustellen vermochte, nämli[ch] die Philosophie der Mythologie und der Offenbarung. An die Stell[e]

mpotenten Theismus, der gerade deshalb impotent bleiben mußte,
: nichts von göttlichen Potenzen wußte, infolge dessen er nur be-
ı konnte: daß ein Gott, daß eine Schöpfung und vielleicht auch
ffenbarung sei, ohne doch im geringsten zeigen zu können: wie
5chöpfung und Offenbarung begreiflich zu machen sei,
›enn auch jene Behauptungen leere Sätze blieben, und so endlich
u einem bloßen an der Spitze des Systems stehenden Zierath
nk, — an die Stelle dieses theistischen Gottes also tritt dadurch
helling der lebendige thatkräftige Gott, den man so zu sagen
m Werke sieht.

Vierter Abschnitt.

Die Schöpfung.

Noch immer befinden wir uns in der Region des absolut Tra scendenten, nur daß wir doch jetzt schon etwas vor uns haben. : sagen: Gott und die göttlichen Mächte oder Potenzen, wodurch wir demnächst den Schöpfungsproceß begreiflich zu machen versuchen wo Dabei also handelt es sich um ein Geschehen, und so können wi gewissem Sinne wie in der Form der Erzählung davon sprechen. aber dadurch eine lebendige Vorstellung von der inneren Möglic dieses Vorganges zu gewinnen, dazu wird freilich eine intuitive ! fassung gehören, die man Niemandem geben, sondern wozu man auffordern und anleiten kann.

„Entfliehe dem Entstandenen!"

ist darum noch immer die Vorbedingung der Erkenntniß, weil eben zu sehen ist, wie allererst etwas entstand. Will sagen: wie aus rein Metaphysischen das Physische hervorging, und was doch zu begr nicht möglich ist, ohne zugleich in die tiefsten Tiefen der Metapl selbst einzudringen.

Möchte man nun auch hier wieder einwenden: es sei dies ein ı kühnes Wagniß, den Schöpfungsproceß begreiflich machen zu woller wiederholen wir zuvörderst, was wir schon rücksichtlich des gleichen wandes gegen die mögliche Erkenntniß des göttlichen Wesens gesagt, nämlich solcher Einwand sich jedenfalls nicht auf religiöse M stützen dürfte. Denn im Gegentheil enthalten gerade alle Religi systeme irgend welche Vorstellungen über den Ursprung der Dinge die Schöpfung. So beginnen insbesondere die Urkunden der christl Offenbarung mit der Genesis, und soll demnach die Offenbarung ein verschlossenes Buch für uns bleiben, so ist uns damit auch die gabe gestellt, in das Wesen der Schöpfung einzudringen, — so ı wir eben vermögen.

Wäre da überhaupt nichts zu erkennen, was bedeutete es dann noch
; sagen, daß sich in der Schöpfung die Allmacht, Weisheit und Güte
ottes offenbare, wie wir so oft von der Kanzel hören? Das fromme
efühl verlangt ja freilich nichts weiter, als die einfache Versicherung
ß es so sei, sollen aber solche Aeußerungen einen positiven Sinn er-
lten, so muß man auch eine Vorstellung davon zu gewinnen suchen:
ie so denn die Welt ein Werk der göttlichen Allmacht, Weisheit und
üte sei? Das aber wird wohl weiter dahin führen, daß die Allmacht,
eisheit und Güte, welche vor dem nur in Gott war, eben durch die
chöpfung objectiv geworden, d. h. zu etwas geworden, was nicht mehr
ı Gott, sondern ein anderes als Gott ist. Und das wieder wird nur
greiflich zu machen sein aus dem Wesen Gottes.

Ganz unabweisbar drängt sich diese Forderung im Interesse der
issenschaft auf, die offenbar mit dem Schöpfungsbegriff nichts an-
ngen kann, wenn dabei der Schöpfungsproceß als etwas sich aller Be-
eifbarkeit Entziehendes gelten soll. Sehr erklärlich dann, daß man
nächst von der Schöpfung abstrahiren wird, bis man sie endlich über-
upt verwirft, und folglich die Welt als von Ewigkeit her durch sich
lbst bestehend gedacht wird. Sollte es hingegen gelingen, den
chöpfungsproceß begreiflich zu machen, so dürfte sich zeigen, daß gerade
rch die Annahme einer Schöpfung allererst erklärlich wird, was ohne
lche, und durch bloße Empirie, für immer unerklärlich bleibt. Nun
er hat Fichte seiner Zeit mit vollem Recht gesagt: über die Schöpfung
i in der Philosophie, welche doch hier der Empirie zu Hülfe kommen
üßte, noch das erste verständliche Wort vorzubringen. Die bisherige
tionale Philosophie befand sich auch in der Unmöglichkeit, selbst nur
ı das Problem heranzutreten. Sie mußte von der Schöpfung ab-
rahiren oder sie ausdrücklich leugnen. Und leicht genug einzusehen,
ie damit zugleich die Offenbarung fällt, welche in einer von Ewigkeit
r bestehenden Welt gar keinen Sinn hätte. Selbst der Atheismus ist
enigstens implicite damit gegeben, denn der Gott, den man neben
lcher Welt noch anerkennen möchte, wäre nicht mehr das, was man
nst unter Gott versteht.

Danken wir es also Schelling, daß er ganz ernstlich versucht hat,
e Schöpfung philosophisch begreifbar zu machen, so wenig damit gesagt
in soll, es sei infolge dessen auch wirklich schon Alles klar geworden.
r selbst hat das am wenigsten gemeint, vielmehr erklärt er seines
rtes ohne Rückhalt, daß es im Himmel und auf Erden noch Dinge
nug gebe, rücksichtlich deren uns nur gezieme, unsere tiefe Unwissen-
it zu bekennen. Aber auch das schon ist ein Großes, und darauf kam

es zunächst an: einen Weg zu finden, wodurch die Schöpfung nur ül haupt zu einem Gegenstand denkender Erkenntniß werden kann, ı wodurch auch allererst die Möglichkeit gewonnen ist, in die Räthsel menschlichen Daseins einzudringen, die untrennbar mit der Schöpf verbunden sind, von welcher der Mensch selbst den Schlußstein bild Wie wäre das Wesen des Menschen begreifbar, wenn andererseits l Wesen der Schöpfung unbegreifbar bleiben sollte? Diesem Dilem ist nicht zu entgehen. Und darauf zielt nun auch die schellingsche Theor zu zeigen, wie aus dem Schöpfungsproceß zuletzt der Mensch hervorgi

Das bewunderungswürdige Genie, welches aus diesen Conceptio hervorleuchtet, wird Niemand bestreiten können. Aber man meine ı nicht, es handele sich dabei auch eben nur um ein geistreiches Gedanl spiel, worin der Autor seinen Scharfsinn wie seine Erfindungs- ı Combinationsgabe zur Schau stellte. Das würde des angestreng Denkens nicht werth sein, welches dazu erforderlich ist, um die n folgenden Erörterungen fassen zu können, und welches die positive Ph sophie allerdings zu fordern berechtigt ist, weil es nichts Geringeres die großen Fragen des menschlichen Daseins sind, in die sie ihre Jün einführt und worauf sie eine Antwort sucht. Darum wendet sie auch nur an solche, welche ein Gefühl von der Bedeutung dieser Fra haben, und denselben auch ernst in's Antlitz zu blicken gewillt sind. bloßem Zeitvertreib wäre sie ebenso viel zu gut als zu schwierig. gilt in dieser Hinsicht — um vergleichsweise zu sprechen — dass von ihr, als von Dante's göttlicher Comödie. Und jetzt handelt es um Dinge, zu deren innerer Schwierigkeit noch das Ungewohnte Forschung hinzukommt, so daß hier Schelling auch ganz eben so ı seinem Unternehmen sprechen könnte, wie Dante im zweiten Gesange Paradieses von seiner Dichtung sagt:

„L'acqua ch'io prendo, giammai non si corse.
Das Meer, wohin ich steure, niemals noch ist's befahren."

Denn wie er die Dinge betrachtet, hat sie noch Niemand betrac sondern zumeist ist von alledem, womit wir uns fortan zu beschäfti haben werden, in der bisherigen Philosophie überhaupt noch keine R gewesen.

1. Vorbemerkungen über den Potenzbegriff.

Ehe wir aber an den Schöpfungsproceß selbst herantreten, wo wir zuvor noch einige Bemerkungen darüber machen, wie man sich schellingschen Potenzen zu denken hat, die uns von nun an als Schlüssel zu allem Weiteren dienen werden.

Ganz irrig wäre es, in diesen Potenzen eine Entlehnung aus der [M]athematik zu erblicken, wie doch Hegel und die Hegelianer gethan, [di]e darin sogar ein Zeugniß der Unfähigkeit Schelling's finden wollen, [sic]h, wie sie sagen, zu reinen Begriffen zu erheben. Nun, ihre reinen [Be]griffe, deren sich die Hegelianer rühmen, seien ihnen herzlich gern [ge]schenkt, zumal schon allbekannt ist, wie wenig dabei herauskam. Weit [en]tfernt aber, daß der Potenzbegriff aus der Mathematik stamme, ist er [vie]lmehr ein metaphysischer Begriff von allgemeinster Bedeutung; [d]er denn insbesondere, was Aristoteles die Dynamis nennt, ganz auf [da]sselbe hinausläuft. In der Mathematik kommt dieser Begriff nur in [se]hr beschränktem Sinne zur Anwendung, und selbstverständlich nur in [Be]ziehung auf Größenverhältnisse.

Weiter nun erklärt sich dieser Begriff im Grunde genommen schon [au]s dem Namen, denn Potenz kommt doch von posse her, posse aber [is]t bekanntlich so viel als potis esse. Posse heißt also wörtlich: ver[mö]gend sein, könnend sein, wonach folglich „Potenz" ist: was etwas [z]u sein vermag, und womit doch implicite zugleich gesagt ist, daß es [no]ch nicht wirklich ist, was es zu sein vermag. Sondern es muß erst [we]rden, was es vermag, wenn die Bedingungen dazu eintreten, und resp. [we]nn es will. So nennen wir z. B. im gemeinen Leben nicht Den[je]nigen einen potenten Mann, der gerade heute große Dinge unternimmt, [son]dern der die Mittel zu großen Unternehmungen besitzt, obwohl er [zu]r Zeit vielleicht gar nichts unternimmt; nur daß er etwas unter[ne]hmen könnte, — so bald er wollte. Ebenso nennen wir Den[je]nigen eine geistige Potenz, dem wir eine große geistige Leistungsfähig[ke]it zuschreiben. Allerdings muß er solche Fähigkeit schon durch wirkliche [Le]istungen documentirt haben, sonst wüßte man nichts davon, aber nicht [di]e bisherigen Leistungen machen ihn zu einer Potenz, sondern die Fähig[ke]it zu leisten. Verliert er diese Fähigkeit, etwa durch Krankheit oder [Al]tersschwäche, so hört er auf, noch ferner als eine Potenz zu gelten, [so]viel er auch vordem geleistet hätte. Gerade wie der durch seinen [Re]ichthum potente Mann nicht mehr für potent gilt, wenn er verarmt [un]d damit die Mittel verliert, noch fernerhin etwas Erhebliches unter[ne]hmen zu können. Ueberhaupt ist Jemand potent, nicht wegen dessen, [qu]od est, sondern quod potest.

Demnach zielt das Wort Potenz nicht sowohl auf das schon Wirk[lic]he als auf das Mögliche. Im allgemeinsten Sinne ist daher die [Po]tenz gar nichts anderes, als was wir das sein Könnende genannt. [Un]d so liegt es denn auf der Hand, daß es sich hier um einen rein [ph]ilosophischen Begriff handelt, und zwar um nichts Geringeres als um

den Grundbegriff der ganzen Ontologie, die ihrerseits wider den Ke
aller Metaphysik bildet, indessen dabei an die Mathematik gar ni
gedacht war. Wir können zugleich sagen: gerade dieser Begriff wa
für Schelling von Anfang an die innere Triebkraft in seinem ganz
Philosophiren, denn mit der Potenz ist auch die Idee der Entwickelung
des Processes, gegeben, und diese Idee zur Geltung gebracht zu haben
wird als das große und bleibende Verdienst der schellingschen Jugend
philosophie anzusehen sein.

Betrachten wir jetzt das sein Könnende in concreto, so ist es da
was nur erst als Anlage oder Keim vorhanden ist, und so ist es d
Potenz von dem, was sich später daraus entwickelt. Das Samenkorn
z. B. ist die Potenz der Pflanze, oder umgekehrt die Pflanze ist in de
Samenkorn nur erst potenziell vorhanden, in statu potentiae
Der Uebergang aus diesem potenziellen Sein zum wirklichen Sein –
wenn das Samenkorn Wurzel schlägt, Stengel und Blätter treibt, –
heißt dann der actus. Nämlich der actus des Samenskorns, welch
in dieser Entwickelung sich regt, sich actuirt, und was dadurch endli
zu Stande kommt, d. i. die wirkliche Pflanze, heißt dann im Gegensa
zu ihrem keimlichen Zustande die actu existirende Pflanze. Poten
zielles und actuelles Sein verhalten sich demnach wie Möglichkeit un
Wirklichkeit, und alles Wirklichwerden besteht eben in dem Uebergan
a potentia ad actum. Es gilt das selbst für das praktische Handeln
denn wenn ich irgend etwas unternehme und ausführe, so war die Sach
der Anlage nach schon von Anfang vorhanden, nämlich in meiner Idee
die ich jetzt verwirkliche.

Ist nun die erste Gestalt des Seins, oder das sein Könnende
selbst die Potenz in ihrem allgemeinsten Sinne, so hingegen die zweit
Gestalt des Seins, oder das rein Seiende, vielmehr der allgemeinst
Ausdruck der Potenzlosigkeit, da es, wie wir früher sagten, im
Sein sich selbst aufgiebt, oder ein Sein ohne Können ist. Da bleib
folglich ein Uebergang aus dem potenziellen in den actuellen Zustand
a potentia ad actum, überhaupt ausgeschlossen, sondern das rein
Seiende ist an und für sich selbst nichts weiter als actus, darum actus
purus — nämlich der actus des Seins, — wie hingegen das sein
Könnende nichts weiter als Potenz ist, potentia pura. Wenn abe
die Potenz so zu sagen immer auf dem Sprunge steht, sich zu actuiren
ad actum überzugehen, — denn nur in Beziehung darauf ist sie Potenz
— so kann nicht umgekehrt der actus purus durch sich selbst wiede
zur Potenz werden, welches ja ein Herabsteigen, eine Degradation wäre
Darum würde auch das rein Seiende an und für sich überhaupt nich

tenz zu nennen sein, sondern es müßte erst durch etwas anderes zur
tenz gemacht, in statum potentiae versetzt werden, wie wir dies
h alsbald sehen werden. Und nur im Hinblick darauf, daß dies ge-
hen wird, dürfen wir das rein Seiende schon jetzt Potenz nennen.

Aehnlich verhält es sich mit der dritten Gestalt des Seins, die wir
bei sich Seiende genannt, welches im Sein zugleich könnend, wie
Können zugleich seiend ist. Das also schließt zwar die Potenzialität
sich ein, ist aber an und für sich darüber erhaben, weil es des Ueber-
gs a potentia ad actum gar nicht mehr bedarf, indem es in sich
t schon actus ist. Zur Potenz im eigentlichen Sinne müßte daher
e dritte Gestalt des Seins ebenfalls erst wieder gemacht werden, und
h nur im Hinblick darauf, daß dies geschehen wird, ist sie von vorn-
ein Potenz zu nennen.

Erinnern wir uns ferner, wie wir das sein Könnende zugleich als
s *subjective* Sein erkannten, so ist ja klar, wie in der Subjectivität
echtweg die Potenzialität liegt. Die reine Subjectivität ist noch nichts
rkliches, es kann aber Alles daraus werden, wird sie hingegen etwas
rkliches und tritt damit in die *Objectivität*, so hat sie insofern
e Potenzialität verloren, da doch das Wirkliche nicht wieder blos mög-
h werden kann. Die reine Objectivität, als welche wir das rein
iende bezeichneten, ist darum als solche das schlechthin Potenzlose.
s wir endlich als *Subject-Object* erkannten, nämlich die dritte
stalt des Seins oder das Beisichseiende, ist damit auch als Potenz
leich actus, wie im actus zugleich Potenz. Und so erklärt sich, wie
hte in seinem „Ich", welches eben als Subject-Object ist, das allein
istirende und das weltschöpferische Princip gefunden zu haben ver-
inen konnte. Nur hatte er nicht erkannt, daß auch das Subject-
ject noch nicht das Seiende selbst, sondern nur die höchste Form des-
ben ist, und daß es noch nicht das Absolute sein kann, weil es als
bject-Object auch selbst durch diese beiden Momente bedingt ist. Es
ßte eben fortgeschritten werden zu dem, was selbst noch über dem
bject-Object ist, und damit von dem Seienden zum Ueberseienden.

Ist hiermit der Grundbegriff der Potenz dargelegt, so wird es keine
wierigkeit mehr haben, zugleich die *Relativität* zu erkennen, die
plicite in diesem Begriffe liegt. Wie nämlich ganz allgemein das
in Könnende, insofern es Subject ist, doch eben dies ist für das Object,
mlich das rein Seiende, dem es zum Träger oder zur Basis dient,
– denn Subject ist: quod subjectum est oder se subjecit, — so
t in der Natur die *Materie*, obwohl sie an und für sich schon
ine bloße Potenz mehr, sondern bereits etwas Wirkliches ist, doch allen

besonderen Naturgebilden zur Basis, und wird für dieselben zur blo[ßen]
Potenz. Und so dienen wieder die niedrigen Naturgebilde den höhe[ren]
zur Basis, und werden ihnen damit zur Potenz, wie z. B. die chemisch[en]
Stoffe für das Pflanzenleben, dieses wieder für das Thierleben. M[an]
sieht demnach, wie man von höheren und niederen Potenzen sprech[en]
kann. So hatte Schelling in seiner Naturphilosophie die Materie o[der]
die Schwere als die erste Potenz angesehen, das Licht als die zwei[te],
den Organismus als die dritte.

Mit allen diesen Vorstellungen, Ausdrücken und Redewendun[gen]
muß man sich vertraut machen, um sich in Schelling's Ideenentwickel[ung]
und Darstellungsweise hineinzufinden, die durchaus originell ist. U[nd]
doch erweist sich im Grunde genommen Alles als ganz einfach. Oft [so]
einfach, daß man fast stutzig darüber werden möchte, wie mit schein[bar]
so geringen Mitteln so große Resultate zu erzielen sein sollten, ind[em]
man freilich dabei übersieht, wie jeder der von Schelling angewand[ten]
Begriffe eine unendliche Tiefe in sich schließt. Zeigte sich uns [doch]
bereits, wie unendlich viel in dem einfachen Gedanken des Seins [und]
des Ueberseienden liegt, nämlich der innerste Kern der ganzen Me[ta]-
physik. Aber so ist es überhaupt, daß das wahrhaft Bedeutende sich [in]
seiner Erscheinung immer als das Einfache und Schlichte darstellt. [Mit]
Recht sagt darum Schelling, und offenbar im Seitenblick auf Hegel: [die]
Stärke einer Philosophie zeige sich nicht durch den Aufwand von [Be]-
griffen, den sie zur Entwickelung ihrer Lehren mache, sondern dar[in],
was sie mit ihren Begriffen zu leisten vermöge. Und alsbald soll [uns]
die Potenzenlehre ihre Leistungsfähigkeit zeigen.

Wir wollen aber schließlich noch erklären, daß weiterhin noch [gar]
Mehreres von den Potenzen zu sagen sein wird, und der Leser [im]
voraus darauf gefaßt sein muß, daß dabei noch gar schwierige Di[nge]
vorkommen werden. Beabsichtigten wir eine schulmäßige Darstell[ung]
der positiven Philosophie, so würden wir ja freilich das eigentlich Me[ta]-
physische systematisch zusammenzufassen haben, für unseren Zweck a[ber]
ist es besser, davon immer nur zu sprechen, wo der Gang der En[t]-
wickelung selbst darauf führt, und wo sich dann auch zugleich ze[igt],
welche Anwendung und Tragweite die Begriffe haben. Dadurch, hof[fen]
wir, wird das Ganze allen Denjenigen, die nur an concretes Den[ken]
gewöhnt sind, und welche langwierige metaphysische Erörterungen [von]
vornherein zurückschrecken würden, um so eher zugänglich und verstä[nd]-
lich werden.

2. Der Anfang zur Schöpfung.

Kehren wir also jetzt zu dem absoluten Geist zurück, der als ...iend zugleich doch selbst das absolute Sein ist, und neben welchem überhaupt noch von keinem anderen Sein wissen. Wie sollen wir zu einem anderen Sein gelangen, welches nicht mehr mit Gott ist, kurz gesagt zur Welt?

Für Gott selbst, sagten wir, kommt die Wirklichkeit aller Möglich... zuvor, für seine Existenz giebt es keine Potenz, woraus sie allererst ...pränge, sondern umgekehrt die Potenzen sind selbst nur, weil Er ist. ... nur weil Er ist, ist auch Vernunft, und zwar eben so im sub...iven Sinne, als die in uns denkende Vernunft, wie im objectiven ...ne, als die in den Dingen seiende Vernunft. Nicht aber umgekehrt Gott, weil Vernunft ist, sodaß er sich aus der Vernunft heraus...iren ließe, sondern Gott ist eben so über aller und vor aller Ver...ft, wie er der vor aller Möglichkeit existirende und selbst alle Mög...keit übertreffende ist.

Indem aber dieser Gott, außer welchem noch nichts ist, sich selbst ...aut, erblickt er in sich, wie in einem Gesicht — das griechische ...rt ἰδέα besagt genau dasselbe — zugleich die Möglichkeit eines ...ren Seins, welches wirklich werden könnte, — wenn Er wollte. ...es Seins außer Ihm, und zwar diese Präposition genau genommen, ... nicht etwa im Sinne von „außerhalb", sondern praeter Deum, ... extra Deum. Diese Möglichkeit eines solchen Seins zeigte sich ... von Ewigkeit her, weil die erste Gestalt seines Wesens eben das Könnende ist.

In der indischen Mythologie wird diese sich Gott zeigende Möglich... eines anderen Seins als die Maja vorgestellt, welche Gott in einem ...ier das Bild der zukünftigen Welt vorhält. Was aber mehr be...: diese sich Gott zeigende Möglichkeit ist eben die Weisheit, wie ...uns in den Sprüchen Salomonis VIII, 22—31 beschrieben wird. ...mit der Leser diese Beschreibung unmittelbar vor Augen habe, will ...die ganze Stelle nach der luther'schen Uebersetzung hier einrücken. ...chte man sie mit rechter innerer Ruhe und Sammlung lesen, und ...mit ganzer Seele dem Eindruck dieser biblischen Worte hingeben!

„22. Der Herr hat mich gehabt im Anfang seiner Wege; ehe er was machte, ... ich da. 23. Ich bin eingesetzt von Ewigkeit, von Anfang vor der Erde. Da die Tiefen noch nicht waren, da war ich schon bereitet; da die Brunnen ... nicht mit Wasser quollen. 25. Ehe denn die Berge eingesenkt waren, vor den ...eln, war ich bereitet. 26. Er hatte die Erde noch nicht gemacht, und was daran ... noch die Berge des Erdbodens. 27. Da er die Himmel bereitete, war ich

daselbst; da er die Tiefen mit seinem Ziel verfaßte. 28. Da er die Wolken br
festete, da er befestigte die Brunnen der Tiefen. 29. Da er dem Meer das
setzte, und den Wassern, daß sie nicht übergehen seinen Befehl; da er den G
der Erde legte. 30. Da war ich der Werkmeister bei ihm, und hatte meine
täglich, und spielte vor ihm allezeit. 31. Und spielte auf seinem Erdboden,
meine Lust ist bei den Menschenkindern."

Es sind dies Worte, die, wie Schelling sagt:

„An Sinn und Inhalt Alles übertreffen, was über denselben Gegenstand
dem Alterthum zu uns gekommen ist, die wie frischer Morgenhauch aus hei
Frühe uns anwehen. Man muß gestehen, in dieser ganzen Rede ist göttl
Eingebung; ich würde so urtheilen, wenn sie auch bei einem sogenannten Pr
scribenten sich fände. Mein Bestreben ist überhaupt: die mich hören auf
Gedanken zurückzuleiten, die man die Urgedanken der Menschheit nennen k
welche in einer kleinlichen Zeit uns abhanden gekommen und unverständlich gewo
sind, die aber noch stehen werden, wenn so Vieles, was sich augenblicklich
wichtig geberdet, längst verschollen sein wird. Sie sind die wahren ewigen
danken, die wie die Berge der Urzeit über die Flachheit und Alltäglichkeit
Zeit sich erheben, in der eine Behandlung der Begriffe, die nichts weiter als
gemein pfiffige heißen kann, für tiefe Dialectik gilt."

Und fürwahr, so etwas wie wir in dieser Stelle von der Wei
hören, die wie ein spielendes Kind zu den Füßen Gottes sitzt, und
im Spielen den Weltplan vorzeichnet, hätte kein menschlicher Geist
sich heraus zu erdenken vermocht. Es muß Jeden überwältigen, der
überhaupt schon zu der Ahnung gelangt, daß es doch wohl etwas
Vernunft Uebertreffendes geben möchte, durch dessen Aufnahme
die menschliche Vernunft sich über ihre eigenen Schranken hin
gehoben fühlt.

Wir sind auf der jetzigen Stufe unserer Entwickelung noch
von der Offenbarung entfernt, dennoch aber werden wir hin und wi
schon im voraus darauf hinweisen müssen. Und so leuchtet nun
jener Bibelstelle deutlich hervor, daß, wenn wir oben von einem Ge
sprachen, in welchem sich dem Schöpfer die zukünftige Welt zeigte, d
Gesicht einen reellen Sinn haben muß und nicht als ein bloßer Geb
vorzustellen ist, sondern etwas Subsistirendes darin, ähnlich wie es
platonischen Ideen sind. Warum wir das annehmen müssen, wird
gleich klar werden.

Obwohl wir nämlich sagten: die Möglichkeit eines anderen Se
oder einer Welt, zeigte sich Gott von Ewigkeit her, so kann doch
nicht von Ewigkeit her geschaffen haben, so daß mit seiner Existenz
schon das Schaffen gegeben wäre. Denn in diesem Falle könnten
die Schöpfung nur als eine nothwendige Folge der Existenz Gottes
denken, nicht als eine freie That, und damit verlöre sie überhaupt i

. **Also darauf** gerade kommt hier alles an, daß die Welt nicht
lothwendigkeit aus dem Wesen Gottes folgte, sondern daß Er schaffen
nicht **schaffen** konnte, wie Er wollte. Für die positive Philosophie
as **durchaus** wesentlich. Die rationale Philosophie hingegen kann
nicht **umhin**, die Welt als auf Nothwendigkeit beruhend anzusehen,
indem **dann der** Schöpfer mit der Schöpfung zusammenfließt, muß
: **Philosophie** unvermeidlich in Pantheismus oder Atheismus endigen.
in **wie wäre** die Schöpfung als eine freie That denkbar, ohne daß
ein **Bild voranginge**, als ein Mittleres zwischen der ewigen Existenz
ttes **und** seinem freigewollten Schaffen?

In **solchem Bilde** nun die mögliche Welt ersehend, schuf Gott, und
damit in der unterschiedslosen Ewigkeit einen **Anfang**, eben dadurch
absolute Freiheit bekundend, daß er diesen absoluten Anfang setzte.
hnlich wie uns auch im menschlichen Leben erst das als ein rechter
t der Freiheit gilt, was aus dem gleichmäßigen Zug der Dinge heraus-
itt, und der Anfang zu etwas Neuem wird, wenn freilich kein ab-
oluter Anfang, der über menschliches Vermögen geht. Solcher An-
ng aber, den es für die pantheistischen Systeme nicht giebt, ist das
ntscheidende, darum beginnt die Genesis mit den Worten „Im An-
ang". Wie desgleichen das Johannesevangelium, welches wir wohl
s das absolute Evangelium ansehen dürfen, mit denselben Worten be-
nnt, und wie wir in der vorangeführten Stelle von der Weisheit
rten: „Der Herr hat mich gehabt im Anfang seiner Wege." Und
it mit diesem Anfang entsprang aus der lautern Ewigkeit, in welcher
nfang, Mitte und Ende in Eins fallen, die Zeit, weil von da an
ufeinanderfolge war.

Fragen wir endlich, wenn doch die Schöpfung eine freie That war,
– was konnte Gott dazu bewegen? Er war der absolute Geist auch
hon vor der Welt und ohne die Welt. Er war auch schon der Herr
er das sich ihm als möglich zeigende andere Sein, es stand bei ihm,
asselbe in Wirklichkeit zu setzen oder nicht, wie Er wollte. Sollen wir
m seinem Entschluß zur Schöpfung ein Motiv unterlegen, so sagt
Schelling: „Er wollte erkannt sein." Ganz ähnlich also, wie
Schiller gesagt:

> „Freundlos war der große Weltenmeister,
> Fühlte Mangel, — darum schuf er Geister, —
> Selige Spiegel seiner Seligkeit."

Denn ohne die Welt — was konnte Gott thun, als, sich ewig in
h selbst bewegen, sich ewig selbst anschauen oder denken, wie der Gott
s Aristoteles, indem Aristoteles eben darin die Seligkeit Gottes

erblickt, daß er so zu sagen mit gar nichts Anderem zu thun habe, al
mit sich selbst. Schelling meint hingegen: die Seligkeit bestehe vielme
im Freisein von sich, im von sich Hinweggekommensein, wie uns ja i
den Momenten höchster Entzückung unser Selbst fast verschwinde
Gottes Seligkeit aber muß um so größer sein, als für ihn ein sol
Verschwinden seines Selbst nicht stattfinden kann, sondern im von si
Wegsein bleibt er zugleich bei sich.

Bestand demnach keine Nothwendigkeit des Schaffens für Gott,
werden wir gleichwohl sagen müssen: es entsprach seinem Wesen
schaffen. Denn zu seinem Wesen gehört auch die überfließende Gü
die sich eben durch die Schöpfung offenbarte, worin Gott den sonst ve
borgenen Reichthum seines Wesens aufschloß, die Fülle seiner Sch
ausschüttete. Eine That der Selbstentäußerung, der Hingebung, d
Liebe war also die Schöpfung. Und zwar der Liebe zur Creatur,
ihre höchste Bestätigung in den Worten der Schrift findet: „Also h
Gott die Welt geliebet u. s. w."

---

3. Die creatio ex nihilo.

Betrachten wir den Schöpfungsact jetzt weiter. Da zeigte sich al
Gott zuerst die Möglichkeit einer zukünftigen Welt, und das zugegeb
so zeigte sie sich ihm in dem Ansichseienden seines Wesens, und folgli
in dem sein Könnenden, als der ersten Gestalt des göttlichen Seins, d
wir ja früher auch den ansich seienden Geist genannt. Sollte die
Möglichkeit sich verwirklichen, so konnte es nur durch den Willen de
absoluten Geistes geschehen, d. h. Gottes als solchen, von welchem zule
Alles ausgeht. Allein als solcher bleibt Er außerhalb des Processe
und so besteht sein Schaffen, näher betrachtet, darin, daß er jene ers
Gestalt seines Wesens in Wirksamkeit setzt oder wirken läßt. Den
überhaupt wirkt Gott immer nur durch Mittel, er tritt nach seine
göttlichen Selbst niemals in die Erscheinung, auch nicht in der Offen
barung, die sich darum vielmehr in dem Mittler concentrirt.

So viel zugegeben — was kann dann das Wirkenlassen der erste
Gestalt oder Potenz, d. i. des sein Könnenden, anderes bedeuten, al
daß dieses nun in das wirkliche Sein übergeht? Nach Gottes Wille
erhebt es sich also aus seiner bisherigen reinen Potenzialität, es ge
zum actus über. Und indem dieses sein Könnende sich jetzt actuirt, s
beginnt damit der Werdeproceß der Welt, und es selbst wird so zu sage
der Weltstoff. Daraus also ist die Welt geschaffen, nicht aber au

n reinen Nichts, wie die orthodoxe Theologie behauptet. Darum ne creatio ex nihilo.

Dieser Punkt ist für die schellingsche Lehre von so entscheidender ichtigkeit, daß wir nicht umhin können, hier näher darauf einzugehen. innern wir uns dabei zuvörderst an das früher Bemerkte über den nterschied des griechischen οὐκ ὄν und μὴ ὄν, so sagen wir jetzt, daß ch das neue Testament diesen Unterschied kennt, und danach selbst von r Schöpfung aus dem nicht Seienden spricht, als einem μὴ ὄν e unser sein Könnendes, welches eben noch nicht seiend ist, — ht ὄντως ὄν wie Plato sich ausdrückt. So lesen wir von diesem ι ὄν Röm. 4, 17 und Hebr. 11, 3. Die erste Stelle, wonach es n Gott heißt „καλεῖ τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα“ hat Luther nicht un= htig übersetzt „er ruft dem, das nicht ist, daß es sei“, nur hat das utsche „nicht“ nicht den eigenthümlichen Sinn des griechischen „μή“. ie andere Stelle aber hat Luther offenbar gefälscht, indem er „ἐκ μὴ ινομένων“ kurzweg mit „aus nichts“ übersetzt. Wahrscheinlich hat die metaphysische Wichtigkeit des Unterschiedes zwischen οὐ und μή erhaupt nicht gekannt. Einem philosophischen Kopf wäre es nicht be= gnet, das nicht Erscheinende mit dem Nichts zu identificiren. ich die Vulgata übersetzt ungenau „ex invisibilibus“, wo es „ex n visibilibus“ heißen müßte, wenn schon das lateinische „non“ das iechische „μή“ eben auch nicht wieder gäbe. Im Lateinischen wie im eutschen können wir hier zu einer genauen Gedankenbestimmung nur rch Umschreibung gelangen.

Genug, warum sich noch auf die creatio ex nihilo steifen, wenn lmehr jene Aussprüche des neuen Testaments selbst auf etwas anderes uten? Noch mehr, wenn zugleich die dringendsten Gründe vorliegen, ie Vorstellung aufzugeben, welche hinterher zur Quelle der heillosesten rwirrung der Geister geworden ist.

Zunächst nämlich liegt auf der Hand, wie gerade daraus der sich zt so breit machende Nihilismus und Pessimismus entspringen mußte. t die Welt wirklich ex nihilo, — wie kann dann etwas Wesenhaftes rin sein? Sie ist ein leeres Scheingebilde, und sie als solches zu kennen der Gipfel aller Weisheit. Am besten, die Welt wäre gar ht da, weil sie doch jedenfalls nichts taugen kann. Mit vollem Recht zt dann Mephisto:

> „Alles, was entsteht,
> Ist werth, daß es zu Grunde geht.“

verdient nichts weiter als in seinen Ungrund zurückzukehren, h. in das Nichts, woraus es ja entstanden sein soll. Das ist von

der schlagendsten Logik. Wir wollen aber noch weiter sehen, wie gerad die behauptete creatio ex nihilo hinterher vielmehr zur Leugnung de Schöpfung, und damit zum Naturalismus und Materialismus geführ hat. Blicken wir also auf den geschichtlichen Verlauf der Frage.

Plato nämlich hatte nur einen Demiurgos oder Weltbaumeiste gelehrt, welcher die Welt aus einem schon vorhandenen Stoff bildet, s daß von Anfang an neben Gott noch etwas Anderes da ist. Im Grund genommen ein Dualismus, wobei freilich die Welt erklärbar wird, abe die Schöpfung im eigentlichen Sinne verschwindet. Aristoteles ferne kam nicht einmal zu einem Demiurgos, sondern sein Gott ist der ewi in sich selbst ruhende und sich selbst denkende Geist, der überhaupt nich weiter thut, sondern zu dem andererseits die Welt nur sich hinbeweg als zu ihrem Ziel. Woher aber die Welt? Darauf keine Antwort Und so ist die ganze antike Philosophie nicht zu einem wirklichen Schöpfe gekommen, weil ihr überhaupt der wahre Gott noch unbekannt blie Dem gegenüber hatten allein die Juden in ihrem Jehovah einen wirk lichen Schöpfer. Ein ungeheurer Unterschied. Allein die Schöpfung i doch in der Genesis nur in der Form einer Versicherung ausgesprochen ohne daß daraus zu ersehen wäre: wie so sich denn das Wesen de Welt aus ihrem Geschaffensein erklären ließe? Denn das war eben fü das jüdische Bewußtsein gar kein Gegenstand der Frage, es fragte ledig lich nach dem persönlichen Verhältniß des Menschen zu Gott. Fü Naturforschung, wie überhaupt für alle theoretische Wissenschaft, hatt dieses Volk weder Sinn noch Verständniß, es erscheint ausschließlich al Religionsvolk, worin ja seine weltgeschichtliche Wichtigkeit besteht. S concentrirte sich sein Denken in der Gottesidee, die Welt kümmerte e nicht, während hingegen die antike Philosophie ausdrücklich von der Wel betrachtung ausging, und freilich zu dem Schöpfer hinstrebte, ohne ih jedoch erreichen zu können.

In jener blos dogmatischen Gestalt, wie er in der Genesis auftrit ging dann der Schöpfungsbegriff auf die christliche Welt über. Für di ersten Christen aber war wieder die einzige Frage ihr persönliches Hei und obgleich sie weder Nihilisten noch Pessimisten zu nennen gewese wären, hatte doch die Welt kein ernstliches Interesse für sie. Sie ga ihnen nichts. Was entsprach dem besser, als die creatio ex nihil wodurch einerseits die Allmacht Gottes, wie andererseits die Hinfällig keit und das Heilsbedürfniß der Creatur, den prägnantesten Ausdruck er halten zu haben schien. Diese creatio ex nihilo lehrte dann ins besondere auch Augustinus, und seitdem ist sie, wie Schelling sagt, da Kreuz des Verstandes geworden.

Allein für immer ließ sich der Verstand nicht an's Kreuz schlagen.
zeigte sich mit dem Emporkommen der empirischen Naturforschung,
he mit solchem Schöpfungsbegriff schlechterdings nichts anfangen kann,
darum wohl zuletzt die Schöpfung rundweg verwerfen mußte. Denn
einem Worte gesagt: die Naturforschung ist vor Allem auf das
rdende in der Natur gerichtet, wodurch die Natur selbst erst Natur
als die Geburtsstätte des Werdenden, wovon sie ihren Namen
, während nach der creatio ex nihilo alle Dinge nur etwas Ge-
achtes sein, und statt sich aus sich selbst zu entwickeln, nur von einer
eren Macht in Bewegung gesetzt werden könnten. Oder was ist
s Werden, wenn nicht ein Uebergang aus einem Zustand in den
eren, vom Nichts zum Etwas aber ist kein Uebergang und darum
Werden denkbar. Ex nihilo nihil fit. Setzen wir hingegen an
Stelle des nihil das griechische μὴ ὄν, d. i. das nicht Seiende,
ches doch eben das sein Könnende ist, so ist nicht nur sehr denkbar,
diese sein Könnende in das wirkliche Sein übergeht, sondern dieser
ergang bietet sich wie von selbst dar, und wird selbst das allererste
rden oder das Urwerden sein.

Die Sache so aufgefaßt, ist der Schöpfungsproceß zugleich ein
erdeproceß, wie ja auch das erste Buch der Bibel selbst die
nesis heißt. Und nichts desto weniger bleibt die Schöpfung doch
dererseits That, weil es allein Gottes Wille war, der das sein
nende ins wirkliche Sein übergehen hieß. Das aber ist hier gerade
Aufgabe: in der Schöpfung die Vereinigung von Werden und That
erkennen, so daß in beidem ein und dasselbe ist, nur von zwei Seiten
rachtet. Dann wird der Schöpfungsbegriff nicht nur sich gegenüber
empirischen Naturforschung behaupten können, sondern ihr selbst den
hlüssel zu allen denjenigen Fragen darbieten, vor welchen die Empirie
etzt rathlos stehen bleibt, weil diese Fragen schlechterdings in das
taphysische Gebiet führen, wo es mit dem Beobachten und Experi-
ntiren vorbei ist.

Wodurch aber konnte Schelling zu solcher Auffassung der Schöpfung
langen? Lediglich dadurch, daß er zwischen der Annahme eines an
d für sich bestehenden Weltstoffes, wie andererseits der creatio ex
hilo, ein Mittleres fand, indem er so zu sagen ein Element des gött-
hen Wesens annahm, welches zwar in Gott aber nicht Gott selbst ist.
mlich nichts anderes, als was er in der Schrift über die Freiheit den
nklen Grund genannt, und woraus sich dann in weiterer Ent-
ickelung seiner Speculation das sein Könnende ergab.

---

4. Die Potenzen in Bewegung.

Nun werden wir also im Stande sein, den inneren Vorgang, welch in dem Schöpfungsact stattfand, uns im Gedanken zu construiren. Do wollen wir dabei zuvor noch bemerken, daß es sich dabei noch nicht m die gegenwärtige Welt handelt, in der wir leben. Denn diese ist sch nicht mehr die Welt, wie sie Gott gewollt und geschaffen, sondern ist die alterirte, gestörte und gefallene Welt, wie sich später zeigen wir Wir sagen dies um deswillen, weil die Verbindung, in welcher in de Nachfolgenden die Welt mit der göttlichen Substanz gebracht wird, b vielleicht Manchem anstößig erscheinen möchte, und solches Anstößige f dadurch wenigstens erheblich vermindern dürfte. Sonderbar genug wi freilich unsere Darstellung klingen. Haben wir aber schon zuvor gesehe wie die ewige Weisheit, in Gestalt eines zu den Füßen Gottes sitzend Kindes, gleichsam spielend den Entwurf einer künftigen Welt hinzeichne so wird es jedenfalls nicht sonderbarer sein, daß darauf die göttlich Potenzen spielen, um solchen Entwurf nach Gottes Willen zur Au führung zu bringen.

Dazu gehört zuvörderst die erste Potenz, die wir als die er Gestalt des Seins früherhin mit — A bezeichnet, und welche, als d sein Könnende, die Mutter alles Werdens ist. Diese Potenz richt sich jetzt auf, wie Schelling, gern anschaulich sprechend, sagt, — w wenn sie bis dahin gleichsam schlummernd dagelegen, — d. h. das se Könnende geht in's wirkliche Sein über. Damit beginnt der gan Schöpfungsproceß, und wie mit einem Schlage ist alles verändert. Da gerade auf dieser ersten Potenz ruhten bisher auch die anderen Potenze Das sein Könnende war ja die Voraussetzung oder Unterlage für d zweite Gestalt des Seins oder das rein Seiende, welches wir dur + A bezeichnet, jetzt aber, vielmehr selbst seiend geworden, hört es a jenem Unterlage zu sein. Es entzieht ihm damit die Möglichkeit, n ferner sein Wesen zu behalten, außer dies in's wirkliche Sein übe gegangene sein Könnende — die erste Potenz, welche aus ihrer Pote zialität zum actus überging — müßte erst wieder in seinen frühere Zustand zurückgebracht werden. Das rein Seiende kann also gar nic anders, als gegen die in actus übergegangene Potenz zu reagiren, muß dagegen reagiren. Aus dem früheren reinen Sein in das Müss gerathen, ist es jetzt das sein Müssende geworden. Als das re Seiende hat es einstweilen aufgehört, es kann nur wieder dazu werde und ist somit selbst blos potenziell geworden, in statum potentiae versel während es ursprünglich reiner actus war. So ist es jetzt die zweite Poten

Nicht minder ist die dritte Gestalt des Seins alterirt — das bei Seiende, welches wir durch $\pm$ A bezeichnet, — da die beiden ersten alten des Seins seine Voraussetzung, seine Unterlage waren. Be-nten wir es früher als Subject-Object, und damit als in der Form Geistes seiend — nämlich, wie wir damals sagten, als der noth-ndige Geist, nicht der absolute Geist, — so ist es jetzt das nicht r, sondern wird es erst wieder sein, wenn die zweite Potenz die erste ihre Potenzialität zurückgebracht und sich damit selbst hergestellt hat. n wir wissen, das rein Seiende ist schlechthin selbstlos, und wenn es die in actus übergegangene erste Potenz des Seins entkleidet, indem dieselbe wieder in ihre ursprüngliche Potenzialität zurückführt, thut es das t, um das Sein für sich zu behalten, sondern um es zur Unterlage dritten Gestalt zu machen, als des Geistes, welchem gebührt sein, und der nun während dieses Processes nur als das sein llende ist. Was aber erst sein soll, ist ja auch nicht im actuellen n, sondern kann nur sein, so daß damit auch der Geist in statum tentiae versetzt und damit zur dritten Potenz geworden ist.

Wie wir früher vorausgesagt, daß es hinterher geschehen werde, ben wir jetzt also gesehen, wie die drei Gestalten des Seins im eigent-en Sinne des Wortes zu Potenzen geworden sind. Zugleich wird uns ersichtlich sein, wie wenig diese Potenzen mit den Potenzen der thematik gemein haben, wo bekanntlich die zweite Potenz entsteht, nn man eine Zahl mit sich selbst multiplicirt. Warum aber sollte nicht gestattet sein, sich trotzdem der mathematischen Bezeichnungs-ise zu bedienen? Und so bezeichnet nun Schelling die erste Potenz A^1, die zweite als A^2, die dritte als A^3. An und für sich sind e drei Potenzen nichts anderes, als die drei Elemente oder Gestalten absoluten Seins, die wir mit $-$ A, $+$ A und $\pm$ A bezeichneten, lange sie in ihrer ewigen Ruhe gedacht waren, jetzt aber, nachdem sie t zu eigentlichen Potenzen geworden und gewissermaßen in ein neues t eingetreten sind, erhalten sie mit Rücksicht darauf auch eine neue zeichnung. Den absoluten Geist endlich, d. h. Gott als solchen, der allen Potenzen ist, ohne selbst in den Proceß derselben einzugehen, zeichnet er dann als A^0. Natürlich in einem ganz anderen Sinn, als e Bezeichnung in der Mathematik hat, wo bekanntlich $A^0 = 1$ wäre. helling hingegen will durch das Nullzeichen an dem A die absolute habenheit des absoluten Geistes über alles Potenzielle andeuten, oder jede Möglichkeit Uebertreffende seines Wesens, weil vielmehr seine rklichkeit jeder Möglichkeit zuvorkommt. So entsteht daraus folgen-Schema:

$$-A + A \pm A$$
$$A^1 \; A^2 \; A^3$$
$$A^0$$

Wir wiederholen dabei, daß alle diese Bezeichnungen gar nichts zu
Erkenntniß der Sache beitragen, und daß es nicht entfernt Schelling
Meinung war, damit wie in der Algebra operiren zu wollen. Es k
ihm dabei lediglich darauf an, diese Potenzen, worauf seine ganze Me
physik beruht, durch ein sinnliches Zeichen für die Vorstellung zu fixi
damit man gewissermaßen vor Augen habe, daß sie verschiedene Pr
cipien sind, und in welcher Ordnung sie zu einander stehen. Er erbli
darin ein didactisches Hülfsmittel, ähnlich wie man ja in der Logik
diesem Behuf nicht blos algebraische Bezeichnungen, sondern selbst geo
trische Figuren angewandt hat. Und warum auch nicht, wenn dadu
die Sache faßlicher wurde? Sollte aber in unserem Falle der didacti
Werth derartiger Bezeichnungen als gering oder gar als zweifelh
erscheinen, so bliebe doch immerhin die dadurch ermöglichte Kürze u
feste Bestimmtheit des Ausdruckes. Setzt Schelling sein A^1 oder A
so bedarf es keiner weiteren Worte, man weiß, wovon die Rede ist, d
Gedanke kann da gar nicht abschweifen. Das ist der unbestreitba
Nutzen solcher festen Typen. Und so ist es bekanntlich in der Astronom
allgemein üblich, Sonne, Mond und Planeten, wie ihre Stellung
durch einfache Zeichen anzugeben, wie in jedem Kalender auf jeder Se
zu sehen ist. Man weiß es gar nicht anders. Kaum wäre überha
eine Wissenschaft, die sich nicht einiger eigenthümlicher Zeichen bedien
Und dasselbe geschieht andererseits im gemeinen Leben in mann
faltigster Weise.

Die Sache aber noch weiter betrachtet, — was sind denn Buc
staben, um welche es sich hier zunächst handelt, wenn nicht an und f
sich bloße Zeichen? Nämlich Lautzeichen, doch was stände wo
dem entgegen, daß sie unter Umständen statt dessen vielmehr zu Be
griffszeichen würden, woran auch einst schon Leibnitz gedacht ha
Es wäre dies offenbar nichts anderes als eine Steigerung ihrer Be
zeichnungskraft. Und warum nicht selbst zu Zeichen für ganze Sätz
Nicht nur denkbar erscheint das, sondern es müßte zugleich als s
wünschenswerth gelten, — in so weit nur dadurch der Gedanke nic
litte. Denn Worte machen wir ohnehin schon genug, und wenn w
wenigstens im Schreiben durch einige einfache Zeichen so manche bre
spurige Worte und Redewendungen sparen ließen, wäre das ein offe
barer Gewinn. Dazu aber könnten in der Philosophie die schellingsch
Bezeichnungen allerdings etwas beitragen, so bald man sich einm

n gewöhnt hätte. Was thut es, daß sie vordem nicht üblich ge-
n? Er hat dann eben Bahn gebrochen und sich damit ein Ver-
st erworben.

Möge man im Uebrigen darüber denken, wie man will, — der
alt der schellingschen Lehre ist von jenen Bezeichnungen gänzlich un-
ängig. Wer also dergleichen nicht liebt, der mag die Zeichen einfach
rireu. Wir hingegen glaubten von dieser Sache schon um deswillen
chen zu müssen, damit alle diejenigen, die etwa, durch unsere Schrift
regt, hinterher an das Studium der schellingschen Werke gingen,
n im voraus mit den in Rede stehenden Bezeichnungen vertraut
ren, die, als ein Novum, auf den ersten Anblick allerdings etwas
fremdendes haben, und so vom Studium zurückschrecken könnten.
rum hatten wir ihren Sinn klar zu machen, und das wird hiermit
licht sein. Man sieht, die Sache ist herzlich einfach, und jedenfalls
n Grund vorhanden daran Anstoß zu nehmen.

---

5. Der Schöpfungsproceß.

Hiernach unsere Entwickelung fortsetzend, wollen wir doch erst noch
weg bemerken, daß man sich nur gar nicht darüber wundern möge,
nn wir jetzt von den Potenzen wie von lebendigen Wesen sprechen.
s ist dies keineswegs eine blos tropische Ausdrucksweise, sondern sie
d das wirklich, und zwar im höchsten Maße, so gewiß als sie nichts
ringeres sind als die Mächte des göttlichen Wesens. Demnach nicht
tfernt bloße Gedankengebilde, und insbesondere etwas toto genere
deres als etwa die Begriffe bei Hegel, bei welchem es offenbar ein
ser Tropus ist, und oft ein sehr übel angebrachter, wenn er von der
rtbewegung der Begriffe, von ihrer Selbstdirimirung oder ihrem Um-
lagen in's Gegentheil spricht, wie überhaupt von dem sich selbst
kenden Denken und dergleichen Phrasen mehr. Was also da er-
ungen klingt, und zuletzt in's Sinnlose fällt, ist hier das ganz Natür-
he, was gar nicht anders sein kann. Jetzt zur Sache.

Das Nächste ist dann, daß die erste Potenz, indem sie in's actuelle
ein übergeht, und dadurch aufhört potenziell zu sein, sondern viel-
hr zu einem selbständigen für sich bestehenden Wesen wird, oder sich
ypostasirt, — daß sie dadurch auch die zweite Potenz nöthigt, sich zu
postasiren, wäre es auch gegen ihren Willen. Und ebenso die dritte
tenz. Die ursprüngliche Einheit der drei Gestalten des ewigen Seins
damit verschwunden, und vielmehr in gegensätzliche Elemente zerfallen.

Die Potenzen sind in Spannung gerathen, indem sie sich gewissermaßen um das Sein streiten, welches einstweilen die erste Potenz allein besitzt, da sie selbst zu allem Sein geworden ist, so daß die zweite Potenz nun gar nicht anders kann, als diese erste Potenz wieder in ihren potenziellen Zustand zurückzubringen, um sich ihrerseits selbst wieder herzustellen, und dadurch auch der dritten Potenz wieder Raum zu geben.

So würden nun diese drei, jetzt einander widerstrebenden, Factoren überhaupt auseinander gehen, wären sie nicht durch die Einheit des göttlichen Wesens zusammengehalten, durch welches sie ja selbst nur sind. Weil sie also einander widerstreben, aber doch nicht von einander können, so entsteht eben dadurch ein wirklicher Proceß. Denn zu einem Proceß gehört immer zweierlei, nämlich 1) gegensätzliche Elemente, und 2) daß diese gegensätzlichen Elemente irgendwie verbunden sind. Sonst entsteht kein Proceß, welcher Art er auch sein sollte. Das sieht man selbst schon in dem gemeinen Civilproceß, wo zwei Parteien das ein und selbe Object beanspruchen, und sich dadurch ebenso entgegenstehen, als sie durch diesen gemeinsamen Anspruch zugleich zusammen gehalten werden. Ließe die eine Partei ihren Anspruch (oder resp. Widerspruch) fallen, so hörte der Proceß auf. Noch deutlicher wird die Sache in jedem Naturproceß, und am deutlichsten in dem organischen Leben, welches selbst ein ununterbrochener Proceß ist.

Nun wissen wir schon, was das Ziel des hier in Rede stehenden Processes ist, nämlich die Zurückbringung des vom Können zum Sein übergegangenen A[1] in die reine Potenzialität, worauf dann auch die beiden anderen Potenzen ihre frühere Gestalt wiedergewonnen haben, und so gewissermaßen alles in integrum restituirt sein wird. Aber der Proceß ist darum nicht etwa resultatlos gewesen, sondern das Sein, nachdem es durch das Werden hindurch gegangen, hat eben dadurch die ganze Fülle seines Wesens, die vordem verschlossen in ihm lag, zu einer Welt entfaltet.

Ferner ist mit der Idee eines Processes auch selbst schon ein allmählicher Verlauf der Schöpfung gegeben, nach verschiedenen Entwickelungsstufen, wovon insbesondere die Geologie das redendste Zeugniß giebt. Und durch solches successive Fortschreiten kommt die ganze Reihe der Naturgebilde zustande. Die erste Potenz, welche einstweilen das ganze Sein geworden, ist dabei überall der Stoff, die causa materialis oder ex qua, die zweite hingegen die causa efficiens und formalis, oder per quam. Nur diese beiden Potenzen sind die unmittelbar wirkenden, die dritte wirkt nur mittelbar, nämlich durch die zweite, deren gegenwärtiges Sein wir ja auch als ein Müssen bezeichnet

m, die also wirken muß, statt dessen die dritte Potenz sich nur als sein **Sollende** darstellte. Als solche ist sie die causa finalis oder [illegible]am. d. i. die Zweckursache, im Hinblick auf welche eben die zweite [illegible]nz allein wirkt. Ohne also selbst zu wirken, steht die dritte Potenz [illegible]issermaßen als Schiedsrichter über der ersten und zweiten, jede der[illegible]en bestimmend, wie viel Antheil an dem Sein sie haben soll. Ein [illegible]kt von der höchsten Wichtigkeit, denn ohne dies bliebe unerklärbar, [illegible] es in dem allgemeinen Werdeproceß zu festen Gestalten kommen [illegible]e. Warum wird z. B. aus dem, was einmal in's Werden ge[illegible]men, nur ein Krystall, und warum entwickelt es sich nicht immer [illegible]r bis zur Pflanze oder zum Thier? Es muß ein Princip geben, [illegible]ches so zu sagen dem Werden Stillstand gebietet. Darum gehören [illegible]erdings **drei** Grundursachen oder Principien dazu, um den Natur[illegible]ß erklärbar zu machen.

Diese drei Principien also wirken vom untersten Anfang an auf [illegible]r Stufe der Naturentwickelung, und zwar im Ganzen wie in jedem [illegible]lnen Dinge. Nichts, wobei sie nicht alle drei betheiligt wären. [illegible]rauf beruht, beiläufig bemerkt, der Begriff des **Concreten**, wie [illegible]r die wirklichen Dinge zu nennen pflegen. Sie sind eben nicht aus [illegible]nem Princip entstanden, sondern aus mehreren zusammengewachsen, [illegible]d zwar aus denselben Principien, worauf die ganze Schöpfung selbst [illegible]ruht. Wie denn auch das Wort crescere wohl mit creare zusammen[illegible]ngen dürfte, wonach das Concresciren folglich wieder nur eine fort[illegible]setzte Schöpfung wäre. Wie Wenige denken aber wohl daran, wenn [illegible] von „**concret**" sprechen, welches Mysterium diesem Begriff zu [illegible]runde liegt! Gleichviel, es ist so. Und weil nun in den drei Prin[illegible]pien oder Potenzen selbst wieder die Substanz des göttlichen Wesens [illegible]halten ist, tritt darum auch in allen Naturgebilden ein Schein des [illegible]ttlichen hervor, in dem winzigsten Grashälmchen nicht minder als in [illegible]m Firmament.

Was wird uns nach dem allen die **Welt** sein? Principaliter geht [illegible] von Gott aus, durch dessen Willen sie überhaupt nur ist. Wie sie [illegible]er geworden ist, ist sie das Werk der göttlichen Potenzen — denn [illegible]ott selbst wirkt immer nur durch Mittel, — und zwar wirken die [illegible]tenzen nicht von außen her, sondern sie stecken selbst in ihren Werken, [illegible]d sind selbst allein das wahrhaft Seiende der Welt. So sind sie [illegible]rch die Schöpfung allerdings zu etwas anderem geworden, als sie vor [illegible]r Schöpfung waren, indem sich ihre gegenseitige Stellung, wie wir [illegible]n wissen, geradezu umkehrte. Und hatten sie ihre Einheit vorbem [illegible] der **Hineinwendung** in Gott, so haben sie ihre Einheit jetzt

vielmehr in der Herauswendung, so daß auch diese Einheit sich ge-
wissermaßen umgedreht hat. Und durch solche **uni versio** entstand da
Universum! Ein Wortspiel, welches Schelling wiederholt anwen
dessen etymologische Begründung wir indessen dahin gestellt sein lasse
da, was er dafür anführt, uns doch nicht ausreichend erscheint. So
wäre offenbar keine treffendere Benennung der Welt zu erdenken.

Denn eine versio muß auf unserem Standpunkt jedenfalls in d
Schöpfung erkannt werden, nur nicht eine versio Gottes selbst.
bleibt dabei derselbe der Er war, denn nach seiner übersubstanziell
Einheit verschlägt es Ihm nichts, die Substanz seines Wesens aus
heraustreten zu lassen. Wäre Gott selbst nur die absolute Substa
und nicht vielmehr übersubstanziell, — dann freilich würde das Heraus
treten der Potenzen zu einer Emanation werden, so aber steht e
anders. Und so kann dann auch, was in der Welt das wahrha
Seiende ist, als göttlich anerkannt werden, ohne daß um deswillen G
selbst aus sich heraus träte. Wer gleichwohl auch in solcher Ansicht n
Pantheismus finden sollte, wird sich für solche Behauptung wenigste
nicht auf das neue Testament berufen dürfen. Vielmehr hätte er e
den hier direct entgegenstehenden Ausspruch des Apostels zu beseitige
I. Kor. 15, 28, wonach am Ende der Tage Gott „Alles in Allem
sein wird. Einstweilen also wäre Gott nicht Alles in Allem, und soll
Er es dereinst werden, so scheint ja, Er müßte sich dann veränder
haben. Nun kann doch aber Gott sich nicht verändern, wohl aber kan
sich die Welt verändern, indem sie nämlich in die Ewigkeit zurücktritt
und so ihr jetzt außergöttliches Sein wieder zu dem Sein Gottes wird,
bei welchem von Ewigkeit her alles Sein war.

Endlich könnte man noch daran Anstoß nehmen, daß wir hier die
Potenzen des göttlichen Wesens wie physische Potenzen darstellen, welch
als solche agiren und reagiren. Allein es ist damit keineswegs gesagt,
daß sie überhaupt nichts anderes wären. Vielmehr werden sie uns späte
in noch viel anderer Gestalt erscheinen. Nämlich als die Elohim,
welche (Gen. 1, 26) vor der Schöpfung sagen: „Laßt uns Menschen
machen!" In solcher Gestalt sind sie dann die inneren Elohim. Fü
jetzt sind sie uns zu äußeren geworden, zu kosmogonischen Potenzen
Und das müssen sie doch auch wohl sein, wenn die Schöpfung erklärlich
werden soll. Denn darum handelt es sich hier, etwas in Gott zu er
kennen, was zwar in Gott nicht physisch ist, heraustretend aber, z
Principien alles Physischen werden kann. Und das ist gerade di
Aufgabe: die Principien der Dinge, oder die Grundursachen, als au
Gott entspringend zu erkennen.

. Allgemeine Bemerkungen über die weltbildenden Principien.

Somit sind wir jetzt zu der Lehre von den Principien gelangt, weil doch diese Lehre eine so entscheidende Rolle in der Philosophie ist, ja das eigentliche Abyton derselben bildet, wollen wir darüber einige weitere Bemerkungen machen.

Zunächst nämlich, daß, wie Schelling sagt, die eigentlichen Principien neueren Philosophie überhaupt abhanden gekommen, und erst wieder entdecken gewesen seien. Das „cogito ergo sum", von woher die ... Philosophie datirt, war doch offenbar kein Princip, sondern ein ..., der dem Cartesius wohl zum subjectiven Anfang seines Philosophirens dienen konnte, woraus sich aber nichts Objectives ableiten ließ. ... leibnitzische Monade hingegen war allerdings ein Princip, nur ... mit diesem alleinigen Princip nicht auszukommen. Dasselbe gilt ... der absoluten Substanz des Spinoza, wie andererseits von dem ...tischen Ich. Implicite lagen darin Principien, aber sie traten ... nach ihrer besonderen Wesenheit hervor. Sie herauszuarbeiten, ... dann eben die Aufgabe Schelling's, die ihm doch erst sehr allmählich ...g. Was Kant betrifft, so konnte bei ihm von den objectiven Prin... der Dinge keine Rede sein, da er das Wesen der Dinge selbst ... unerkennbar hielt, und eigentlich nur unser subjectives Erkenntniß...mögen untersuchen wollte. Dem gegenüber meint nun freilich Hegel, ... Principien der Dinge gründlichst erkannt zu haben, er hat aber viel... ihren wahren Sinn total verfälscht, und, soviel an ihm lag, auch ... Anderen von vornherein das Verständniß dafür zerstört, indem da ... Principien in der Logik stecken sollen. Darum wird nun die ...lische Metaphysik zu einem eben so hohlen Gerede, als andererseits sein absoluter Geist nur den inneren Widersinn dieses Systems ...bart. Denn erst am Ende des Ganzen und so zu sagen post ...tum producirt sich dieser absolute Geist, um sich für den lieben Gott ...zugeben, obwohl er, weit entfernt die Welt geschaffen zu haben — ... ja bei Hegel nicht der absolute Geist, sondern die absolute Idee ..., — vielmehr erst durch den Weltproceß selbst geschaffen wird, und ... erst durch die Philosophie zur Vollendung gelangt, dem Wagnerschen ...munculus vergleichbar aus der dialektischen Retorte als Deulus ...vorspringend. Eine wahre Satyre auf den wirklichen Gott. Denn ...enfalls müßten doch die Principien, aus welchen solcher Gott hervor...g, noch über ihm selbst stehen, wie das Fatum über den alten Göttern ...echte. Ueber Gott steht aber überhaupt nichts, sondern die Principien ... selbst nur ewig durch die Ewigkeit Gottes. Auch sind sie als

Principien nicht für Gott, noch ist andererseits Gott selbst ein Prin
sondern Gott ist, wie man gesagt hat, selbst die causa causar
Principien sind nur für das gewordene oder dem Werden u
worfene Sein.

In diesem Sinne hat die antike Philosophie die Principien zu
forschen gesucht, und zwar nach dem Vorgange des Pythagoras i
besondere Plato und Aristoteles. Diese Philosophen waren im Gr
genommen schon auf dieselben Principien gekommen, die sich in uns
Potenzen darstellen, wie Schelling ausführlich nachweist, indem er
mit Recht eine Bewährung seiner eigenen Lehre erblickt. Denn w
zwar die antike Philosophie nicht zu dem wahren Gott gelangte, so
sie doch in das Wesen der Dinge so tief eingedrungen, daß die M
physik noch heute aus Plato und Aristoteles schöpft, und hier wir
das Goethesche Wort gilt:

„Das Wahre war schon längst gefunden,
Hat edle Geisterschaft verbunden,
Das alte Wahre faß' es an!"

Und eben das that Schelling. Er hat das alte Wahre angefaßt,
dergestalt mit seinen eigenen Ideen zu verschmelzen gewußt, daß dad
der seit Cartesius abgebrochene Zusammenhang der Philosophie mit
Speculationen der Alten über die Grundursachen der Dinge wie
hergestellt ist. Denn nur Leibnitz hatte auch darin die Universal
seines Geistes bewiesen, daß er die Alten nicht minder berücksichtigte
die Neueren. Die von Kant — der zunächst durch Hume angeregt
— ausgegangene Entwickelung hingegen hatte die Philosophie fast
wieder von den antiken Ideen abgelenkt. Dies hier beiläufig.

Was es nun überhaupt mit den Ursachen zu bedeuten hat, kün
schon ihr Name an, wonach sie das sind, was allen Sachen vor
geht und wodurch erst Sachen sind. Die Grundursachen aber
die primitiven und allgemeinen Ursachen, woraus erst die
sonderen Ursachen entspringen, die dann selbst wieder neue Ursa
erzeugen, die sich von Stufe zu Stufe in das Unendliche verla
Unterscheidet man die causa proxima von der causa remota, so ha
es sich für uns um die causa remotissima. Es sind dies
Ausdrücke, in welchen immer etwas Relatives liegt, da doch
causa proxima zunächst eine causa remotior haben wird, diese wi
eine, und sofort, wobei jede vorhergehende in Beziehung auf die folg
die remota ist. Es kommt dann lediglich darauf an, wie weit
Untersuchung zurückgeht. Wo man aufhört, da ist man beziehungsw
zur Grundursache gekommen, obwohl sie an und für sich noch lange n

s Letzte ist. In speciellen Fragen kann man nicht anders verfahren, Metaphysik aber beschäftigt sich mit den allgemeinen Grundursachen, : an und für sich selbst das Letzte sind, — das Letzte nämlich, wenn m regressiv von der Welt ausgeht, vom vorweltlichen Standpunkte ngegen betrachtet, das Erste. Kurz: die Ursachen im eminenten Sinne.

Freilich ist das Wort „Ursache" dem Begriff nur theilweise ent- rechend, denn das, wodurch erst Sachen sind, dürfte nicht selbst Sache nannt werden. Vielmehr müßten wir sagen: es ist das „Ur" der inge, was auch wohl einst ein selbständiges Wort gewesen ist, statt ſſen es jetzt sich nur noch in Zusammensetzungen erhalten hat. Immer r bedeutet es das, was allem Anderen vorhergeht. Aehnlich verhält sich mit dem lateinischen Wort „Princip", d. i. quod primum locum pit. Offenbar auch kein vollkommen dem Begriff entsprechender Aus- ruck, denn es kommt nicht sowohl darauf an, was die erste Stelle ein- mmt, sondern was an und für sich selbst das Allererste ist. Besser tspricht dem das griechische Wort ἀρχη, welches einerseits Anfang und ndererseits Herrschaft bedeutet, und dann in der philosophischen Sprache r Princip gebraucht wird. Denn wie die Principien das Uranfäng- he sind, so sind sie auch das, was alle Entwickelung beherrscht, die lammern, welche die ganze Welt zusammenhalten. So zeigt sich ja h selbst im öffentlichen Leben, daß, wo Principlosigkeit einreißt, bald les aus Rand und Band geht, ökonomischer, moralischer und intellectueller erfall daraus entspringt. Gehen wir noch weiter auf die Wurzel dieses iechischen Wortes im Sanscrit zurück, so bedeutet es danach so viel s „vermögen". Also dasselbe, was die schellingsche „Potenz" besagt d insbesondere die erste Potenz, das sein Könnende, welches doch enbar der Anfang aller Dinge ist, daher auch gerade die erste Potenz s die Potenz par excellence gelten muß. Der schellingsche Ausdruck äre demnach sogar besser als der griechische, und allein dem Begriff ollkommen adäquat. Bedeutet nun ἀρχη „Anfang", und beginnt die chöpfung eben damit, daß überhaupt ein Anfang gesetzt wird, so ist es eder das sein Könnende, welches selbst noch vor dem Anfang war, m indem es jetzt in's Sein übergeht, fängt damit der Anfang an.

Fürwahr, wer den Begriff der Potenz recht gefaßt, und eine intui- ve Vorstellung davon gewonnen, was alles darin liegt, der ist in die etaphysik eingedrungen. Er steht an dem Urquell alles gewordenen eins, der nirgends anders als in den Potenzen liegt. Und auch darin igt sich die glückliche Wahl dieses Ausdruckes, daß er uns zugleich das ertrauen erweckt, es möchte mit den Potenzen wohl etwas auszurichten in. Weshalb hießen sie sonst Potenzen, wenn sie nicht potent wären?

Sie sind von Gottes Gnaden die eigentlichen Weltpotentaten. Ja, si
tragen in sich selbst die Fülle alles Seins, und daraus muß doch etw
werden können.

---

7. Grundlage und Grundcharakter der Welt.

Ohne Principien oder Grundursachen, wodurch erst die Sachen
Stande kommen, wäre eine Erklärung des Schöpfungsprocesses unm
lich. Darum mußten wir wissen, wie über die Principien zu denken
und daher die vorstehenden unabweislichen Zwischenbemerkungen. Di
Punkt damit erledigt, kehren wir wieder dahin zurück, wo wir zulet
Entwickelung abbrachen. Nämlich zu der aus ihrer Potenzialität hera
getretenen ersten Potenz, dem sein Könnenden, welches vielmehr sel
zu allem Sein wurde, und nun durch die anderen Potenzen wieder
seine Potenzialität zurückgebracht werden muß, welches eben im Verl
des Schöpfungsprocesses geschehen wird.

Vor der Hand ist diese erste Potenz selbst noch Alles, — näml
wohl verstanden: alles Sein, was praeter Deum ist, oder al
gewordene Sein, worum es sich hier allein handelt —, indem sie al
dazu wurde, hat sich offenbar ihr eigenes Wesen radical verändert. D
wie wäre eine radicalere Veränderung denkbar, als wenn, was vor
nur sein konnte, vielmehr selbst zu allem Sein wurde? In so fe
also, und so lange dieser Zustand fortbesteht, wird diese Potenz a
ein neues Zeichen erhalten müssen, damit ihr an der Stirn geschrie
stehe, wie es sich dermalen mit ihr verhalte. Demnach eine Bezeichnu
ad interim, und so bezeichnet Schelling diese erste Potenz, die in ihre
potenziellen Zustande A¹ war, in ihrem jetzigen Zustande vielmehr a
B, damit die radicale Veränderung um so sinnfälliger werde. Eine B
zeichnung, die ihrem Zwecke vollkommen entspricht. Ist nämlich die a
gemeine Formel dafür, daß ein Wesen sich selbst gleich geblieben, A = A
so ist hingegen die allgemeine Formel für die Veränderung eines Wese
A = B, d. h. A ist zu B geworden. Und so ist unser früheres A
interimistisch zu B geworden, das Ziel des Processes besteht dann al
— um in unserer Zeichensprache zu reden — gerade darin, daß
wieder aufhöre B zu sein, indem es in statum potentiae zurückkeh
und damit das wiederhergestellte A¹ ist. Das wiederhergestell
sage ich, und freilich nicht das ursprüngliche A¹, sondern das dur
den Proceß hindurchgegangene und dadurch gewissermaßen verklärte A
wird es dann sein. Wie das gemeint ist, wird sogleich erkennb
werden.

Was hat nämlich die in Rede stehende radicale Veränderung zu
euten? Ist das sein Könnende vielmehr zu allem Sein geworden, so
es eben damit sich selbst verloren, und während es vordem das reine
i-sich gewesen, ist es jetzt hingegen das reine Außer-sich. Gerade,
man von einem Menschen sagt: er ist außer sich, er weiß sich
ht mehr zu fassen noch zu halten, sein Bewußtsein ist wie zerflossen.
o ist das zu B gewordene A¹ das absolut grenzenlose, formlose und
alitätslose Sein, welches von alle dem nichts wissen will, und dem-
ch am besten das blinde Sein genannt wird, oder das blind Seiende.
d darin besteht nun der Fortschritt des Processes, daß dieses blinde
in so zu sagen über seine Blindheit erhoben wird, in dem es Gestalt
Qualität annimmt, und sich dadurch erkennbar macht. Ja, zuletzt
sich selbst erkennt, indem es im Menschen zum bewußten Sein,
zum Bewußtsein wird. Als das zunächst blinde Sein hingegen
es das, was Plato das ἄπειρον nennt, das Grenzen- und Form-
, zu welchem erst das πέρας, d. i. das Begrenzende, hinzukommen
, damit eine Welt entstehen kann. Oder in der Sprache der Mytho-
e geredet, ist es das Chaos und weiter die Nacht, woraus alle
ge hervorgingen. Denn alle Geburt ist aus dem Dunkel in's Licht.
ade wie wir auch in der Genesis lesen „es war finster auf
Tiefe".

Sehen wir ferner, wie sich hier das zweideutige Wesen der ersten
enz offenbart, die natura anceps, auf welche wir gleich zu Anfang
wiesen, als wir zuerst von dem sein Könnenden sprachen. Denn als
solches, welches nur erst sein kann, erscheint es ja im Vergleich zu
wirklichen Sein wie ein Nichts, und nun siehe da! — wenn es aus
em potenziellen Zustande heraustritt, ist es selbst vielmehr alles Sein,
reißt alles Sein an sich, indem es dies aber thut, verliert es eben
in sich selbst. Um deswillen haben die Pythagoräer dieses Princip,
ches sie schon sehr wohl kannten, als die Dyas bezeichnet, als die
eiheit, während sie hingegen dasjenige Princip, welches dieses zer-
ssene Sein in Form und Gestalt bringt, — unsere zweite Potenz —
Monas oder Einheit nannten, so daß aus dem Zusammenwirken der
yas und Monas alle Dinge entstanden sein sollten. Und das bezeugt
ade die Tiefe ihrer Anschauung, daß sie den eigentlichen Urstoff nicht
in der Monas, sondern in dem zweideutigen Wesen der Dyas
den. Denn was die Grundlage der ganzen Welt bildet, muß wohl
der Art sein, daß es selbst noch nicht irgend etwas Bestimmtes
aber alles werden kann, somit schwankend zwischen Nichtsein und
ein.

Denselben Charakter der Zweideutigkeit, der Ambiguität, tr[illegible] darum auch die ganze aus diesem Urprincip entstandene Welt, da [illegible] Dinge aus Sein und Nichtsein gemischt sind, wie schon Hippokra[illegible] gesagt. Indem sie dann seiend erscheinen, sind sie doch wirklich ni[illegible] was sie scheinen. Und ebenso ist es darum auch mit dem menschli[illegible] Leben und allen seinen Herrlichkeiten. Hat man sie genossen, so [illegible] sie wie nicht gewesen, und am Ende unseres Lebens kommt uns a[illegible] wie ein Traum vor. Gerade wie der Titel eines Stückes von Calde[illegible] lautet: „Das Leben ist Traum." Shakespeare hat einmal ähn[illegible] gesprochen, und was solche Genien gesagt, kann wohl nicht ohne W[illegible] heit sein. Gleichwohl aber ist es andererseits eine so ernsthafte S[illegible] mit dem menschlichen Leben, daß es Folgen für die Ewigkeit hat. [illegible] schwer muß es also sein, seinen wahren Sinn und Werth zu erken[illegible] Doch dies nur beiläufig, um dem Leser zu Gemüthe zu führen, wie [illegible] sich hier wirklich um Dinge handelt, mit welchen zugleich die Rät[illegible] des menschlichen Daseins verknüpft sind, deren erste Knoten sich ge[illegible] schon in der Schöpfung geschürzt haben werden, als deren Endziel zu[illegible] der Mensch auftrat.

Darum ist es so wichtig vor Allem erst das Wesen jenes Urprinc[illegible] zu erkennen, woraus die Welt hervorging, d. h. unserer ersten Pot[illegible] die einstweilen zu dem blinden Sein wurde. Schelling kann es ni[illegible] genug einschärfen, diese Potenz recht im Auge zu behalten, denn ind[illegible] sie dem ganzen Weltproceß zum Grunde liegt, nimmt sie darin im[illegible] neue Gestalten an, sie ist ein wahrer Proteus. Später werden wir [illegible] auch als Grundlage des mythologischen Processes erkennen, und selbst [illegible] der Philosophie der Offenbarung spielt sie noch ihre Rolle. So könn[illegible] wir nicht umhin, immer wieder auf diese Potenz zurückzukommen, [illegible] ihr Wesen von allen Seiten zu betrachten, wobei es doch immer in ei[illegible] neuen Lichte erscheint. Ein rasches Fortschreiten hingegen würde hier [illegible] verwirren, darum Geduld! In das Mysterium der Schöpfung [illegible] zudringen, kann jedenfalls nicht mit einem Schlage gelingen.

Also noch einmal: das sein Könnende ist nach Gottes Willen [illegible] das wirkliche Sein übergegangen, und dadurch zunächst das schrank[illegible] lose, form- und qualitätslose blinde Sein geworden. Allein als sol[illegible] ist es ganz gegen die Absicht des Schöpfers, und insofern viel mehr [illegible] nicht sein Sollende. Doch wohl verstanden: es soll nicht überha[illegible] nicht sein, sondern es soll nur nicht in seiner Wüstheit sein, we[illegible] nichts Gestaltenes wie auch nichts Erkennbares zuließe, indessen [illegible] Gott durch die Schöpfung sein eigenes Wesen erkennbar machen woll[illegible] *Warum nun ließ* Er dieses wüste blinde Sein aufkommen, welches sei[illegible]

[illegible]sicht durchaus widerspricht? So möchten wir wohl fragen. Aber [illegible]rin liegt es, daß Gott in der Schöpfung ganz eben so per contrarium [illegible]ndelt als in der Geschichte, wo Er ja fortwährend auch das nicht [illegible] Sollende zuläßt, damit durch Negation desselben das sein Sollende [illegible]reicht werde. Darum nennt die Schrift selbst Gott einen wunder-[illegible]chen Gott, weil er sein Regiment so ganz anders führt, als wir nach [illegible]serem kurzsichtigen Weltverstande für zweckmäßig erachten. Aber auch [illegible]r Gott darf so per contrarium handeln, weil Er der Erreichung [illegible]ner Absichten von vornherein gewiß ist. Die Zeit verschlägt Ihm [illegible]chts, weder in der Geschichte noch in der Weltschöpfung, für Ihn ist [illegible]erhaupt die Zeit ein reines Nichts. Deus patiens quia aeternus. [illegible]ir eintägigen Menschen hingegen sind ungeduldig, weil für uns die [illegible]it etwas ist, und wir nicht viel Zeit zu verlieren haben.

Ich sage aber mehr: Gott mußte hier per contrarium handeln, [illegible] seine Absicht zu erreichen, und darum zuerst dem blinden wüsten [illegible]ein gewähren lassen, damit durch Ueberwindung desselben das daraus [illegible]standene ein Gewordenes und Werdendes sei. Eine Natur nicht [illegible]s blos Gemachtes, welches als solches todt wäre, woran Gott keine [illegible]ude haben könnte, als der ein Gott der Lebendigen und die Lebendigkeit [illegible]st ist. Um deswillen also erzählen die Himmel erst recht die Ehre [illegible]ttes, um mit dem Psalmisten zu reden, weil sie kein bloßes Gemächte [illegible]r göttlichen Allmacht, sondern zugleich ein selbst Gewordenes sind. [illegible]d darin zeigt sich erst recht die überschwängliche Weisheit des Schöpfers, [illegible]ß aus dem wüsten blinden Sein am Ende das hervorgehen mußte, [illegible]s Er gewollt.

A contrario geht uns also der Weltproceß aus und per contra-[illegible]um schreitet er fort. Das kann selbst schon deshalb nicht anders sein, [illegible]il doch der erste Anfang in einer uni-versio bestand, worauf nun [illegible]ccessive eine versio, eine Wendung auf die andere folgen mußte, bis [illegible]s Ganze zur Vollendung gelangte, indem von Stufe zu Stufe, was [illegible]nächst für sich selbst zu bestehen schien, hinterher vielmehr zum Mittel [illegible]r einen höheren Zweck herabgesetzt wurde; wie z. B. die Erdschichten [illegible]r Unterlage für die Pflanzenwelt wurden, und diese wieder für die [illegible]hierwelt. Selbstverständlich dann, daß die Schöpfung sich nur in [illegible]nem allmählich fortschreitenden Proceß vollziehen konnte. Die unermeß-[illegible]chen Zeiträume, welche in dieser Hinsicht die Geologen annehmen, um [illegible]e Bildung der Erdschichten erklärbar zu machen, erregen uns daher [illegible]cht den geringsten Anstoß. Tausend Jahre oder Millionen Jahre [illegible]lten uns gleich, von Zeitdauer *ist gar keine* Rede in unserer Theorie, [illegible]elche nur *die innere Möglichkeit des Processes* zu zeigen hat, und über-

haupt auf das Ueberempirische gerichtet ist, während Zeitbestimmun[gen] wie Raumbestimmungen etwas rein Empirisches sind.

Genug, das wüste schrankenlose Sein muß zu seiner wahren B[e]stimmung zurückgeführt werden, nämlich: nicht für sich zu sein, son[dern] nur als Unterlage für das gestaltene Sein, für die Creatur. [W]ie es aber zunächst ist, ist es vielmehr aller Creatur feindlich, als rei[ne] Allgemeinheit, die gar keine Besonderheit aufkommen läßt, [in]dessen doch jede Creatur etwas Besonderes ist, und ohne Besonderh[eit] gar nicht sein kann.

Da sehen wir wieder die innere Contrarietät, denn so sehr a[uch] jenes Princip alles besondere, gestaltene und qualificirte Sein au[s]schließt, und dem gegenüber wie ein verzehrendes Feuer ist, so bl[eibt] es doch die Voraussetzung und Unterlage von Allem. Nicht ohne ti[efe] Wahrheit hat darum unter den alten Naturphilosophen Heraklit in de[m] Feuer das Urlement erkannt, woraus alle Dinge entstehen, und wo[rin] sie sich wieder auflösen. Selbst unsere heutige Geologie scheint sich wie[der] dieser Ansicht zu nähern, indem sie doch auch von einem feurig flüssi[gen] Zustande des Erdkörpers ausgeht. Allein so wollen wir die Sache ni[cht] verstanden haben, denn sprechen wir hier von Feuer, so meinen w[ir] gleichwohl nicht das Feuer, wie es jetzt in und auf der Erde erschei[nt], da dies ja selbst schon etwas Besonderes und etwas Materielles [ist], indessen wir bis jetzt noch gar nicht zur Materie gekommen sind. W[ir] wollten durch die verzehrende Eigenschaft des Feuers nur das We[sen] jenes uranfänglichen Seins vorstellbar machen, nämlich seine ausschli[eß]liche Allgemeinheit, die neben sich überhaupt nichts duldet.

Ein so geartetes Urprincip müssen wir offenbar annehmen, we[il] sonst unerklärlich bliebe, warum das besondere, gestaltene und qua[li]ficirte Sein, nachdem es einmal zur Existenz gelangt, nicht ruhig fo[rt] existirt, sondern fortwährend mit der Wiederauflösung bedroht ist, d[er] es zuletzt wirklich verfällt. Sieht es nicht wahrlich so aus, als ob i[m] Hintergrunde eine Macht läge, die alles wieder in das Chaos zurü[ck]ziehen möchte, so daß alles Existirende nur im Widerstand gegen die[se] Macht existirt, wie es auch nur dadurch zur Existenz gelangte, daß [es] sich dieser Macht entrang? Erschiene die Natur nur immer so wie i[n] einem Frühlingsmorgen oder in einer Sommernacht so würden w[ir] freilich nicht auf solche Gedanken kommen. Aber dieses sanfte, freun[d]liche, nur Leben athmende Wesen kann uns auch ein ganz anderes Antl[itz] zeigen, welches uns mit Schrecken erfüllt, wenn wir die Elemente i[n] [...] gerathen sehen, und vielmehr das Werk der Zerstörung begin[nen] [...]r innere Widerspruch? Damit ist die Frage noch lan[g]

ht erledigt, daß der Physiker seine Theorien über die Entstehung der beben, der Orkane, der Wasserhosen u. s. w. aufstellt, so begründet se Theorien auch wären, und die Erscheinungen als solche vollkommen klärten. Denn immer wird bei solchen Erklärungen die Natur mit en zwiespältigen Kräften schon vorausgesetzt, indessen die weitere Frage eibt: warum ist die Natur ein solches Wesen? Eine Frage, welche enbar über das empirische Gebiet hinausweist, und worauf — wenn erhaupt eine Antwort möglich ist, — jedenfalls nur die speculative hysik oder die Naturphilosophie eine Antwort geben kann. Wen che Frage von vornherein nicht interessirt, der mag die Naturphilosophie Seite lassen, sie ist nicht für ihn, die Empirie muß aber einsehen d anerkennen, daß es allerdings ein überempirisches Gebiet giebt, er sie versteht sich selbst nicht. Denn wer sich selbst kennt, der kennt ch seine Grenze. Darum ist es andererseits dasselbe Sich mißverstehen, an hingegen die Naturphilosophie sich dazu verirrt, über Dinge abrechen zu wollen, worüber nur die empirische Forschung entscheiden kann.

Fragt man aber vielleicht: warum denn hier diese Aeußerungen er die Naturphilosophie? Ei, darum, weil wir in der That uns reits in der Naturphilosophie befinden, und im vollen Zuge sind, uns mer tiefer darin zu versenken. Denn über die Natur philosophiren, hatte helling von Anfang an gesagt: heißt die Natur schaffen, und jetzt d wir eben dabei, uns die Schöpfung nach ihrer inneren Möglichkeit ilbar zu machen. Ein Unternehmen, welches Schelling selbst nie hätte gen können, ohne seine früheren naturphilosophischen Arbeiten, die ihm h immerhin einen Compaß darboten, mittels dessen sich auf diesem h nie befahrenen Meere der Forschung einigermaßen steuern ließ. zu waren ihm durch den seitdem erfolgten Umschwung seiner Denkise auch neue Sterne aufgegangen, die ihm Richtpunkte angaben, und e neue Sonne, in deren Lichte ihm dann freilich die Dinge erheblich ders erschienen, als in seiner ursprünglichen Naturphilosophie, für lche die Natur ein in sich selbst ruhendes Wesen war, statt dessen t die Aufgabe wurde, sie als eine von Gott ausgegangene Schöpfung u erkennen.

---

8. Die Materie.

So viel im Allgemeinen vorausgeschickt, ist hiernach zu sehen, wie us dem wüsten blinden Sein, welches zunächst Alles ist, das gestaltene ein hervorgehen und so allmählich der Kosmos zu Stande kommen nnte. Denn *offenbar ist es die Grundlage* alles Entstandenen, aber

darauf kommt es auch gerade an, daß es wirklich Grundlage für Andere werde, während es bis jetzt noch blos für sich ist, und für sich sei will. Ja, es ist nichts weiter als das schrankenlose Wollen, die blinde Sucht des Willens. Wie nun aber der Wille, als das Ursein, das jenige ist, was allein wirklich Widerstand leisten kann, so ist er auch allein das wirklich Ueberwindliche, d. h. was in sich selbst über wunden werden kann, so daß es sich innerlich verändert. Was ni Wille ist, kann man nur äußerlich umgestalten oder zerstören. Innerlich überwunden aber wird der Wille, in dem er sich einem anderen Wille hingiebt.

Solcher andere Wille ist hier unsere zweite Potenz, die von je an zu wirken beginnt. In ihr ist, wie wir uns erinnern werden, der selbstlos wollende Wille, also gerade das Gegentheil von jener blinden Sucht des außer sich gekommenenen Seins, des zu B gewordenen A. Der erste Fortschritt ist demnach, daß das blinde Sein, welches in sei ausschließlichen Allgemeinheit jedes besondere Sein, jede Creatur, un möglich machen würde, diese seine Ausschließlichkeit doch in soweit au giebt, daß es sich jenem selbstlos wollenden Willen der zweiten Pote zugänglich macht, und dadurch anfängt überwindlich zu werden, — ic sage überwindlich, nicht schon überwunden. Doch offenbar sch eine große Veränderung. Aehnlich wie es gewiß schon ein großer Schrit zum Besseren ist, wenn Jemand, der, wie man sagt, ganz außer sic gekommen, endlich anfängt auf Vernunft zu hören, obwohl er dam noch lange nicht vernünftig geworden ist; nur daß er sich doch damit i der Möglichkeit befindet, vernünftig zu werden. Und darauf kommt e hier wirklich an, denn zuletzt soll aus diesem blinden Sein das mensch liche Bewußtsein hervorgehen, als das Ziel der ganzen Schöpfung.

Damit also, daß dieses blinde Sein sich der zweiten Potenz zugäng lich macht, materialisirt es sich, es wird zur **Materie**, und so zu Mutter aller Dinge, denn materia = mater. Wir bitten dies scha in's Auge zu fassen, denn das ist für uns der entscheidende Punkt, da die Materie nicht selbst schon das Ursprüngliche und von Ewigkeit he Seiende ist, sondern selbst erst ein Gewordenes. Oder genauer: das in Werden Begriffene, gewissermaßen auf der Schwelle stehend zwischen dem noch nicht Wirklichen und dem eigentlich Wirklichen. Denn wirk lich im eigentlichen Sinne ist erst die gestaltete oder qualificirt Materie, die auch allein erst empirisch wahrnehmbar ist. Die Materi als solche tritt nicht in die Erscheinung, sie ist nur das Substrat der selben, was nicht mit den Sinnen sondern nur im Denken zu erfassen ist *Man kann ihr keinerlei* besondere Eigenschaften zuschreiben, sondern sie selb

nicht erst Eigenschaften möglich. Wie wird hiernach die Urmaterie, der die Materie als solche, zu denken sein?

Wir können zunächst nur sagen: als ein schlechthin sich selbst gleiches Continuum, so gewiß das blinde Sein das schlechthin Eine und Allgemeine war, womit bis jetzt nichts weiter vorging, als daß es ein ausschließliches Fürsichsein aufgab, und sich vielmehr dazu hingab für Anderes zu sein, indem es für den Einfluß der höheren Potenz empfänglich wurde. Denn nichts weiter bedeutet sein Sichmaterialisiren. Also gerade die schlechthinnige Continuität wird zum Wesen der Urmaterie gehören. Statt dessen aber will man vielmehr ein schlechthin discontinuirliches Wesen aus ihr machen, indem sie aus Atomen oder Moleculen bestehen soll, die dann selbst wieder als sehr verschieden gedacht werden! Ebenso gut könnte man sagen: der Raum bestehe aus Punkten. Denn zwischen dem Raum und der Urmaterie dürfte wohl ein innerer Zusammenhang sein, wie wir später noch sehen werden, und die Atome werden eben als materielle Punkte gedacht. Die grundloseste Imagination, und was läßt sich nicht alles imaginiren! Hat doch der englische Chemiker Dalton, der seiner Zeit eine hervorragende Rolle spielte, sogar beschrieben, wie die verschiedenen Sorten von Atomen — die doch andererseits schlechthin unsichtbar sein sollten! — aussähen, indem er dabei keck behauptet, daß die chemischen Verbindungen in keiner anderen Weise denkbar seien, als durch Zusammenlagerung der Atome, und daß er keine andere Weise der Verbindung kenne! Da müssen wir's wohl glauben.

Ist es denn nicht der reine Ungedanke, die Materie aus einem Etwas zu erklären, was selbst schon materiell ist, so daß wir uns ganz einfach im Zirkel herumdrehen? Oder sollten hingegen die Atome als selbst nicht materiell gedacht werden, so wäre doch eben zu sagen, was sie wären? was man sich aber zu sagen erspart. Dabei behauptet man, sich auf rein empirischem Boden zu bewegen, während man freilich in der unendlichen Kleinheit der Atome, zufolge deren sie sich jeder Wahrnehmbarkeit entzögen, sich zugleich das Mittel verschafft, wodurch solche Hypothese im voraus gegen jede empirische Widerlegung gesichert sein soll. Und solches Zeug läßt man sich bis diesen Tag vorreden, man nimmt es sogar als exacte Wissenschaft an, um dafür die Naturphilosophie als leere Phantasterei zu verspotten! Wo ist denn noch Phantasterei, wenn nicht in dieser Atomenlehre, so gewiß als die Atome selbst die offenbarsten Phantasmen sind. Fürwahr, wer etwa in der Schellingschen Auffassung der Sache nur einen wunderlichen Einfall erblicken möchte, der würde doch immerhin zugeben müssen, daß wenigstens

innerer Sinn darin ist, statt dessen uns dort der baare Unsinn (
getischt wird.

Sieht man der atomistischen Physik auf den Grund, so ist es l
gesagt nichts weiter als die Angst vor der Metaphysik, welche
Empiriker zu dieser sinnlosen Theorie verleitet hat. Mit der Un
suchung der materiellen Erscheinungen beschäftigt, können sie ja frei
nicht umhin, sich auch eine Vorstellung von der Materie selbst zu bil
diesem geheimnißvollen Wesen, welches allen Erscheinungen zum Gru
liegt, ohne je selbst zu erscheinen. Sondern nur die irgendwie gestal
und qualificirte Materie erscheint, sei es als Gase, Flüssigkeiten (
feste Körper, — sie sind nicht die Urmaterie, die aber darin ist,
alle diese Gestalten annimmt. Wie ist das möglich? Man will
die Sache erklären, aber die Erklärung soll selbst wieder empir
sein, während doch hier vielmehr die Grenze ist, wo die Empiric
hört, so gewiß als die Materie an und für sich nicht erscheint.
greift man denn zu den Atomen, als zu unendlich kleinen Körpern
weil man von Körpern eine sinnliche Vorstellung hat, und von
successiven Verkleinerung auch, so daß es scheint, man bliebe dabei im
noch auf empirischem Boden, wenn die Verkleinerung in's Unend
gehend gedacht werde. Aber das Unendlichwerden ist an und für
schon das Transscendiren aus dem Empirischen in's Ueberempirische,
wir anderer Orten gesagt.

Um der Wichtigkeit dieser Frage willen sehen wir uns hier
zu einigen Nebenbemerkungen veranlaßt. Denn davon, wie man
die Materie denkt, hängt hinterher die ganze Weltanschauung ab.
wiederholen also: die Materie ist nicht das Uranfängliche, dem n
weiter vorherginge, sondern sie ist selbst schon ein Gewordenes.
worden nämlich aus dem blinden Sein, das seinerseits wieder ein
ment des göttlichen Seins ist, welches darin außer sich kam, —
an und für sich etwas Metaphysisches und Geistiges, was nur unge
und physisch wurde. Dies angenommen, so hat es nichts Widerspre
des, sondern ist vielmehr ein nahe liegender Gedanke, daß, was von
metaphysisch und geistig war, am Ende auch wieder metaphysisch
geistig werden kann und werden muß. Nämlich im menschlichen
wußtsein, als dem Endziel des ganzen Naturprocesses. Ist hing
die Materie selbst das Uranfängliche, welchem a parte ante n
vorher ging, so wird auch a parte post nicht darüber hinau
kommen sein.

Durch die Annahme von Atomen ist dies schon damit ausgespro
daß die Atome für untheilbar und unveränderlich gelten, wo

die daraus bestehende Materie ein unüberwindliches Wesen
ßte, statt dessen sie vielmehr überwindlich sein muß, wenn der
che Geist begreiflich werden soll. Diese Ueberwindlichkeit ge=
, so wird das unvermeidliche System der Materialismus.
ir den menschlichen Geist nennen, ist nur eine Illusion, welche
ssenschaft zu zerstören hat. Auch meint man, daß dies mit dem
ritt der Naturforschung, insbesondere der Physiologie, vollständig
ı, und endlich vollständig klar zu machen sein werde, wie unsere
ıtlichen Geistesthätigkeiten lediglich Nerventhätigkeiten seien. Allein,
it man auch damit käme, — immer stände dem die einfache That=
es menschlichen Selbstbewußtseins entgegen, welches offenbar
durch ist, daß ein Etwas darin ist, welches sich schlechtweg von
örperlichen Affectionen, wie überhaupt von allem Materiellen unter=
, und indem es sich alledem entgegensetzt, eben dadurch sich selbst
Das hätte man wohl von Fichte gelernt haben sollen! Der baare
also, das menschliche Selbstbewußtsein als eine physische Er=
ng erklären zu wollen; gleichviel aber, der Materialismus kann
nders. Trotz aller Physiologie, Anatomie, Chemie u. s. w. endigt
ınach mit dem totalen Bankerott. Denn das wird Niemand be=
ı, daß mehr als alles andere zuletzt das Selbstbewußtsein der Er=
g bedarf, als wodurch erst alles Andere für den Menschen Werth
d überhaupt für ihn da ist. Das Selbstbewußtsein bei Seite
n, — so ist nichts erklärt.

Selbstverständlich nun, daß nach dem materialistischen System wie
nem Schlage allen religiösen Ueberzeugungen der Boden ent=
ist, da Religion doch jedenfalls geistige Wesen voraussetzt. Ist
enschliche Geist eine Illusion, so die Religion noch mehr, und
der Illusion der Unsterblichkeitsglaube. Oder was soll
noch fortleben, wenn dieser Leib in Staub zerfällt, wenn doch
rseits der menschliche Geist selbst nur ein Product der organischen
ıkeit dieses Leibes war? Baare Verrücktheit endlich, an eine Auf=
ıung zu denken, wodurch der abgeschiedene Geist dereinst auch
zu seinem ehemaligen Leib käme, der längst verwest und dessen
in alle Winde verflogen ist! Nichts klarer als das, — sobald
einmal die Materie als das Uranfängliche ansieht. Ist sie das
ıicht, sondern selbst erst durch Transmutation eines metaphysischen
pes entstanden, so wird auch das, was die eigentliche Essenz des Leibes
. dadurch gar nicht angegriffen, wenn dieser Leib in Staub zerfällt. Und
ist die Auferstehung denkbar geworden, denn, was aufersteht, das ist
sagen der *metaphysische Leib, welcher* in dem sinnlichen Leibe war.

Man sieht, wie unendlich viel von diesem einen Punkte abhän
So viel, daß auch in denjenigen Fragen, die das geistige Leben und in
besondere die Religion betreffen, dem Urtheil jede feste Basis fehlt, we
man nicht in die Physik eingeht, und dann über die Physik hinaus
die Metaphysik. Denn nichts unbestreitbarer, als daß das ganze geisti
Leben des Menschen mit der Natur verflochten ist, und darin eben lie
es, daß der Materialismus sich so plausibel zu machen weiß. Will m
ihn überwinden, so muß man ihm erst seinen eigenen Boden entzieh
indem man ihm zeigt, wie die Materie selbst auf ein prius hinwei
welches nicht physisch sondern metaphysisch ist.

Verlangt man nach dem Allen noch weitere Erklärungen über d
Wesen der Materie, so können wir nur auf den Zusammenhang unse
ganzen Entwickelung hinweisen. Denn was die Materie ist, das ist
nur in und für den Weltproceß. Eine besondere Wesenheit, außerh
dieses Processes, hat sie nicht, sondern ihr Wesen besteht eben in je
Bestimmungslosigkeit, vermöge deren sie, ohne selbst eine besond
Qualität zu besitzen, der allgemeine Träger aller Qualitäten und d
gemeinsame Mutter aller Dinge wird, die somit alle aus dem einen u
selben Urstoffe entstehen. Wer möchte wohl meinen, daß die in d
heutigen Chemie sogenannten Elemente, wie z. B. die Metalle, v
Anfang an als verschiedene Stoffe vorhanden gewesen wären, sonde
durch den Schöpfungsproceß specificirte sich erst die allgemeine Mate
zu verschiedenen Stoffen. Auch scheint eben dies von jeher die instincti
Anschauung der Menschen gewesen zu sein. Daher der so alte und
hartnäckig festgehaltene Glaube an die Künste der Alchemie, wie in
besondere an die Goldmacherkunst. Ein Glaube, der nur dadurch zu
Wahn wird, daß er dem Menschen ein Vermögen zuschreibt, welches n
der Schöpfer besaß. In unseren Laboratorien können wir die eige
thümlichen Qualitäten, welche die Materie durch den Schöpfungsproc
empfing, nicht wieder aufheben, denn dies hieße ja den Schöpfungsproc
selbst rückgängig machen wollen. So weit reichen unsere Künste nic
und darum können wir nicht Kupfer in Gold oder Blei in Silber ve
wandeln, so sehr auch allen Metallen die eine und selbe Urmaterie zu
Grunde liegt.

---

9. Das Firmament.

Mit dieser letzteren Aeußerung sind wir aber unserer Entwickelu
schon vorausgeeilt, da der nächste Fortschritt nicht so wohl in d
Spezifirung oder Qualifizirung der Materie besteht, als vielme

in, daß sie Gestalt annimmt, durch Quantitirung, wie jetzt zu en ist.

Wir sagten, das wüste Sein hat sich der zweiten Potenz zugänglich macht, indem es sich materialisirte. Sofort aber reagirt es auch wieder gen diesen höheren Einfluß, und als die gestaltlose Urmaterie behauptet noch immer seine Ausschließlichkeit. Je mehr es nun ausschließend n will, um so mehr muß es sich zugleich in sich selbst contrahiren, st könnte es nicht ausschließen. Doch gerade durch solche Contraction olgt hinterher das Gegentheil, nämlich daß die unendliche Fülle der materie gewissermaßen die Bande sprengt, und in's Grenzenlose aus- anderfgeht. Mit diesem Auseinandergehen dessen, was vordem in soluter Einheit gehalten und ganz in einander war, ist dann erst der um gesetzt; d. h. der sinnliche Raum, in welchem wir alle Dinge schauen, und ich sage: dieser Raum ist jetzt gesetzt, weil er jetzt erst rklich ist, seitdem ein Auseinander da ist. Weiter aber, in dem endlichen Auseinandergehen der Materie, contrahirt sich auch sofort s Auseinandergegangene wieder in sich selbst, und so wird es zu dem ternenheer. Die Sterne sind damit für sich bestehende Wesen, die solche ihren Ort zu behaupten streben, indem aber andererseits auch ursprüngliche Einheit der Urmaterie sich noch geltend macht, nämlich ch die allgemeine Attraction, können sie ihren Ort nur behaupten ch die unabläßige in sich zurückgehende Bewegung. Und damit ist Zeit gesetzt, weil erst mit der Bewegung der Sterne etwas ge- en ist, was aufeinanderfolgt, und ohne Aufeinanderfolge keine Zeit re. Durch die allgemeine Attraction also wird das Sternenheer zu dem eitlichen Weltgebäude. Daß aber das ursprünglich ausschließliche Sein der zweiten Potenz zugänglich gemacht, manifestirt sich in dem Uni- sum durch das Licht, als die Erscheinungsform der zweiten Potenz. nn das Licht ist an und für sich selbst nicht räumlich, sondern es chdringt den Raum, und vermittelt dadurch die ideale Einheit des iversums, wie hingegen die allgemeine Attraction die reale.

Ohne Zweifel wird dies alles auf dem ersten Anblick sehr sonder- r erscheinen. Allein wir müssen wiederholen: über die Natur philo- phiren, heißt die Natur schaffen, und hier war die Aufgabe, die innere Möglichkeit zu zeigen, wie auf Grund unserer Prämissen das Universum ntstehen konnte, nämlich durch fortgesetzte Action der zweiten Potenz auf s allgemeine blinde Sein, wie andererseits fortgesetzte Reaction des- lben. Die innere Folgerichtigkeit wird man nicht bestreiten, und es ird sich zeigen, daß wir, auf demselben Wege weitergehend, zuletzt doch n sehr wichtigen Ansichten gelangen. Inzwischen mag man immerhin

das Ganze für ein bloßes Spiel der Phantasie halten, der darin liegen
Ernst wird schon hervortreten. Fahren wir fort.

Das Weltgebäude ist nun die eigentliche Grundlegung zur Natu
daher es auch — die Sache vollkommen bezeichnend — das *Firma*
ment heißt. Als solches ist es eben, im eigentlichen Sinne des Wor
noch nicht selbst *Natur* zu nennen. Schon das unmittelbare Gef
sagt Schelling, sträube sich dagegen, die Sterne in demselben Sinne f
Naturproducte anzusehen, wie Steine, Pflanzen und Thiere, oder sel
Gebirge, Flüsse und Meere. Auch werden wir die Sterne weder a
organische noch als unorganische Wesen bezeichnen dürfen, sondern d
ist ein Unterschied, der erst *an* und *auf* dem Weltkörper hervortri
Ueberhaupt würde es nicht gestattet sein, die Sterne als solche irg
wie nach den Erscheinungen zu beurtheilen, die wir auf unserer Er
wahrnehmen, und wodurch wir doch nicht einmal wissen, was diese uns
Erde an und für sich selbst sei. Alle Gebilde derselben sind schon et
Besonderes und im eigentlichen Sinne Concretes, insofern in ihnen et
von den drei Potenzen zusammengewachsen ist, in den Sternen hinge
waltet noch das allgemeine Ursein, welches sich zwar schon der zweit
Potenz zugänglich gemacht, aber dieselbe noch nicht in sich aufgenomm
hat. Darum sind auch die Sterne nicht in demselben Sinne Individue
wie etwa die einzelnen Steine, Pflanzen oder Thiere, sondern a
Individuen sind sie zugleich das Allgemeine, indem jeder Stern, was e
ist, nur als Glied des ganzen Firmamentes ist.

So sehen wir in dem Himmelsgewölbe in der That die Schöpfu
als ein Ganzes vor uns, weil das in dem Sternenheer enthaltene a
gemeine Sein die Grundlage der ganzen Schöpfung ist. Darum ma
uns der Sternenhimmel den überwältigenden Eindruck des Unendliche
und Ewigen, vor welchem alles Irdische in nichts verschwindet. In diese
Sinne sagt Kant, der sich bekanntlich viel mit Astronomie beschäftigt: Zwei
erfülle das menschliche Gemüth mit immer neuer Bewunderung, de
Blick auf den *gestirnten Himmel über uns*, und auf das Sitten
gesetz in uns. Ein schöner Gedanke, und zugleich so recht charakteri
stisch für den Standpunkt dieses Mannes, dem das Uebersinnliche f
unerkennbar galt, außer insofern es sich in dem menschlichen Bewuß
sein durch den kategorischen Imperativ des Sittengesetzes ankündig
welchem er dann dieselbe Allgemeinheit und Unveränderlichkeit zuschrie
wie den Gesetzen der Himmelsbewegungen. Auch Dante verräth da
selbe tiefe Gefühl des Ueberschwänglichen, was im Hinblick auf da
Sternenheer liegt. Jeden Theil seiner göttlichen Comödie beschließt e
damit, das letzte Wort ist jedesmal „*Sterne*". Und gewiß, die Stern

d uns wie Boten und Zeugen einer höheren Welt, ihr Anblick stimmt s unwillkürlich zur Andacht. Denn wenn zwar in allen Naturgebilden d Naturerscheinungen noch ein Abglanz des Göttlichen zu finden ist, kann sich doch nichts mit dem Sternenhimmel vergleichen, als dem sdruck des ersten allmächtigen Fiat, und dem Inbegriff des ganzen tlichen Seins, welches durch die Schöpfung offenbar wurde.

Daher ferner das Staunen, womit uns jede unerwartete Himmelsscheinung erfüllt, und welches bei dem einfachen Naturmenschen sich m Entsetzen steigert. Denn der Himmel gilt uns als das ewig Gleiche d Unveränderliche. Sollten hingegen Veränderungen eintreten, wodurch s Firmament in Unordnung gerathen zu sein schiene, so wäre wohl ch alles Andere mit dem Untergang bedroht, so gewiß als die ganze höpfung auf dem Firmament beruht. Darum bezeichnet in populärer deweise „des Himmels Einsturz" den allgemeinen Untergang. lches Erschrecken mußten insbesondere Sonnen- und Mondfinsternisse gen, so lange man ihre Gesetzlichkeit noch nicht erkannt hatte! Des mmels Einsturz schien ja wirklich damit angekündigt zu sein. Und aus nun, daß man in dem Firmament das ewig Unveränderliche annte, erklärt sich auch zugleich, warum man schon im hohen Alterme so viel Sorgfalt auf die Beobachtung der Planeten verwandte, doch im Verhältniß zu dem ganzen Sternenhimmel verschwindende ößen sind, und jedenfalls für das materielle Bedürfniß der Menschen r nichts bedeuten. Allein die Bewegungen der Planeten erschienen n als Irregularitäten am Himmelsgewölbe, worüber man sich klären und gewissermaßen beruhigen wollte, indem man diese Irreguritäten auf eine Regel zurückzuführen suchte.

Andererseits aber, und trotz seiner überschwänglichen Erhabenheit, tt doch gerade an dem Sternenhimmel zugleich am allerauffallendsten selbe Ambiguität hervor, die allem Geschaffenen einwohnt. Wohl scheint uns das Himmelsgewölbe als die verkörperte Ewigkeit, aber ist nicht zugleich die ewige Ruhelosigkeit, die sich darin manifestirt? ie Planeten haben ja ausdrücklich ihren Namen davon, und so umkreist e Erde — wie der Dichter Lenau sagt — in ewig ungestillter eidenschaft die Sonne. Und warum dürften wir nicht so sprechen? enn sind die Sterne im unaufhörlichen Wandeln begriffen, so scheinen sie ch ein Ziel zu suchen, welches sie gleichwohl niemals finden. Daß sie nun n Ziel suchen, darin werden wir das Walten der dritten Potenz erblicken, s der causa finalis, daß ihnen aber ihr Ziel ewig unerreichbar bleibt, - das wird es eben sein, was das Weltgebäude, so herrlich es als solches in mag, über sich selbst hinaustreibt zu höheren Stufen der Entwickelung.

---

10. Zeit und Raum.

Doch ehe wir jetzt damit fortfahren, scheint uns hier die geeigne Stelle zu sein, uns erst noch näher über *Zeit* und *Raum* zu erklären wovon wir bisher nur andeutend sprachen. Denn nicht nur ist da Universum in Zeit und Raum, sondern es selbst ist die verkörpert Zeitlichkeit und Räumlichkeit, so daß ohne das Universum Zeit und Rau nur Abstractionen wären.

Nun sagten wir schon: *Zeit* ist nur, wo etwas aufeinanderfol die einfachste Erscheinung des Aufeinanderfolgens ist aber die mit de Universum gegebene Bewegung der Himmelskörper, wodurch wir au allein die Zeit messen können. Was wäre sonst ein Jahr, ein Ta eine Minute? Es ist lediglich zu bestimmen durch den Bogen, wel die Sterne am Himmelsgewölbe beschreiben, oder die Erde in ihr Laufbahn, und wovon dann die Bewegung des Zeigers auf der Uhr d Abbild ist. Nun mögen wir genau beobachten, wie der Secundenzei einmal herumläuft und damit eine Minute vollendet ist, was aber ei Minute Zeit an und für sich selbst sei, davon haben wir keine weit Vorstellung. Wahrgenommen wird nur die *Bewegung*, überha was in der Zeit *geschieht*, die Zeit selbst hingegen, in der es geschie läßt keinen Eindruck zurück, sie ist hinterher wie nicht gewesen. I Sein ist nur als ein Nichtsein.

Anders verhält es sich mit dem *Raume*, der die *beharrend* Form des Universums ist. Den Raum messen wir daher an ihm selb durch irgend eine zu Grunde gelegte Raumgröße, Zeit und Bewegu gehört nicht dazu. Und indem wir uns dann eine Raumgröße success in's Grenzenlose erweitert denken, gewinnen wir einigermaßen selbst ei Vorstellung von dem unendlichen Raume. Obwohl aber der Raum al solcher das absolut Ruhige ist, enthält er doch ein latentes Princip de Bewegung in sich, worauf auch unsere Sprache hindeutet, indem vo dem Substantivum „Raum" das Verbum „*räumen*" gebildet wird, u desgleichen im Griechischen von *χωϱος* das Verbum *χωϱειν*, und m das lateinische spatium mit pandere und passus zusammenhäng Raum ist eben *Ausdehnung*, wir haben keine andere Vorstellung vo ihm. Was wäre aber Ausdehnung ohne ein *Dehnen*, und dieses wie ohne etwas, *was* sich dehnt? Darum werden wir nicht etwa meinen der Raum sei der Schöpfung vorhergegangen, und dann das Welt- gebäude hineingeschoben, sondern er ist der Schöpfung so wenig vorher- gegangen als die Zeit, wohl aber sind Zeit und Raum in dem Sinne *Voraussetzungen* für alles Geschaffene, als eben durch den ersten Anfang

r Schöpfung die Zeitlichkeit und Räumlichkeit gegeben war. Jene
ämlich damit, daß in der lauteren Ewigkeit überhaupt ein *Anfang*
etzt und so gewissermaßen der erste Schritt zur Schöpfung gethan
ar, dieser aber damit, daß das in's Sein übergegangene sein Könnende,
ie wir seines Ortes sagten, *außer sich* kam. Der Raum selbst ist
chts anderes, als eben dieses *Außersichgekommensein* als solches.
Weiter dann die drei *Dimensionen* der Zeit und des Raumes,
— warum sind es drei? Es muß so sein, sagen wir, wegen der drei
otenzen, die in der Schöpfung wirken. Indessen ist von Dimensionen
eigentlichen Sinne bei der Zeit nicht wohl zu reden, sondern Ver-
ngenheit, Gegenwart und Zukunft sind die verschiedenen *Erscheinungs-
rmen* der Zeit, und wir bemerkten schon früher, inwiefern dieselben
drei Gestalten des Seins entsprechen. Die Hauptfrage betrifft dabei
s Verhältniß zwischen Zeit und *Ewigkeit*, und da sahen wir auch
on, wie die Zeit erst aus der Ewigkeit entspringt, die Ewigkeit selbst
er etwas ganz anderes ist, als etwa nur die unendliche Zeit: „Der
ugenblick ist zwar kurz, hat in dieser Hinsicht Schelling einmal gesagt,
er die Ewigkeit ist noch viel kürzer", weil nämlich in der Ewigkeit
les zumal ist, und der Begriff der Dauer da überhaupt keine An-
endung findet. Nur *relativ* betrachtet, erscheint die Ewigkeit selbst
s Zeit, und gliedert sich danach in drei *Aeonen*: in den Aeon *vor*
r Welt — der eben zur Vergangenheit wurde, als mit der Schöpfung
n Anfang gesetzt wurde, — dann in den Aeon *der Welt*, in welchem
ir leben, und in den Aeon, der *nach* der Welt sein wird. In allen
eien ist die ein und selbe Ewigkeit, indem der Aeon der Welt, den
ir im eigentlichen Sinne *Zeit* nennen, doch nichts anderes ist, als so
i sagen die aus sich herausgetretene Ewigkeit.

Ist nun zwar die Zeit nur, in dem sie *vergeht*, und insofern nur
e absolute Vergänglichkeit selbst, so ist es doch gerade diese absolute
ergänglichkeit der Zeit, wodurch die Ewigkeit sich manifestirt. Auch
ird allein dadurch in uns der Gedanke der Ewigkeit angeregt, als des
ositiven in jener reinen Negativität der Zeit, die uns mit Schauder
füllt, und bei der wir im Denken nicht stehen bleiben könnten, ohne in
erzweiflung zu enden. Wer dann also in dem Zeitlichen das Ewige
indurch blicken sieht, von dem gilt der Sinnspruch:

„Wem Zeit ist wie Ewigkeit
Und Ewigkeit wie Zeit,
Der ist befreit
Von allem Streit."

ie reine *Negativität der Zeit ficht ihn* nicht mehr an, sondern die

Zeit wird ihm zum Gleichniß der Ewigkeit. Denn wenn wir a
Schlusse des Faust lesen:

„Alles Vergängliche
Ist nur ein Gleichniß,“

so ist gerade die Zeit die absolute Vergänglichkeit selbst, und läge ni
ein Gleichniß der Ewigkeit in ihr, so wäre sie überhaupt nicht.

Nur der Raum, der an sich selbst gemessen werden kann, hat dar
auch Dimensionen im eigentlichen Sinne, d. i. Länge, Breite u
Höhe. Zwar an sich noch etwas rein Abstractes, ist mit diesen Dim
sionen doch in der That schon der Prototypus des ganzen Weltproce
gegeben. Sind sie nämlich im Raume selbst noch ganz unterschiedl
— denn was ich als Länge, Breite oder Höhe ansehe, ist für den Ra
gleichgiltig, die eine Dimension ist wie die andere, — so besteht n
eben der Fortschritt darin, daß diese Dimensionen eine specifische B
stimmtheit annehmen. So haben wir schon früher bemerkt, wie sich d
Magnetismus als Längenkraft darstellt, die Electricität a
Flächenkraft, der Chemismus als Körperkraft, worin also die d
Dimensionen realisirt sind. Selbst schon in den Erscheinungen d
Lichtes zeigen sich diese drei Stufen, nämlich in der gradlinigen Ve
breitung desselben, in der Zurückstrahlung von der Fläche und endli
in der Brechung, wo das Licht das Medium — wie die Luft, Wa
oder Glas — durchdringt, und damit selbst in körperlicher Verbreitun
erscheint.

Ihre volle Bedeutung erhalten aber diese Dimensionen erst in de
organischen Gebilden, und zuletzt in der menschlichen Gestalt, nämli
durch die Unterschiede von Oben und Unten, Vorn und Hinte
Rechts und Links. Unterschiede, welche um so bestimmter herv
treten, je mehr sich die Gestalten der menschlichen nähern. Insofe
nun auch schon in der Krystallisation gewissermaßen ein Anlauf zu
Lebensproceß zu erblicken ist, tritt damit auch schon ein Oben und Unt
hervor; wo nämlich der Krystall aus der Mutterlauge herauskrystallisi
und daran wie an seinem Boden angewachsen ist. Der vollständig au
gebildete Krystall hingegen, an welchem der Krystallisationsproceß ni
mehr wahrnehmbar ist, zeigt kein verschiedenes Oben und Unten. Für d
Pflanze aber ist dieser Unterschied grundwesentlich, weil ihr vorherrschend
Streben eben darin besteht, sich der Schwere zu entringen, sich aus de
Dunkel in's Licht zu erheben. Erst in der Thierwelt macht sich nebe
dem Oben und Unten das Vorn und Hinten geltend, und je mehr da
Thier dem Menschen ähnelt, dann auch das Rechts und Links, inde
das Herz um so mehr nach links rückt. Für den Menschen endlich

iese Unterschiede so wichtig, daß sie sogar zur Bezeichnung mora=
ıd intellectueller Begriffe dienen, wie im Deutschen „rechts"
ɔas Wahre und Zweckmäßige bezeichnet, „links" das Ungeschickte,
und Verderbliche, und ähnlich in den slawischen Sprachen, im
hen und im Griechischen. Daß die abendländischen Völker von
ch rechts schreiben, die Semiten hingegen von rechts nach links,
Chinesen zugleich von oben nach unten, dürfte wohl auch nicht
ıs zufälligen Ursachen beruhen, sondern einigermaßen durch die
ſchauung dieser Völker bedingt sein. Von unten nach oben schreibt
ılk. Doch dies nur beiläufig.
n engen Zusammenhang mit der Ansicht vom Raume steht die
nach der Begrenztheit oder Unbegrenztheit des Weltalls.
rage, wobei, wie Kant meinte, die Vernunft mit sich selbst in
pruch gerathe, weil die Behauptung der Unbegrenztheit eben so
zu widerlegen sei, wie die Behauptung der Begrenztheit. Wie
h uns nun dieser Widerspruch? Der Raum, und damit das
, sagt Schelling, ist an und für sich grenzenlos, weil er in sich
ein Princip der Grenze hat, was aber doch nicht hindert, daß ihm
ıeres Princip zur Grenze wird. Aehnlich, wie in der Mathematik
ıendliche erster Ordnung selbst wieder verschwindet vor dem Un=
:n zweiter Ordnung. Das Höhere, welches den Raum begrenzt,
ı wohlverstanden, den sinnlichen Raum, um welchen es sich hier
—, ist dann der übersinnliche oder intelligible Raum,
ıicht etwa der Raum, welcher blos in unserem Intellect wäre,
t der nur im Denken zu erfassen, nicht sinnlich wahrnehmbar ist,
arum doch kein Nichts ist. Durch diesen intelligiblen Raum ist
:r sinnliche Raum und damit das ganze Weltall begrenzt. Nur
ie Grenze nicht etwa jenseits der letzten Nebelflecke im Weltall,
ı sie ist hier und allenthalben, indem der sinnliche Raum gar
anderes ist, als der veräußerlichte intelligible Raum selbst. Gerade
: Ewigkeit die intelligible Zeit, und die sinnliche Zeit, d. h. die
m eigentlichen Sinne, nur die aus sich herausgetretene Ewigkeit
ınders wäre insbesondere auch die Allgegenwart Gottes nicht be=
h zu machen, welche das religiöse Gefühl schlechthin fordert,
ıd es doch andererseits allen Vorstellungen von Gott widersprechen
daß er im Raum existirte wie die sinnlichen Wesen, sondern er
in dem intelligiblen Raume, welcher überall, und eben so in
ıer dem sinnlichen Raum ist. Dieser intelligible Raum also —
seiner Weise auch Herbart lehrt — ist nun das, was im reli=
Sinne der Himmel heißt, in welchem Gott thront. Und danach

ist es vollkommen richtig: unsere wahre Heimath ist im Himmel, un[...]
Erdenleben nur wie eine Pilgerfahrt.

Noch etwas anderes endlich als der sinnliche oder empirische Ra[um]
und der übersinnliche oder intelligible Raum, ist der Raum, in welch[em]
die **Mathematik** ihre Constructionen ausführt, und worüber wir h[ier]
noch ein mehreres zu sagen haben, weil das am besten dazu die[nen]
möchte, die Vorstellung des Lesers von dem sinnlichen Raum zu [dem]
übersinnlichen hinzuleiten, indem der mathematische Raum gewissermaß[en]
ein Mittleres zwischen dem sinnlichen und übersinnlichen ist. Wir wer[den]
ihn den **nicht** sinnlichen Raum nennen dürfen, weil sein Wesen e[rst]
dadurch hervortritt, daß die sinnliche Vorstellung verschwindet, ohne [daß]
in das eigentlich Uebersinnliche überzugehen. Gerade wie überhaupt [die]
Mathematik zwischen der Physik und Metaphysik in der Mitte liegt, [...]
auf die Metaphysik hinweist, ohne doch je selbst zur Metaphysik [zu]
werden.

Obgleich nämlich die Mathematik die sinnlichen Figuren nicht e[nt]-
behren kann, so daß z. B. nicht einmal die elementaren Sätze v[om]
Dreieck sich nicht beweisen ließen, ohne Dreiecke hinzuzeichnen, sind
doch nicht entfernt die hingezeichneten Dreiecke selbst, um welche es [sich]
dabei handelt. Das mathematische Dreieck ließe sich überhaupt n[icht]
zeichnen, so wenig als der mathematische Punkt und die mathemati[sche]
Linie, wovon der gezeichnete Punkt und die gezeichnete Linie nur [An]-
deutungen sind. Was dann aber mit Hülfe des hingezeichneten Drei[ecks]
bewiesen wird, gilt vielmehr von dem Wesen des Dreiecks **als** solch[es],
und obgleich das Wesen des Dreiecks nicht anders gedacht werden k[ann]
als räumlich, so ist es doch nicht sinnlich wahrnehmbar, sondern w[as]
sinnlich wahrgenommen wird, ist immer nur das eine bestimmte Drei[eck],
welches ich hinzeichne, und von dessen empirischer Gestalt ich gleich[wohl]
wieder abstrahiren muß, um zur reinen Vorstellung des Dreiecks [als]
solchen zu gelangen. In dem sinnlichen Raume muß also gewissermaß[en]
noch ein nichtsinnlicher Raum stecken, in welchem eben das nicht [sinn]-
liche Dreieck ist, oder das Dreieck nach seiner Wesenheit. Denn die[ses]
nichtsinnliche Dreieck bildet so wenig ein bloßes Gedankending, daß vi[el]-
mehr alle sinnlichen Dreiecke ihre Eigenschaften erst von jenem zu Le[hen]
tragen. Erscheint es als das **ideale** Dreieck, so ist hier gerade d[as]
Ideale das am meisten Reale.

Aber nicht blos der Raum nimmt so zu sagen in der Mathem[atik]
einen eigenthümlichen Charakter an, sondern auch die Zeit. Nämlich [in]
der **Analysis**, wo die Größen als im stetigen Fließen und also [in]
Bewegung begriffen gedacht werden, oder wie man gemeinhin [...]

riabel", und mit dieser Variabilität oder Bewegung ist doch implicite Zeit gesetzt. Nur wieder nicht die empirische Zeit, worin eins nach anderen folgt, sondern die fließende Größe ist alles, was sie werden l, schon von vornherein und mit einem Schlage. Sie ist in einer regung begriffen, in welcher die Zeit, gegenüber der empirischen Zeit, Nichtzeit erscheint. Trotzdem aber kann auch die Analysis die nüpfung an sinnliche Vorstellungen nicht entbehren. Es müssen da len, Buchstaben und sonstige Zeichen hingeschrieben werden, die er vor Augen stehen, mit bloßen Worten wäre kein Schritt zu thun, daß wir uns also noch keineswegs in der Region des reinen Denkens nden, so wenig als in der Geometrie.

Gleichwohl wird die Analysis mit vollem Recht die höhere thematik genannt, weil sich in ihr Zeit und Raum vermählen, in die fließenden Größen nicht blos Zahlengrößen sind, sondern zugleich en und Flächen darstellen. Daher dient auch gerade die Analysis , um alle diejenigen Naturerscheinungen zu berechnen, die zugleich ich und räumlich sind, und wodurch sie insbesondere der Astronomie Physik die wichtigsten Dienste leistet. Allein um deswillen ist die thematik doch keine bloße Hülfswissenschaft, sie hat ihre eigene Würde ihren eigenthümlichen Reiz, welcher gerade darin besteht, daß der t des Mathematikers in seinen Speculationen so ganz bei sich selbst t. Wie der Welt entrückt, befindet er sich in einer Region reinster heit und ungestörter Stille, indem das Sinnliche der mathematischen ichnungen, welches an und für sich für den Geist etwas Aeußer s wäre, sich fortwährend in sich selbst aufhebt. „Reine Mathematik, darum der Romantiker Novalis, ist reine Seligkeit, das Leben der ter ist Mathematik." Es ist dies wirklich die Seligkeit des aristote n Gottes, wie wir früher bemerkten. Zugleich liegt darum etwas eimnißvolles in der Mathematik, — schon die Zahlenreihe, die als so einfache Sache erscheint, ruft Fragen hervor, an denen sich der rfsinn der größten Mathematiker versuchte, — und daraus erklärt daß Mathematiker auch einen Zug in's Mystische haben können, selbst bei Newton hervortrat, der im späteren Alter sich apokalyp n Betrachtungen hingab.

Und um auch dies noch zu sagen, da wir doch einmal auf die thematik gekommen, — darin liegt nun eben der Werth derselben die höhere Geistesbildung, und dadurch wird sie zu einer Vorschule die Philosophie, daß sie nicht blos eine Verstandesgymnastik bildet, ern — was mehr bedeutet — den Geist von der Herrschaft der lichen Vorstellungen befreit, und damit zum reinen Denken vorbereitet

und für das Uebersinnliche empfänglich macht. So lehrt auch die E
fahrung, daß eigentlich philosophische Köpfe immer zugleich eine math
matische Ader haben. Wem hingegen diese Ader und damit die math
matische Vorschule fehlt, der wird sich schwer in die Region des rei
Denkens erheben können, und wenn doch, so wird es ihm da an Kl
heit und Bestimmtheit fehlen; er weiß sich nicht zu halten, er geräth
Verwirrung, wenn er sich im reinen Denken bewegen will. Desgleich
aber lehrt nicht minder die Erfahrung, daß nicht etwa umgekehrt a
Mathematiker immer eine philosophische Ader haben. Selbst tücht
Mathematiker können ganz unphilosophische Köpfe sein, sogar ganz u
empfänglich für alles Andere, was außerhalb ihrer Fachwissenschaft lie
so daß sie dann vielmehr als flache und beschränkte Köpfe erscheine
Daß dies möglich ist, erklärt sich daraus, daß die Mathematik auch ei
Seite hat, wonach sie zum reinen Formalismus wird, infolge dess
insbesondere der mathematische Calcul gewissermaßen mechanisch betrieb
werden kann, ohne Nachdenken darüber, was eigentlich mit den Grö
vorgeht. Und daraus wird nun weiter erklärlich, wie gerade die A
wendung der höheren Analysis auf die Physik dazu gedient hat, daß d
mechanischen und atomistischen Theorien sich um so mehr entwickeln u
geltend machen konnten, weil sie mit Hülfe derselben sich mathemati
construiren lassen, was ohne die Analysis unmöglich wäre. Dann st
man sich auf die imponirende Sicherheit der Rechnungen, die ja a
Rechnungen ganz unantastbar sind, indessen doch damit für die Wahrh
der dabei zu Grunde gelegten Vorstellungen, worüber vielmehr die Me
physik zu urtheilen hätte, gar nichts bewiesen ist. Denn daß sich m
den Atomen rechnen läßt, beweist doch nicht ihre Existenz. Man mei
aber damit die Einwendungen der Metaphysik beseitigt zu haben, u
will infolge dessen das Metaphysische überhaupt zur Chimäre mache
Um also solchen Behauptungen den Boden zu entziehen, ist es s
wichtig zu erkennen, daß vielmehr die Mathematik, worauf man s
dabei zu stützen vermeint, selbst die Unzulänglichkeit und Unhaltbark
aller blos sinnlichen Vorstellungen zeigt, da gerade in der Mathemati
das Sinnliche in sich selbst verschwindet, und damit der Geist zu de
Uebersinnlichen hingeleitet wird. Und so aufgefaßt, kann dann auch di
Mathematik sehr wesentlich dazu helfen, daß man zu richtigen Ansichte
über Zeit und Raum gelangt, welche beide das eigenthümliche Gebie
bilden, in welchem sich die Mathematik bewegt.

Fürwahr, es muß mit Zeit und Raum nicht wenig auf sich haben
wenn doch darin allein schon der Stoff liegt für eine so altberühmte
so reichhaltige und hoch entwickelte Wissenschaft, wie es die Mathemati

die so viele bedeutende Geister mit Vorliebe pflegten, und die ihrem
men nach sogar die Wissenschaft par excellence bildet. Und die
gemeinste Wissenschaft muß sie wohl sein, insofern doch alle Wissen-
ften auf das Existirende gerichtet sind, alles Existirende aber in Zeit
Raum existirt. Nur die Philosophie richtet sich nicht blos auf das
istirende, sondern mehr noch auf alle das, was vor und über dem
istirenden ist. Gleichwohl ist die Frage nach Zeit und Raum auch
die Philosophie eine eben so wichtige als schwierige, und gar nicht
umgehende. Die Philosophie muß sich schlechterdings darüber erklären,
die ganze Weltanschauung dadurch bedingt ist, wie man über Zeit
Raum denkt.

So ist denn diese Frage seit Kant in den Vordergrund der Specu-
ion getreten. Der lehrte nämlich, daß Zeit und Raum nichts weiter
die nothwendigen Formen unserer Anschauung seien. Die Zeit für
inneren Sinn, der Raum für den äußeren Sinn, wonach also Zeit
Raum nur in uns wären, aber die Dinge selbst, oder wie er sagt
Ding an sich" nichts angingen. So viel ist dabei freilich richtig,
Zeit und Raum als Anschauungen in uns sein müssen, da nicht mit
en Begriffen, sondern nur auf Grund innerer und äußerer An-
auung davon zu sprechen ist, allein um deswillen sind Zeit und Raum
nicht blos unsere subjectiven Anschauungsformen. Schelling erkennt
in vielmehr zugleich die objectiven Bedingungen für die Existenz
Dinge selbst, — wie es denn schon ein Grundgedanke seiner Jugend-
ilosophie war, daß zwischen dem Subjectiven und Objectiven ein inneres
and bestehe, — und nur unter dieser Voraussetzung wurde es ihm
glich, eine Schöpfung zu construiren, was auf kantischem Standpunkt
möglich war. Mußte also Kant die Schöpfung bei Seite lassen, so
schwand ihm natürlich auch der Schöpfer. Gott blieb ihm nur ein
stulat der praktischen Vernunft, und der ganze Inhalt der Religion
rumpfte ihm zu einem abstracten Vernunftsystem zusammen, als „die
ligion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", wie ausdrücklich
r Titel eines seiner Werke besagt. Man sieht, wie dies allerdings
it seinen Vorstellungen von Zeit und Raum zusammenhing.

Sind wir damit auf Kant gekommen, so mögen auch noch einige
emerkungen über Schopenhauer folgen, für diejenigen Leser, die
elleicht von seinen Lehren inficirt sein sollten. Es sind dies heut zu
age nicht Wenige, zumal seitdem die schopenhauersche Philosophie durch
artmann in neuer Zurichtung aufgetischt wurde, und durch den Schein,
s wäre sie damit zur exacten Wissenschaft geworden, für Viele einen
uen Reiz erhalten haben mag. Wenn nun freilich Hartmann dabei

nur ein formales Talent bewiesen, so muß hingegen Schopenhauer i
der That für ein philosophisches Genie gelten, welches nur leider vo
Anfang an in die Irre gerieth. Und zwar nicht am wenigsten durc
die kantische Lehre von Zeit und Raum, die Schopenhauer selbst a
nahm, und die er dann nur viel consequenter durchführte, als es vorh
Kant gethan, der einerseits zu schüchtern dazu gewesen sein mag, wie
andererseits zu viel bon sens dazu besaß, als daß er die Dinge auf di
Spitze trieb. Hatte dann Fichte den Muth gehabt, die praktisch
Consequenzen aus dem kantischen Kriticismus zu ziehen, so zog Schope
hauer die theoretischen Consequenzen daraus, wonach er gewiss
maßen den Gegensatz zu Fichte bildete, und woraus auch beiläufig erklär
wird, wie er so garnichts von Fichte wissen will, den er überha
nicht als einen Philosophen ansieht, obgleich er doch im Grunde genom
im Punkte des Subjectivismus mit ihm zusammenstimmt. Wenn a
Fichte blos handeln, und zu diesem praktischen Zwecke sich selbst d
Welt bilden will, so will Schopenhauer nur erkennen, und als Hau
ziel der Erkenntniß gilt ihm eben, die Nichtigkeit der Welt zu e
kennen. Nun, ich meine die Welt, wie sie das fichtische Ich aus s
heraus projicirte, war ja wirklich eine nichtige Welt, und so zeigt si
abermals ein innerer Zusammenhang mit der fichtischen Lehre, worüb
nur Schopenhauer kein Bewußtsein hat. Er hält sich vielmehr an d
kantischen Vorstellungen von Zeit und Raum, und wenn doch die We
in Zeit und Raum existirt, so muß sie wohl innerlich nichtig sein, we
andererseits Zeit und Raum nur unsere Anschauungsformen sind. T
zeigt sich die Tragweite der Frage! Die innere Nichtigkeit der Welt h
dann Schopenhauer allerdings auf das tiefsinnigste erfaßt, so daß ma
nach dieser Seite bei keinem Besseren in die Schule gehen könnte. (
ist in dieser Hinsicht viel von ihm zu lernen. Die positive Se
der Welt hingegen besteht für ihn nicht, während wir die Welt vo
Anfang an als ein zweideutiges Wesen erkannten, was aus Sein un
Nichtsein gemischt ist, und folglich auch eine positive Seite hat. Fi
Schopenhauer ist in der Welt überhaupt kein Sein. Selbstverständli
daher, daß von einer Construction der Schöpfung bei ihm keine Re
ist, desgleichen auch von keiner Construction der Geschichte, und consequent
als Kant, lehrt er nicht einmal eine Religion der reinen Vernun
Religion findet überhaupt keinen Platz in seinem Systeme, nur ei
Moral existirt noch für ihn, die nichts mit Gott zu schaffen hat, ne
zu schaffen haben kann, da es für ihn gar keinen Gott giebt, oder
wäre das Nirwana der Buddhisten. Dahin ist dieser Mann gekomme
von welchem man wie von Hamlet sagen möchte: „Oh, welch ein edl

ist ist hier zerstört!" Denn auch in seinem äußersten Wahn ist noch
ethode, und überall funkelt das Genie heraus.

Um endlich noch der Naturphilosophie Hegel's zu gedenken, die
ch einen grundwesentlichen und vollkommen ausgebildeten Theil seines
ystemes ausmacht, — wie verhält es sich damit? Gerade wie mit
ner ganzen Philosophie, denn anstatt die Natur in ihrem eigenen
erden zu belauschen, und danach eine Construction ihres Entwickelungs-
ocesses zu versuchen, worauf es doch allein ankommt, beschäftigt er sich
diglich mit den Begriffen, wonach über die Natur zu denken sein
ll. Da beginnt er also mit dem Begriff des Raumes, worauf Zeit
nd Bewegung folgen, — wohl verstanden: ohne ein Etwas, was sich
wegt, — weiter dann die Materie, der Stoß und der Fall, — wieder,
e noch das Universum da ist, worin etwas fallen könnte, denn erst
nterher folgt das Weltsystem. Sobald man demnach dieses dialectische
erede für eine Darstellung der realen Entstehung nehmen wollte, ent-
ränge die Zeit aus dem Raume, die Materie aus der Bewegung, das
eltgebäude aus Stoß und Fall, und wir geriethen in den reinen
nsinn.

In solcher Weise wird von den Dingen garnichts erkannt, sondern
kannt werden sie nur, in so weit es gelingt, ihre Genesis verständlich
machen. Darauf aber war Hegel's Sinn so wenig gerichtet, daß er
nicht einmal sah, was sich doch dem unbefangenen Blick wie von selbst
arbietet, nämlich, daß in der philosophischen Entwickelung die Zeit jeden-
lls die Priorität vor dem Raume haben müßte, der (als die Form
es Beharrens für alles Existirende) gewissermaßen schon etwas viel
ubstanzielleres ist als die Zeit; daher auch der Raum, wie wir früher
ervorhoben, schon an sich selbst gemessen werden kann und eigentliche
Dimensionen hat, nicht aber die Zeit. Will man dabei von einem
Uebergehen des Einen in das Andere sprechen, — was freilich schon
n und für sich unzulässig ist, da Zeit und Raum niemals ihre Rolle
tauschen, sondern immer bleiben, was sie sind, — will man also trotz-
dem hier von einem Uebergehen sprechen, so könnte doch nur die Zeit
in den Raum übergehen, nicht der Raum in die Zeit, wie hingegen
Hegel lehrt, die Sache auf den Kopf stellend. Ich meine, das ist ein-
leuchtend. Allein solche Erwägung lag dem Manne schon zu fern, dem
n seinem dialectischen Gemansch alle lebendige Anschauung verloren
gegangen war. Was Wunder, daß ihm darum auch die innere Sinn-
osigkeit seines Treibens verborgen blieb.

11. Fortsetzung des Schöpfungsprocesses.

Von unserem Standpunkte aus können wir nicht umhin, eine Con-
struction des Schöpfungsprocesses zu unternehmen, so gering auch die
bisher erreichten Kenntnisse von dem Universum noch wären, und so
unzulänglich überhaupt die menschliche Fassungskraft gegenüber der Un-
ermeßlichkeit der Aufgabe bleiben möchte. Vor der Schöpfung in An-
dacht zu verstummen, würde uns nicht fördern, wir müssen eben ver-
suchen, wie weit wir sie uns denkbar machen können. Sind wir dann
aber erst zu einem Universum gelangt, so ist wohl von vornherein denk-
bar, wie es von da aus zu weiteren besonderen Naturgebilden gekommen
sein kann. Denn davon, daß die Natur sich entwickelt und Neues
producirt, haben wir eine empirische Vorstellung, nur nicht von der
Grundlegung zur Natur selbst, welche wir in dem Firmament erkannten.

Jetzt also den Faden unserer abgebrochenen Entwickelung wieder
aufnehmend, erinnern wir uns zuvörderst, wie das wüste allgemeine
Sein sich doch schon der zweiten Potenz zugänglich machte, indem es sich
materialisirte. Da es dies nur widerwillig thut, werden wir annehmen
müssen, daß diese Materialisirung nur schrittweise erfolgt. Wir werden
also nicht etwa sagen: alle Materie sei als solche dasselbe, sondern, da
hier ein Uebergang des Nichtmateriellen in's Materielle stattfindet, werden
wir vielmehr Stufen der Materialisirung annehmen. Auch werden wir
nicht meinen, daß das ganze Universum auf derselben Stufe der Materiali-
sirung stehe, sondern eben nach den verschiedenen Stufen der Materiali-
sirung wird es sich in verschiedene Regionen gliedern.

So mögen die äußersten Nebelflecke noch auf der untersten Stufe
der Entwickelung stehen, und wirklich nur einen Lichtnebel bilden, der
erst im Begriff ist sich zu Sternen zu formiren. Und auch die Sterne
selbst werden wir uns keineswegs auf gleicher Stufe der Materialisirung
denken. Doch wohl gemerkt: wir verstehen darunter nicht etwa blos
einen verschiedenen Grad der Dichtigkeit ihrer Materie, sondern daß sie
selbst mehr oder weniger materiell sind. Je weniger materiell dann,
einem um so reineren Feuer werden sie brennen, da in ihnen noch das
feurige Wesen des allgemeinen Ursseins hervortritt. Sie werden also
principaliter reine Lichtkörper sein, so daß unsere Sonne, die bekanntlich
ihre Flecken hat, im Vergleich dazu schon ein sehr viel materielleres Wesen
wäre. Und ist es nicht wirklich so, daß das Sternenlicht uns viel
idealischer erscheint als das Sonnenlicht? Weit entfernt darum, in den
Fixsternen Sonnen wie die unserige zu erblicken, die dann jede ihr eigenes
Planetensystem um sich hätten, mit welchem sie sich wiederum um ei-

e Centralsonne drehten, und sofort in's Unendliche, werden wir ehr die Fixsterne für etwas wesentlich anderes ansehen als unsere ie. Jedenfalls berechtigt uns nichts zu der Annahme, daß in dem rnhimmel, der wegen seiner unermeßlichen Entfernung sich unserer hung in vieler Hinsicht für immer entziehen dürfte, nur analoge ltnisse stattfänden, als wir in unserem Planetensystem wahrnehmen, nicht vielmehr noch ganz andere Verhältnisse, von welchen wir bis noch gar keine Vorstellung haben. Ist das Universum wirklich neßlich, — wie darf man es nach dem Maßstab unseres Planeten- ns beurtheilen wollen, welches doch diesem Universum gegenüber verschwindenden Größe herabsinkt? Und wozu wäre überhaupt das ersum so unermeßlich, wenn sich darin nur immer die einen und n Bildungen wiederholen sollten? Kurz, es ist a priori höchst scheinlich, daß unser Planetensystem keineswegs den allgemeinen us der himmlischen Ordnung darstellt, sondern nichts hindert an- hmen, daß vielmehr unser Planetensystem überhaupt nicht seines- en hat; daß es ein Unicum im Universum bildet, wie allerdings lling's Meinung ist.

So viel nun zugegeben, und darauf in derselben Weise weiter- lossen, hat es wieder nichts gegen sich, sondern die Beobachtung t spricht dafür, daß die einzelnen Planeten unseres Sonnensystems er sehr verschiedene Stufen der Entwickelung repräsentiren. So der eine vielleicht nur bis zu dem chemischen Proceß gelangt sein, anderer bis zu den Anfängen des Pflanzenslebens, und dann in dieser e fortschreitend durch die verschiedenen Stufen des Thierlebens hin- , bis zuletzt nur unsere Erde die Ehre hätte, der Wohnplatz mensch- r Wesen geworden zu sein.

Nach Schelling's Betrachtungsweise folgt das alles wie von selbst. en wir uns nur immer vor Augen, worauf unsere ganze Construction ht, und wohin sie zielt. Die erste Potenz, die sich aus dem bloßen Können zur Actualität erhob, die damit aus A¹ zu B wurde, und i der Macht, bei der einstweilen alles Sein ist, — diese muß durch weite Potenz unterworfen und in ihre Potenzialität zurückgebracht en, damit am Ende die dritte Potenz zur Herrschaft gelange. Allein hier gilt, was sonst überall gilt, d. h. daß jede Macht, die einmal rgekommen, sich auch zu behaupten strebt und nur widerwillig zurück- t. Und solcher Widerwille muß in unserem Fall um so größer als es hier die Macht des blinden Seins ist, welches so zu sagen den höheren Zwecken der Schöpfung nichts wissen will. Erst wenn ieder in seine Potenzialität zurückgebracht ist, geht ihm selbst ein

Licht darüber auf, daß es gerade dadurch, von der blinden Sucht erlös
sich selbst wiedergewinnt, während es inzwischen wie außer sich wa
Zunächst aber will dieses blinde Sein davon nichts hören, es wehrt si
dagegen mit allen Kräften. Daher gestaltet sich der Entwickelungsproc
der Natur wie zu einem Kampf zwischen der ersten und zweiten Poten

Wem dies wieder höchst sonderbar klänge, dem entgegnen wir
vörderst, daß es vielmehr schon ein alter Satz der Naturphilosophie wa
alle Dinge seien im Streit geboren, im Ringen sich widerstreben
Kräfte. Und so lehrt andererseits die empirische Naturforschung,
insbesondere unsere Erde keineswegs durch ein ruhiges und gleichmäßi
Fortwirken der einen und selben Kräfte zu ihrer heutigen Gestalt gela
sein kann, sondern nur im Widerstreit der Kräfte. Woher sonst
Zerklüftung und Verschiebung der Gebirgsschichten? Und vor alle
vorher die großen Katastrophen, wodurch eine schon gebildete Pflanz
und Thierwelt hinterher wieder begraben wurde, und darauf der Pro
organischer Bildungen von neuem anfangen mußte? Nein, in sol
Weise, wie ein Künstler sein Werk ausführt, kann die Welt nicht
schaffen sein, sondern nur im Kampf ihrer Elemente ist sie zu Sta
gekommen.

Dieses anerkannt, wird es nun folglich auch gar nichts Unzulässi
mehr haben, daß wir den vorliegenden Proceß kurzweg unter dem Bi
eines Kampfes betrachten, der zuletzt mit einer vollständigen debella
und Depossedirung der anfänglich allmächtigen ersten Potenz endigt. D
das blinde Sein, indem es sich zu materialisiren begann, damit a
schon angefangen, gegenüber der zweiten Potenz schwach zu werden,
kann es sich seit dem nur dadurch noch behaupten, daß es seine Krä
um so mehr zusammennimmt, d. i. durch Contraction. So geschieht
daß unermeßliche Gebiete des Universums auf der untersten Stufe d
Materialisirung stehen bleiben, während hingegen auf anderen Gebiet
eben durch die Contraction selbst die Materialisirung fortschreitet. I
dieser Weise wird es weitergehen, und mit dem Fortschritt der Materia
sirung wird auch so zu sagen das Kampffeld sich immer mehr verenge
bis die höhere Entwickelung sich auf unser Planetensystem beschrä
In demselben Maße nämlich, als die Materialisirung fortschreit
specificirt sich auch die Materie, nimmt verschiedene Qualitäten an,
so wird der physikalische und chemische Proceß angefacht, wo
die Materie ihre innere Lebensthätigkeit offenbart. Dies werden
dann als die zweite Stufe der Entwickelung ansehen, denn mit d
allgemeinen Weltgebäude war der physikalische und chemische Pro
noch nicht gegeben.

Hiernach die dritte Stufe, auf welcher, was bisher als Zweck
schien, vielmehr zum Mittel herabgesetzt wird, — die Sphäre der
ganischen Bildungen. Denn für das organische Wesen ist die Materie
n Accidenz geworden, es ist, was es ist, nicht durch die Materie,
ndern dadurch daß es lebt, und es sind seine Lebensbedürfnisse, wozu
n die Materie dient, die es einerseits in sich aufnimmt und anderer=
its wieder ausstößt. Zu dieser Bethätigung ist es eingerichtet, es hat
erkzeuge dazu, und um deswillen nennen wir die Pflanzen und Thiere
ganische Wesen. In ihnen kommt also die Materie über sich selbst
naus, und so ist das blinde Sein damit gegen seine eigene Materiali=
rung schon einigermaßen in Freiheit gesetzt. Für es selbst ist der Fort=
ritt zum organischen Leben wie ein Act der Erlösung von seiner
nden Sucht. Wir werden daher annehmen, daß es selbst dazu hilft,
chdem es gewissermaßen durch den vorangegangenen Kampf zur Er=
bung in sein Schicksal und zur Erkenntniß seiner eigenen Unzulänglich=
it gebracht worden. Während es in den anorganischen Gebilden wie
rch die zweite Potenz gezwungen erscheint, handelt es dann hier schon
Uebereinstimmung mit ihr. Das wäre das Erste. Das Andere
r, daß um deswillen auch die dritte Potenz — die causa finalis
r Zweckursache —, welche bisher ganz im Hintergrund geblieben, ihre
rksamkeit zu zeigen beginnt. Denn in den organischen Wesen tritt
innere Zweckmäßigkeit und die Zweckthätigkeit hervor. Darauf beruht
, daß das Organische nicht eine bloße Fortbildung des Anorganischen
, sondern etwas wesentlich Neues. Und darum ist die organische Welt
r die blinde Nothwendigkeit hinweggehoben, es ist ihr ein Spielraum
r freien Entwickelung gegeben, es ist in ihr schon etwas wie ein An=
g von der geistigen Welt. Nämlich eben infolge des Wirkens der
itten Potenz, die wir ja als die Potenz des Geistes erkannten.

Erst in der organischen Welt ist die Natur im vollen Sinne des
ortes zur Natur geworden, als die Geburtsstätte des Lebens, wozu
r ganze vorhergehende Proceß nur als Vorbereitung diente. In dem
r das Leben dieses Processes Herr geworden, nimmt auch der Organis=
s diesen ganzen Proceß in sich auf, der sich im Organismus ebenso
centrirt als zugleich wiederholt. Darum spiegelt sich in dem aus=
bildeten thierischen Organismus das ganze Universum. Der Blut=
mlauf ist hier dasselbe, was am Firmament der Umlauf der Gestirne
. Und was sind ferner die Blutkügelchen, oder was sind andererseits
e ersten Anfänge thierischen Lebens in der Welt der Infusorien, als
irende Pünktchen? Die Analogie ist unverkennbar. Wir dürfen
gen: das Thier ist das zum freien Fürsichsein gekommene

Gestirn. Der nothwendige Umlauf des Gestirnes ist in ihm als etwas Ueberwundenes, und darum in die Verborgenheit getreten, sich nur in seinen Adern vollziehend, während hingegen die äußeren Bewegungen des Thieres die ungebundendste Freiheit verrathen. Und wenn die Sterne ihr Licht ausstrahlen, so hat das Thier hingegen das Licht in sich selbst und darum sieht es. Das blinde Sein ist in ihm sichtbar und zugleich selbst sehend geworden.

Möchte auch dies alles wieder rein phantastisch klingen, so scheint es doch, man hat davon von jeher eine Ahnung gehabt. Denn es ist gewiß sehr bemerkenswerth, daß man so viele Configurationen der Sterne als Thiere dargestellt hat, und daß insbesondere derjenige Himmelsgürtel, in welchem die Planetenbahnen liegen, bis diesen Tag der Thierkreis heißt, oder der Zodiakus. Eine Bezeichnung, deren Ursprung, wie überhaupt die Sternbilder, sich in das graue Alterthum verliert. Man weiß noch immer nicht recht zu sagen, wann, wo und wodurch sie entstand. Auch dürfen wir hier wohl jenes Gedichtes von Schiller gedenken, worin das Sternenheer als eine Heerde dargestellt wird, die ein himmlischer Hirt zur Weide führt. Gewiß eine schöne Vorstellung, aber woher kommt es denn, daß sie allgemein so anspricht, und indem sie unser Gemüth ergreift, zugleich unserem Verstande gefällig ist? Es kann nur auf der inneren Wahrheit beruhen, welche allen Bildern echter Poesie beiwohnen muß, die niemals etwas willkürlich und künstlich Gemachtes sein dürfen. Vielmehr müssen sie gerade das innerste Wesen der Dinge treffen, welches dem gemeinen Blick verhüllt blieb, dem Dichter aber sich wie im Hellsehen erschloß. Dadurch unterscheidet sich Poesie von Phantasterei, deren Gebilde ebenso unser Gemüth kalt lassen als unsern Verstand abstoßen. Und was nun der Dichter in Bildern ausspricht, wird in der Philosophie zur denkenden Erkenntniß gebracht.

---

12. Die Mehrheit der Welten.

Sind wir im Vorstehenden zu der Ansicht gelangt, daß der Entwickelungsproceß des Universums, nach seinen höheren Stufen, sich auf unser Planetensystem beschränkte, und auch innerhalb desselben wieder stufenmäßig fortschritt, so ist von vornherein gar nichts anderes zu erwarten, als daß die letzte und höchste Production, wodurch die Natur zum Abschluß kam, und dadurch über sich selbst hinausschritt, — d. h. im menschlichen Bewußtsein, in welchem das blinde Sein vollständig überwunden und statt seiner die Herrschaft des Geistes gesetzt ist, —

also diese abschließende Production nur auf einem Planeten statt-
d. Andererseits geht aus den Lehren der Astronomie selbst hervor,
gerade unsere Erde — mit Rücksicht auf ihre Entfernung von der
nne, auf ihre Umlaufszeit, ihre Masse und Dichtigkeit, und da sie
h auch einen Mond hat, — gewissermaßen einen medius terminus
Planetensystem bildet, wonach sie allein ein solcher Boden
n wird, wie ihn die Entwickelung menschlicher Wesen fordert.
leich wohl ist es eine noch immer vielverbreitete Meinung, daß auch
dere Himmelskörper von menschenähnlichen Wesen bewohnt seien. Man
nnt dies die Mehrheit der Welten, da doch die Geschichte des
nschengeschlechts gemeinhin die Weltgeschichte, und unsere Erde,
s der Schauplatz derselben, die Welt heißt. Jetzt unsere Gründe,
derentwillen wir diese Meinung rundweg verwerfen müssen.

Jedenfalls nämlich kann sich diese Meinung nicht auf empirische
hrnehmungen stützen, sondern die etwaigen Gründe dafür könnten
glich aus der speculirenden Vernunft stammen. Allein bei näherer
rlegung zeigt sich vielmehr, daß die Vernunft ausdrücklich dagegen
chen muß. Denn zuvörderst ist doch unbestreitbar, wie sehr unser
zes Geistesleben, und damit auch unser Denken, durch unsere leibliche
ganisation bedingt ist. So sehr, daß wir folgerichtig schließen müssen:
r würden gar nicht so denken, wie wir denken, wenn wir anders
ganisirt wären. Wir wollen damit nicht entfernt gesagt haben: unser
nken sei nichts weiter als ein Product der Gehirnthätigkeit, — im
gentheil, gegen solche materialistische Ansicht müßten wir mit allen
äften protestiren, — aber wenn das Gehirn zwar nicht die producirende
rsache unseres Denkens ist, so ist es doch allerdings das Organ des-
ben. Gerade wie das Auge auch nicht Ursache des Sehens sondern nur
rgan desselben ist, da die Ursache unseres Sehens vielmehr das in uns
lbst gesetzte innere Licht ist. Gleichviel aber — ohne das Auge kann der
Mensch nicht sehen, und wäre sein Auge anders organisirt, so würde er
ie Dinge anders sehen, wie sich ja schon bei Augenkrankheiten zeigt.
s kommt vor, daß der Gelbsüchtige alles gelb sieht. Wäre also unser
ehirn anders organisirt, als es wirklich ist, so würden wir anders
nken. Wir würden eine andere Logik haben. Nun aber ist die
Organisation unseres Gehirns wieder durch unsere ganze Körperbildung
dingt, und diese wieder durch die ganze Eigenthümlichkeit unseres Erd-
lles, der, was er ist, doch auch nur wieder in seiner Stellung zu dem
nzen Planetensystem ist, wie dieses wieder durch seine Stellung im
nzen Weltsystem. Angenommen dann, es gäbe auf anderen Himmels-
rpern organisirte denkende Wesen, so würden dieselben, weil noth-

wendig anders organisirt, auch anders denken. Auf jedem bewohnt[en] Himmelskörper wäre das, was für wahr gilt, etwas anderes. [Es] schwindelt bei solchem Gedanken. Vielmehr setzt alle Wissenschaft u[nd] alle Philosophie die Allgemeingültigkeit der durch unser Denken [ge]wonnenen Resultate voraus, insofern dabei nur den Denkgesetzen ge[mäß] gedacht wäre. Wir können gar nicht anders, als unserem Denken [die] absolute Bedeutung zu geben, damit aber wieder der Menschheit, [und] mit der Menschheit wieder der Erde.

Es kann darum nicht viele — und einmal in Zug gerathen, [so] unendlich viele — Menschheiten geben, wie ja namentlich der Philos[oph] Krause sich imaginirt. Er ist dabei sogar des guten Glaubens, [daß] wir im Fortschritt der Entwickelung auch noch dahin gelangen würd[en,] mit allen diesen Menschheiten, die auf den unendlich vielen Ster[nen] wohnen, in Verkehr treten zu können, um endlich alle in einem gro[ßen] Bruderbund zu vereinigen, nach dem Vorbilde des Freimauerordens [ge]dacht. Denn von Logengedanken ist der Mann durchaus erfüllt, und [in] seiner überaus menschenfreundlichen Gesinnung möchte er das ga[nze] Universum an seine Brust drücken, da doch überall Menschen woh[nen] sollen. Wie Schiller in dem Liede von der Freude sagt: „Diesen K[uß] der ganzen Welt", so nimmt er das auch ganz buchstäblich. Hätte [er] etwas tiefer gesehen, so würde er erkannt haben, wie ohnehin schon [das] ganze Universum sich in dem Menschen concentrirt, der nur in [die] Tiefe seines eigenen Wesens zu steigen braucht, da hat er's.

Ganz dieselbe Voraussetzung, wie wir sie um der Allgemeingülti[g]keit unseres Denkens willen machen müssen, — d. h. daß die Erde mit ih[rer] Menschheit ein Unicum im Universum bildet, — macht andererseits au[s]drücklich unsere Religion. „Im Anfang schuf Gott Himmel u[nd] Erde", sagt die Genesis, und stellt damit die Erde dem ganzen He[er] der Himmelskörper als einen gleichwerthigen Factor entgegen. Wa[s] aber noch viel mehr ist: die christliche Offenbarung würde geradezu i[n] sich selbst sinnlos, wenn es mehrere Menschheiten gäbe. Sie macht d[en] Menschen zum Mittelpunkt der Welt, nur im Menschen hat Gott d[ie] Welt geliebt, nur um des Menschen willen hat er sie geschaffen, u[nd] nur um des Menschen willen ist er selbst Mensch geworden. Darüb[er] kann auf christlichem Standpunkt kein Zweifel sein.

Nun mag man freilich meinen, es streite doch gegen die Weish[eit] Gottes, daß so zahllose Weltkörper, denen gegenüber unsere Erde [zu] einem verschwindenden Pünktchen wird, gewissermaßen für nichts da sei[en.] Aber Gott schafft aus dem Vollen heraus, eine Legion Sterne meh[r] oder weniger verschlägt ihm nichts. Und wie schon gesagt: er hande[lt]

contrarium, und danach schuf er das unermeßliche Universum, nicht etwa, damit es bei dieser Unermeßlichkeit verbliebe, wie wenn selbst das Gottgewollte wäre, sondern daß sie überwältigt und auf-oben werde, ist sein Wille. Erscheint das unserem Verstande als rheit, so ist es eben die göttliche Thorheit, von welcher der Apostel icht I. Cor. 1, 25, welche Thorheit aber vielmehr die allerhöchste isheit ist. Denn erst dadurch wurde der Mensch zu dem Gebilde, ches Gott gleich ist, Gen. 1, 26, daß dieses unermeßliche Universum in dem Menschen wieder in's Kleine zieht, der Makrokosmos zum krokosmos wird, und so der menschliche Geist, indem er dieses Un-eßliche umfaßt, eben dadurch seine ihm von Gott verliehene Hoheit weist. Sagt doch auch Schiller: „Im Raume wohnt das Erhabene it." Vielmehr besteht das Erhabene nur im Contrast, es ist selbst e Wirkung per contrarium. Und darin liegt mit dem Erhabenen leich das Erhebende, welches Du im Hinblick auf den gestirnten mel empfindest, daß der kleine Spiegel Deines Auges diese ganze rmeßlichkeit in sich aufnimmt, deren innerste Essenz Du in Dir t trägst.

Ist es denn nicht abermals die göttliche Thorheit, wonach es Gott d, sich nur dem kleinen Völklein der Juden zu offenbaren, indessen ganze übrige Menschheit dem mythologischen Proceß überlassen blieb? r warum wurde der Erlöser nicht in Rom geboren, als der damaligen uptstadt der Welt, oder doch wenigstens in Jerusalem, als der jüdischen uptstadt, sondern in dem kleinen Betlehem, wo er gar in der Krippe ? Nun wohlan: unsere kleine Erde bedeutet eben die Krippe für Universum, denn was der Erlöser für die Menschheit, das ist wieder Menschheit für das Universum, welches erst im menschlichen Bewußt-n von seinem blinden Sein erlöst ist.

Sehen wir die Frage jetzt noch von einer anderen Seite an. Denn ist von so entscheidender Wichtigkeit, daß, wie gesagt, selbst die Offen-rung damit steht und fällt. Ist es doch auch die ein und selbe Denk-ise, welche die Offenbarung bestreitet, und welche die Vorstellung von r Mehrheit der Welten hervorgerufen hat, — der Rationalismus. m gilt die Vernunft und damit das Allgemeine für das Höchste, von hat er seinen Namen, und daß solcher Name wirklich sein inneres esen trifft, zeigt er überall. Am augenfälligsten wohl in seinen litischen Bestrebungen, denn weil die Vernunft auf das Allgemeine t, so soll darum alles verallgemeinert und über einen Kamm ge-oren werden. Das individuelle Leben, das persönliche Wirken, gilt m nichts, der Staat wird ihm zu einem System von Gesetzen, das

sich zuletzt in einer Gesetzfabrik concentrirt. Und indem er nun ga
eben so in seinen theoretischen Speculationen verfährt, drängt sich i
unabweisbar die Vorstellung auf, daß alle Sterne von denkenden We
bewohnt sein müßten, als der verkörperten Vernunft. Was wäre
sonst mit der Allgemeinherrschaft der Vernunft? Daß nur unsere Er
der Wohnplatz denkender Wesen sein sollte, gilt ihm als ein Geda
wodurch die Vernunft sich selbst in's Angesicht schlüge, als ein schle
hin unvernünftiger Gedanke. Auch ganz mit Recht, wenn wirklich d
Vernunft das Höchste wäre.

Das Höchste aber ist doch gewiß Gott, es frägt sich nur dab
wie man sich Gott denkt? Für einen aus der Vernunft selbst deducir
Gott müßte ja freilich auch der Kern seines Wesens seine eigene V
nünftigkeit sein, er würde erst dadurch Gott sein, daß er selbst die a
solute Vernunft wäre. Wir hingegen wissen bereits, daß Gott — na
seiner Gottheit — vielmehr vor und über aller Vernunft ist, d
nur weil Er ist, ist auch Vernunft. Und wenn nun die absolute Ve
nunft das absolut Allgemeine ist, so ist hingegen Gott der absol
Einzelne. Erst aus diesem absolut Einzelnen entspringt dann d
Allgemeine, indem dieser absolut Einzelne selbst sein Wesen allgeme
macht. Realiter nämlich dadurch, daß Er, als der Herr des Sei
dies Sein in der Schöpfung aus seiner lauteren Ewigkeit heraustret
läßt, infolge dessen dann Alles, was in der Welt wahres Sein ist, a
das Sein Gottes ist. Idealiter aber macht Gott sein Wesen allgeme
durch die Vernunft — das Wort im objectiven Sinne genommen, -
wodurch er sein Wesen intelligibel macht. Und wie nun die Absicht b
Schöpfung keine andere war, als daß Gott sich ein Bild schaffen woll
welches Ihm, dem absolut Einzelnen, gleich sei, so mußte dann die B
wegung in dem Schöpfungsproceß darin bestehen, daß der allgeme
Weltstoff, welcher mit dem blinden Sein gegeben war, von Stufe z
Stufe, durch fortwährende Verengerung des Entwickelungsgebietes, s
allmählich der Einzelheit annäherte, bis zuletzt auf unserer Erde in de
Menschen das Ebenbild Gottes hervortrat.

Wenn also — von Gott angefangen — die Bewegung vom Ei
zelnen zum Allgemeinen geht, so hingegen — von der Schöpfung a
gefangen — vom Allgemeinen zum Einzelnen. Denn darum alle
mußte das unermeßliche Weltall mit allen seinen Gebilden sein, — vo
dem Fixsternhimmel angefangen bis zu unserer Erde, und dann wied
durch die Stufenleiter der Pflanzen- und Thierwelt hindurch, — dam
die menschliche Persönlichkeit möglich würde. Das ist ja das Ueber
schwängliche, was in der Persönlichkeit liegt, daß darin das Allgemei

Besondere sich zur Einheit aufhebt, so gewiß als der menschliche
ist, indem er sich selbst erfaßt, sich über die ganze Welt erhebt, und
u bestimmt ist sich zu Gott aufzuschwingen. Denn im Denken sehe
die ganze Welt unter mir, nur über Gott kann ich mich nicht er-
ken, sondern ewig nur zu ihm hinaufblicken, und nur in dem Maße,
ich mich von den Banden der Welt befreie, nähere ich mich Gott,
sem absolut Einzelnen.

Die Sache so gefaßt, zeigt sich wohl, wie sich aus unserer ganzen
herigen Entwickelung mit innerer Nothwendigkeit ergiebt, daß wir nur
ne Menschheit annehmen können. Denn die Menschheit, wie wir später
en werden, bildet in der That ein einiges Wesen, indem in allen
nschen der Mensch als solcher ist, den Gott allein geschaffen hatte.
n wird nicht leugnen: es steht in dieser Ansicht alles in vollkommener
monie mit einander, der innere Zusammenhang des Ganzen liegt in
chsichtiger Klarheit vor Augen.

Wird man also erkannt haben, wie innig dabei alles in einander
ift, so wird man auch nicht tadeln, daß wir hier — und wie auch
n anderer Orten geschehen und weiterhin noch öfter geschehen wird —
inbar ganz heterogene Fragen mit in die Untersuchung hineinzogen,
doch oft gerade das unmittelbar Vorliegende erst durch das Fern-
ende sein rechtes Licht empfängt. Einzeln für sich genommen, ist
rhaupt philosophisch nichts zu behandeln. Die Philosophie ist ein
nzes, dessen Theile sich so innig durchdringen, daß man gewissermaßen
rall im Mittelpunkt des Ganzen steht, worum es sich auch im gegebenen
lle handle; immer knüpfen sich die weitreichendsten Verbindungen
an. Und so gehört es auch sehr wesentlich zur Aufgabe der Philo-
phie, daß sie den Geist aus seinem Versunkensein in zusammenhangs-
 Spezialitäten herausreißt, wie andererseits ihn befreit von der Herr-
ft abstracter Allgemeinheiten. Beides aber — so sehr es sich zu
erspreחen scheint — charakterisirt gerade den heutigen Zustand der
ister. Die empirische Forschung hat einen unübersehbaren Wissens-
ff zu Tage gefördert, stolz weist sie auf so viele glänzende Entdeckungen
t den sich daran anschließenden Erfindungen hin, anstatt aber, daß
 Geister dadurch auch um so mehr zur Selbsterkenntniß gelangt wären
 sich selbst gefunden hätten, haben sie vielmehr in diesem Wissensstoff
 selbst verloren. Die Natur, welche sie erkennen wollen, hat sie
lmehr gefangen genommen, so daß sie sich selbst nur noch für ein
urproduct ansehen, und keine Ahnung mehr davon zu haben scheinen,
 der Mensch an und für sich selbst mehr ist, als das ganze Uni-
sum. Darum auch keine Ahnung von der hohen und einzigen

Bestimmung der Menschheit, sondern jeder Stern soll seine Mens
tragen. Wahrscheinlich, damit alle diese unendlichen Menschheiten
ebenfalls in solchen Studien verlieren, deren Resultat zuletzt ist,
Alles doch nichts weiter sei, als eine sich unendlich modificirende Ma
worüber hinaus nur höchstens noch das buddhistische Nirwana
möchte. Da gilt es, den Geist zur Einkehr in sich selbst zurückzu
damit er durch Erkenntniß seiner selbst auch wieder zur Erkenntni
Hoheit des Menschengeschlechtes gelange.

Nichts wird dazu geeigneter sein, als die positive Philo
Schelling's. Denn wenn wir schon früher bemerkt, wie für Sch
gerade die geistige Contraction charakteristisch ist, infolge dessen e
Anfang an nach einem lebendigen Zusammenhang alles Wissens st
wie desgleichen die bewunderungswürdige Intuition, womit er in
Einzelnen das Besondere und Allgemeine erblickte, wie dieses in j
so war es nun auf seinem späteren Standpunkt das Verhältni
Menschen zu Gott, und damit die großen Geschicke der Menschheit,
er die Gesichtspunkte fand, welche ihm die weitreichendsten Perspe
eröffneten, so daß sich ihm alles Wissen darin concentrirte. Sel
zeichnend für diese seine Denkweise sind die Verse, die er einmal
Bekannten in's Album schrieb, und womit wir daher die gegenw
Erörterung beschließen wollen, dem Leser selbst überlassend, übe
Sinn der folgenden Worte des weiteren nachzudenken.

„Unendlich's, das man gerne wüßt',
Nur wenig, das man wissen müßt',
Doch um das Wen'ge recht zu wissen,
Ist man des Vielen auch beflissen,
Verliert am Ende gar die Spur
Im sinnlos Weiten der Natur.
Wie groß wird einst die Freude sein,
Ist Alles wieder eng und klein!"

---

13. Die Seele.

Somit sind wir, wie es scheint, zum Ziele gelangt. Denn
blinde Sein ist jetzt zu dem geworden, was es werden sollte, n
nichts für sich, sondern nur die Unterlage für alles Existirende,
damit der Sitz und Thron für die dritte Potenz, als der Poten
Geistes, der endlich im menschlichen Bewußtsein zur Herrschaft
Allein es bleibt noch ein sehr wesentlicher Punkt zu besprechen, de
bisher absichtlich bei Seite ließen, um unsere Entwickelung übersich

r halten. Und zwar ist es wohl gerade erst das größte Mysterium r Schöpfung, an welches wir damit herantreten. Der Leser wird icht umhin können, dabei seine ganze Denkkraft anzuspannen, zumal, as wir zunächst zu sagen haben, wieder sehr abstract klingen wird. Es nn nicht anders geschehen, so gewiß es sich jetzt wieder um das handelt, durch erst das Concrete entsteht. Wie könnte das selbst schon concret in? Hinterher aber wird alles schon faßlicher werden, indem wir eben durch zum Concreten kommen. Die Sache ist folgende.

Die drei Gestalten des göttlichen Seins, sagten wir zu Anfang, postasirten sich, und als selbständige Potenzen traten sie dann in pannung mit einander, weil sie aber doch nicht auseinander konnten, — enn sie durch die übersubstanzielle Einheit Gottes zusammengehalten erden, — entstand daraus der Proceß der Weltbildung. Allein so rden die Potenzen doch nur zusammengehalten nach der Seite hin, nach sie noch in Gott sind, als kosmogonische Potenzen aber sind sie nmehr aus Gott herausgetreten, und was hält sie denn auch nach ser Seite zusammen, in diesem ihrem außergöttlichen Sein? Oder Frage anders gestellt: wenn in allen Dingen die drei Potenzen oder sachen zusammen wirken müssen, und dadurch allein alle Geschöpfe stehen, — was ist es doch, wodurch in jedem Geschöpf diese drei Ursachen selbst verbunden sind? Denn jede dieser drei Ursachen — die usa ex qua, die causa per quam und die causa in quam — hat e ganz besondere Wirkung zu üben, so daß nicht etwa die eine zugleich s Band für die anderen sein kann. Es muß vielmehr noch ein besonderes Band geben, wodurch diese drei Ursachen in jedem Geschöpf sammen gehalten werden, und folglich muß zu diesen unseren bisigen drei Ursachen noch eine vierte hinzukommen. Auch war sie hrend des ganzen Processes schon immer da gewesen, wir haben nur ht davon gesprochen.

Woher käme aber solche vierte Ursache? Irgendwie muß auch sie s dem Wesen Gottes stammen, denn was im vollen Sinne des Wortes sache oder principium ist, kann niemals aus der Welt stammen, die eben durch die Ursachen selbst erst entsteht. Es muß einen überweltlichen Ausgang haben, so sehr es auch in der Welt wäre. Nun vor der Welt nur Gott und die drei göttlichen Mächte oder Potenzen, die drei Gestalten des einen absoluten Seins, wie es in Gott ist, enn dann aber diese Potenzen auseinandergehen und so das getheilte gebrochene Sein entsteht, das in der Welt vorliegt, so ist es eben jene nheit des ewigen göttlichen Seins, welche jetzt dieser Zertheilung und rbrechung des Seins entgegentritt, und dieses getheilte und gebrochene

Sein selbst als Einheitsband durchwirkt. Denn was in der Ewigk
gesetzt ist, kann hinterher nicht überhaupt verschwinden, und so kann d
Einheit des ewigen Seins nicht dadurch aufhören, daß dieses Sein au
Gott heraustritt und zu dem gebrochenen Sein der Welt wird. Im
Gegentheil, diese Einheit wird gerade dadurch jetzt selbst zu einer Ur
sache, einem principium.

Zu den drei Principien, von welchen wir bisher allein gered
kommt demnach noch das vierte Princip hinzu, welches wir im Deutsch
Seele nennen. Offenbar das höchste und letzte Princip in der Natu
welches wir nach unserem Sprachgefühl lieber nicht Ursache nenne
weil das doch immer an Sache anklingt, und die Seele vielmehr da
Gegentheil von allem Sächlichen ist, daher wir hier besser das Frem
wort „Princip" gebrauchen. Zugleich ist aber klar, daß von dies
vierten Princip nur innerhalb der Welt die Rede sein kann. De
Gott ist Geist, nicht aber auch Seele, wie allerdings der Mensch beid
ist, weil er eben ein geschaffenes Wesen ist, welches auf dem Hint
grunde des Naturprocesses ruht. Und wenn ferner unsere drei Poten
zugleich die drei Gestalten Gottes sind, der in ihnen gewissermaßen s
Angesichte zeigt, — so daß sie daher selbst von Ewigkeit sind, indem sie
im Schöpfungsproceß als kosmogonische Potenzen in die Zeitlich
traten, — so gilt nicht dasselbe von der Seele, als dem vierten Princ
Denn vor der Welt, in der lauteren Ewigkeit, ist die Einheit d
göttlichen Seins von diesem Sein selbst nicht verschieden, sondern ei
und dasselbe damit; erst dem getheilten und gebrochenen Sein gegenü
erscheint sie als etwas davon Verschiedenes, und wird damit selbst zu
Princip. Obwohl also dieses Princip für die Natur das höchste i
gehört es doch um deswillen nicht selbst zu den göttlichen Potenz
daher wir in unseren allgemeinen Erörterungen über diese Potenzen ni
füglich davon reden konnten.

Was bedeutet nun aber in dieser Welt des getheilten und gebroche
Seins die Seele? Sie hat die doppelte Bedeutung, daß sie einerse
den Geschöpfen den Zusammenhang mit dem allgemeinen Sein vermitte
und daß sie andererseits dasjenige ist, wodurch die Geschöpfe in si
sind, indem sie die in jedem Geschöpfe verbundenen drei Ursachen zu
Einheit aufhebt. Was das Erstere betrifft, so steht das Thier — den
an das thierische Leben wollen wir uns zunächst halten — eben dadur
daß es beseelt ist, in Rapport mit der ganzen Natur, und nicht blo
durch einzelne besondere Wahrnehmungen, sondern zugleich durch ein al
gemeines instinctives Gefühl, welches oft so bewunderungswürdig herv
tritt, wie z. B. bei den Zugvögeln. Was aber das Andere anbetriff

t es ebenfalls die Seele, welche erst jedes Thier zu einem fürsichseien-
n Individuum macht, welches sich als solches der ganzen Natur gegen-
ber stellt, sich frei in der Natur bewegt und dieselbe zu seinen Zwecken
nutzt. Es wird dadurch ein Wesen, welches sein Fürsichsein empfindet,
nd darum für seine individuelle Existenz eintritt, sich mit allen Kräften
iner Haut wehrend, wo diese Existenz gefährdet wird. Immer liegt
as Doppelte in der Seele: daß sie die Beziehung auf das Allgemeine
nd zugleich das schlechthin Einzelne ist, daher sie wohl selbst das zum
inzelnen gewordene Allgemeine sein muß, wie dies auch der vorstehen-
de Deduction vollkommen entsprechen wird.

Aber erst gegenüber den drei kosmogonischen Potenzen, oder den
drei ersten Principien, wird das wahre Wesen der Seele klar. Denn
it diesen drei Principien konnten wir allerdings das ganze Universum
onstruiren, sogar bis zum Menschen hin, aber alles erschien danach auch
nur als Product des allgemeinen Processes, mit welchem es untrennbar
verschlungen blieb. Es war dabei nicht ersichtlich, wie aus dem all-
gemeinen Proceß das Einzelne als solches heraustreten konnte. Noch
weniger war ersichtlich, wie dadurch einzelne lebendige Wesen entstehen
konnten, weil wir uns lediglich in einer ununterbrochenen Production
befanden, so daß, was wir zuletzt erreichten, doch nur der Lebens-
proceß des Organismus war, nicht aber das einzelne lebendige
Wesen. Das lebendige Wesen wird nicht blos producirt, sondern im
Producirtwerden producirt es zugleich sich selbst. Insofern es aber blos
materiell wäre, könnte es sich nicht selbst produciren, sondern bliebe
immer nur das, wozu es die Kräfte der Materie machten. Es muß also
ein immaterielles Princip in ihm sein, wodurch es seine Materialität
beherrscht. Nun könnte es wohl scheinen, ein solches immaterielles Princip
wäre ja schon durch die zweite und dritte Potenz gegeben, weil doch nur
die erste Potenz zur Materie im eigentlichen Sinn des Wortes wurde,
allein die zweite und dritte Potenz konnten nur wirken, indem sie mit
der Materie concrescirten und dadurch selbst mit der Materie ver-
schlungen wurden. Denn zwar haben wir die dritte Potenz ausdrücklich
die Potenz des Geistes genannt, aber Geist als solcher ist sie nur in
Gott, als kosmogonische Potenz hingegen ist sie eben physisch geworden
und nichts weiter als Zweckursache, oder causa finalis, die, indem sie
wirkt, selbst zu einer materiellen Kraft wird.

Ueberhaupt ist Materie auf unserem Standpunkt nur ein rela-
tiver, kein absoluter Begriff, und für das Verständniß der positiven
Philosophie ist es wesentlich, die Materie so zu denken. Materie ist
danach schon das, was für etwas Anderes zur Unterlage dient, worauf

dies Andere ruht, noch mehr aber die mater, woraus dies Andere ent-
springt, und wobei dann, was zwar an und für sich nicht Materie i
doch für ein Anderes zur Materie werden kann. Auch entspricht so
Denkweise sehr wohl der allgemeinen Vorstellung, da wir doch selbst
rein geistigen Dingen von Materie sprechen, wie z. B. von der Mate
eines Buches, oder eines Gedichtes. Wir sprechen sogar von materie
Kenntnissen, oder von der Materie eines Begriffs, worunter die Sum
der Merkmale verstanden wird, welche in dem Begriff zusammenge
sind. Desgleichen haben wir schon früher von verschiedenen Grad
der Materialisirung gesprochen, wonach etwas mehr oder weniger materi
sein kann. Und auch dies stimmt mit der allgemeinen Denkweise überei
Denn so werden wir z. B. die Farbe wohl nicht geradezu immateri
nennen, und doch ist sie gewiß weit weniger materiell als die farb
Sache. Auch ist es ja allgemein üblich, von mehr oder weniger materie
Gütern oder Genüssen zu sprechen, wie desgleichen von einer mehr o
weniger materialistischen Gesinnung der Menschen. Genug, Materie
uns ein relativer Begriff, und demgemäß sind nun auch die ca
formalis und die causa finalis, indem sie mit der Materie concrescir
zu materiellen Kräften geworden, denen gegenüber erst die Seele d
eigentlich *Immaterielle* ist.

Als dieses Immaterielle ist die Seele reine *Actualität*, sie l
sich nicht in das Sein selbst auf, wie hingegen die drei ersten Ursa
Allein diese Actualität ist doch andererseits nur *für* das Seiende,
das einzelne Geschöpf, denn die Seele ist, was sie ist, nur als die S
des einzeln bestimmten Leibes. Frei von dem Seienden, und rein
sich existirend ist nur der *Geist*, — das Wort hier im strengen Si
genommen — der darum nicht nur immateriell, sondern *übermateri*
genannt werden muß, und damit etwas wesentlich anderes bede
Darum spricht man auch allgemein von der *Freiheit* des Geist
oder von einem *freien* Geiste, niemals aber von der Freiheit
Seele oder von einer *freien* Seele, dahingegen z. B. von ei
treuen Seele, was doch offenbar nicht sowohl auf ein Freisein
vielmehr auf ein Gebundensein hindeutet. Von einem treuen Gei
spricht man nicht. Doch dies nur beiläufig, damit man die Seele ni
etwa mit dem Geist identificire, von welchem zu sprechen hier sonst ni
der Ort wäre. Wir kommen später darauf zurück. Auch handelt
sich für jetzt nur um die *animalische* Seele.

Daß nun die Seele ein besonderes viertes Princip ist, ohne welch
die Natur nicht zu erklären wäre, hat schon die alte Philosophie erkan
Schelling zeigt des näheren, in welchen verschiedenen Wendungen es

ristoteles hervortritt. Plato lehrt sogar eine besondere Weltseele, als ein Mittelwesen zwischen Gott und der Welt. Eine solche besonders für sich bestehende Weltseele werden wir freilich nicht annehmen, wenn wir aber früher sagten, daß die Seele in dem getheilten Sein der Welt den Zusammenhang mit dem einheitlichen ewigen Sein erhält, muß sie uns insofern allerdings als ein allgemeines Princip gelten.

Kein Naturerzeugniß ist demnach als absolut seelenlos anzusehen, nur daß die Seele in den unorganischen Gebilden sich nicht manifestirt. Dennoch aber werden wir selbst da schon Hindeutungen auf das Seelenhafte finden. So insbesondere in dem Klang, denn die Schallwellen sind doch nur das Vehikel für den Klang, dessen specifische Qualität sich dadurch nicht erklären ließe, sondern aus etwas Seelenhaftem des klingenden Körpers entspringen muß. Darum ergreift der Klang so unmittelbar unsere Seele, oft wie mit dämonischer Gewalt. Darauf beruht die Macht wie die Eigenthümlichkeit der Musik, wodurch sich diese Kunst von allen anderen Künsten unterscheidet, die sich nicht unmittelbar an die Seele wenden, sondern entweder an die Anschauung oder an das Denken, noch von der Seele ausgehen. Wie denn auch Schiller sagt:

„Aber die Seele spricht nur Polyhymnia aus."

Weiter dann, den Pflanzen werden wir schon nicht blos etwas Seelenhaftes, sondern schon eine Seele zuschreiben, nur daß die Pflanzenseele noch keine Organe ihrer Bethätigung hat, wie hingegen die Thierseele in den Sinnesorganen. Die Pflanzenseele ist wie in dem Lebensproceß der Pflanze zerflossen, daher auch jeder Theil der Pflanze gewissermaßen das Ganze ist, so daß schon ein Blatt Wurzel schlagen kann, und damit eines selbständigen Lebens fähig ist. Aehnliches davon findet sich nur in den untersten Thierclassen, wo man denn auch von Pflanzenthieren spricht. In den höheren Thieren tritt das Seelenleben deutlich als solches hervor, und erweist sich als das, was eigentlich erst in dem Thier das Thier ist. Ganz ausdrücklich deutet darauf das lateinische „animal", wonach also das Wesen alles Lebendigen in seiner anima liegt.

In der animalischen Seele hat die Natur ihren Gipfel erreicht. Im Menschen geht sie schon über sich selbst hinaus, da eben die menschliche Seele nicht mehr blos Seele, sondern zugleich Träger des Geistes und damit etwas wesentlich anders ist, als die Thierseele. Und durch den menschlichen Geist erhebt sich über der Natur ein neues höheres Reich, welches wir alsbald eintreten werden.

14. Schlußbetrachtung.

Ueberblicken wir jetzt das Ganze unserer Schöpfungstheorie, u das Eigenthümliche derselben zu erkennen, und uns danach über ihr Ve hältniß zu der bisher noch herrschenden Naturanschauung zu erklär Denn da unsere Construction auf den ersten Anblick sehr befremde erscheinen wird, so werden wir zuletzt auch noch zeigen müssen, wie gerade die Unzulänglichkeit der herrschenden Naturanschauung selbst i die zu unserem Standpunkt hindrängt, auf welchem erst begreiflich wi was sonst unbegreiflich bliebe.

Da haben wir also die Welt durch ein Zusammenwirken drei Potenzen construirt, die wir uns wie lebendige Wesen dachten, infol dessen dann eine Natur entstand, in der wir gewissermaßen unser alt ego zu erblicken haben. So erstaunlich dies nun Vielen klingen ma ist doch nichts gewisser, als daß eben dies die Uranschauung der Mensc heit gewesen ist. Auch hat solche Anschauungsweise nie ganz beseiti werden können, sondern in den Momenten erhöhter Stimmung, wo n dem freien Zuge unseres Gemüthes folgen, macht die Natur noch he den Eindruck auf uns, als spräche daraus ein uns selbst verwandt Wesen, das uns vergönnte, um mit Faust zu reden: „Wie in den Bus eines Freund's zu schauen." Und sollte nun gerade dieses Gefül welches uns so in erhöhter Stimmung überkommt, auf das Unwah zielen, die Wahrheit hingegen sich nur erst enthüllen, wenn wir zu ein so trockenen Verständigkeit herabgestimmt sind, daß wir nur noch auf d Handgreifliche achten, dem sich mit Retorten, Messern und Mikroskop beikommen läßt? Der gepriesene Fortschritt unserer Cultur bestän dann offenbar in dem Fortschritt der Entgeistung.

Ist es der Empirie Ernst mit ihrem Respect vor allem thatsächl Gegebenen, welches sie eben durchforschen und wo möglich erklären wi so ist doch gewiß auch dies die unbestreitbarste Thatsache, daß die Nat nicht blos äußerlich auf uns einwirkt, sondern sehr wesentlich zuglei unsere Gemüthsstimmung afficirt. Schon jeder Wechsel der Landscha in der wir uns ergehen, ist nicht ohne eine specifische Wirkung, u zwar um so mehr, in je größern Contrasten uns die Natur entgeg tritt. Wie ganz anders wirkt der Anblick des Meeres als der Anbl der Alpen! Küstenvölker sind darum in ihrem ganzen Geistesleben heblich anders geartet als Bergvölker, wieder anders Steppenvöl und wieder anders diejenigen Völker, in deren Wohnsitzen Küste u Hinterland, Berge, Thäler und Ebenen mit einander wechseln, wodu die Eindrücke der verschiedenen Naturformen sich vermischen und geg

mäßig temperiren. Und nun frage ich: ob denn das nicht zu dem Wesen der Natur selbst gehört, daß sie solchen Eindruck auf das menschliche Gemüth macht? Denn die Ursache davon kann doch nicht allein in dem Menschen liegen, sondern offenbar findet hier ein Verhältniß der Gegenseitigkeit statt, wonach eben so die Natur für den Menschen, wie andererseits der Mensch für die Natur bestimmt sein muß. Und um erst noch das in dieser Hinsicht Allgemeinste und zugleich Wichtigste hervorzuheben, das ist ohne Frage der überwältigende Eindruck, den der Anblick des gestirnten Himmels auf uns macht, wovon wir schon früher sprachen, und wovon der Zabismus, d. i. die Himmelsreligion oder gemeinhin Sterndienst genannt, das schlagendste Zeugniß bildet. Er war die Urreligion der Menschheit, und darum auch die Astronomie die allerälteste Wissenschaft, indem der beobachtende Geist sich zuerst auf den Sternhimmel richtete, weil man darin den gegenwärtigen Gott erblickte. Nachwirkungen von dieser Urreligion finden sich in allen Religionen, selbst noch im Evangelium, wie die offenbar mythisch gehaltene Erzählung von dem Stern, der den Weisen vom Morgenlande erschien, genügend zeigt. Es ist dies kein Einwand gegen die Offenbarung, daß sich auch ein allgemein menschliches Gefühl darin ausspricht. Denn noch heute erweckt der Anblick des Sternhimmels in jedem unverdorbenen Gemüthe die Ahnung von etwas Göttlichem. So singt z. B. Kosegarten:

„Wie wohl ist mir im Dunkeln,
Wie glänzt die laue Nacht!
Die Sterne Gottes funkeln
In feierlicher Pracht." u. s. w.

Ein Gedicht, welches bei aller seiner Sentimentalität doch nicht ohne Schönheit und wahres Gefühl ist. Woher denn also solcher Eindruck des gestirnten Himmels, welchem das menschliche Gemüth sich gar nicht zu entziehen vermag?

Sollte er etwa lediglich auf einer allgemeinen Illusion beruhen, nun, so müßte wohl das ganze Gemüthsleben in bloßer Illusion bestehen, und am Ende bliebe überhaupt in dem ganzen menschlichen Leben nichts Positives, daher dann die höchste Weisheit wäre: die Nichtigkeit des menschlichen Lebens zu erkennen. Wir ständen vor dem Nihilismus. Soll hingegen jenem Eindruck etwas Wahres zum Grunde liegen, so muß auch der gestirnte Himmel noch etwas anderes sein, als blos ein System sich bewegender, sich gegenseitig anziehender und dabei leuchtender Körper. Es muß dahinter doch noch ein Etwas verborgen sein, wohin zwar kein Fernrohr reicht, und was sich nicht messen noch berechnen läßt, aber um deswillen nicht minder etwas Reelles ist, vielleicht

sogar etwas viel Reelleres, als was sich messen und berechn
Der Astronom mag ja sagen: das bilde keinen Gegenstand seiner F
deren Gebiet eben da endige, wo das Fernrohr und der math
Calkul ihren Dienst versagten. Und das ist auch ganz richti
dürfte man aber behaupten: daß jenseits dieses Gebietes überha
wäre? Leugnet man aber nicht, daß doch noch etwas dahi
möchte, so muß man auch bekennen, daß alle die astronomische
thesen — so viel sie auch für die Erklärungen der Himmelserscl
zu leisten vermöchten — doch noch lange nicht das ganze W
Himmels enthüllen, vielmehr gerade die allertiefsten Fragen
wortet lassen. Und wenn allerdings diese Fragen kein Gegen
die Astronomie sein können, noch überhaupt für die empirische
schaft, so wird dann hier das Gebiet der rein denkenden Be
beginnen.

Von vornherein aber ist doch immer die Präliminarfrag
ganze Naturforschung: wie so denn überhaupt die Na
kennbar sein kann? Denn insofern ich die Natur erkenn
ich sie in meinen Geist auf, und die Natur muß also eine Se
wonach sie sich dazu qualificirt, in meinen Geist aufgenommen z
Gewiß ein schwieriges Stück und ganz undenkbar, wenn die N
letzten Grunde nichts weiter als nur ein unermeßlicher Klun
Materie wäre. Läßt nun aber die Empirie diese Präliminarfr
weg bei Seite, so wird wohl um so mehr die Philosophie sic
aufwerfen müssen. Das hat sie auch wirklich gethan, insbeson
Locke, und indem die Philosophie sich immer mehr in diese F
tiefte, kam sie endlich nach Kant zu der Einsicht, daß die D
erkennbar sind, weil und insofern ihnen selbst etwas Geistiges zu
liegt. Demnach sagte Schelling: „Die Natur ist selbst der v
Geist, wie der Geist die verborgene Natur."

Mag doch die Empirie über diesen Ausspruch spotten, —
räth damit nur ihre Bewußtlosigkeit über sich selbst. Denn ins
regt sich in ihr derselbe Gedanke, und spricht sich oft ganz unu
aus. Oder was heißt es wohl, wenn wir z. B. hören: „D
mache keinen Sprung", „sie wähle überall die einfachsten und
Mittel", „sie wisse sich nöthigenfalls zu helfen und einen A
finden", und was solcher Aeußerungen mehr sind, deren
nüchternsten Empiriker und erklärtesten Materialisten sich nicht
können, sobald sie anfangen warm zu werden und aus ihrer
Gefühl herauszusprechen, so sehr sie auch damit ihrer eigenen
in's Angesicht schlügen. Wir möchten gern sagen: es ist ihr

Selbst, welches in solchen Aeußerungen zum Durchbruch kommt. Offenbar aber bezeugen solche Aeußerungen, daß man in der Natur allerdings die verborgene *Intelligenz* anschaut, ein *wollendes Wesen*. Da haben wir's also, — gleichviel ob sich die Leute mit Händen und Füßen dagegen sträubten: es steckt wirklich in ihnen selbst etwas von unserer Naturphilosophie, sie wissen's nur nicht. Denn das war doch gerade die eigentliche Grundlage unserer Ansicht, daß uns alles Sein als *Wille* gilt, so daß wir in dem ganzen Universum nichts anderes als verschiedene Gestalten des Willens erblickten.

Darüber haben wir jetzt zunächst noch zu bemerken, daß auch gerade darin der wahre Kern des durch Kant vorbereiteten, durch Fichte eingeleiteten und durch Schelling vollendeten Idealismus liegt. *Vollendet* deshalb, weil Schelling's positive Philosophie, wie schon früher gesagt, nicht den Realismus als ihren Gegensatz draußen läßt, sondern in sich selbst aufnimmt, und so zum *absoluten* Idealismus wird, der zugleich Realismus ist. Indem nämlich Fichte von der bloßen Thathandlung des Ich ausging, wodurch das Ich sich selbst setzt, konnte er in Folge dessen auch nur zu einem subjectiven Idealismus gelangen, die positive Philosophie hingegen geht von dem absoluten Sein aus, aber dieses Sein ist selbst Wille.

Andererseits ferner ist es desgleichen diese Ansicht von dem Willen als dem *Ursein*, worin auch allein die Möglichkeit liegt, den *Werdeproceß* der Natur zugleich als einen *Schöpfungsproceß* zu erkennen, und so umgekehrt. Man frage sich nur: was besagt wohl sonst die Schöpfungsidee, als daß die Welt durch den Willen Gottes existirt? Ist also die Welt kein bloßer Schein, wie die Nihilisten und Pessimisten lehren, sondern enthält sie ein wirkliches Sein, so kann dieses Sein doch nur der göttliche Wille selbst sein. Aufgabe ist demnach zu zeigen: wie dieser göttliche Wille sich zur Welt entäußern konnte. Und weit entfernt dann, daß dadurch der Proceß der Weltbildung der Erkennbarkeit entrückt und in das Gebiet der bloßen Phantasie verwiesen wäre, wenn der Wille zur Substanz der Natur gemacht wird, fördert gerade solche Annahme unser Verständniß. Denn von dem, was Wille ist, haben wir doch eine innere Vorstellung, während jede andere Kraft für uns eine qualitas occulta bleibt, womit wir lediglich die Ursache einer Wirkung bezeichnen, ohne von dieser Ursache selbst irgend welche Vorstellung zu haben. So z. B. was ist die *Expansivkraft* des Dampfes, welche den Kolben in dem Cylinder der Dampfmaschine hebt? Doch gewiß nur der Name für ein X, dessen Wesen Niemand kennt. Sage ich nun: in dem Dampfe manifestirt sich ein *Wille*, zwar ein absolut blinder

Wille, aber doch allerdings nur eine andere Gestalt desselben Willens, vermöge dessen ich meinen Arm hebe oder senke, so ist mir die Sache offenbar näher gebracht.

Hierzu die beiläufige Bemerkung, daß wir gerade in diesem Punkte, daß in der Natur ein Wille sei, wieder mit Schopenhauer übereinstimmen, der darüber eine besondere sehr lesenswerthe Schrift geschrieben hat. Und überhaupt beruht ja seine ganze Philosophie darauf, daß er die Welt „als Wille und Vorstellung“ betrachtet. Wie nahe war er doch in vieler Hinsicht der Wahrheit! Und andererseits wieder — wie fern! weil er keinen Gott hat, infolge dessen alle seine tiefsinnigen Anschauungen hinterher wieder bodenlos werden und in Nihilimus endigen.

Was dann weiter unsere drei kosmogonischen Potenzen anbetrifft, so nimmt auch die empirische Physik drei Factoren an, ohne welche sie keinen Schritt thun kann: nämlich Stoff, Kraft und Naturgesetze, welche die Wirkungsweise der verschiedenen Kräfte bestimmen sollen. Wie so aber diese drei Factoren sich vereinigen können, da sie doch offenbar nichts miteinander gemein haben, wird dabei nicht erklärt, und bleibt überhaupt unerklärbar. Denn wie kommt die Kraft zum Stoff, und wie können solche Abstracta, als die sogenannten Naturgesetze sind, Causalität haben? Davon kann sich kein Mensch eine Vorstellung machen, sondern so weit wir eine persönliche Erfahrung von der Wirkungsweise der Gesetze haben, wirken sie lediglich dadurch, daß sie ein Motiv für den Willen werden. Gesetz ist das Gesetzte, — dahin deutet die Etymologie im Deutschen wie im Lateinischen und Griechischen, — es setzt also zuvörderst einen Willen voraus, der es gab. Und damit dann die Gesetze Erfolg haben, müssen sie einerseits in den Willen der Menschen aufgenommen werden, und muß andererseits eine Gewalt bestehen, welche die Gesetze handhabt. Wer giebt denn aber die Naturgesetze, wer nimmt sie in seinen Willen auf und wer handhabt sie? Kann ich darauf nicht antworten, so sind die Naturgesetze occulte Qualitäten, nichts weiter als der formulirte Ausdruck für die beobachtete stete Gleichmäßigkeit gewisser Erscheinungen. Also im Grunde genommen eine bloße façon de parler, worin keine Spur von einer reellen Erklärung liegt.

Vielmehr sind es gerade die sogenannten Naturgesetze, welche die wirkliche Sache verdunkeln, und hinterher selbst unerklärbar machen: wie doch neben der Gleichmäßigkeit und Regelmäßigkeit auch die Abweichung von der Regel bestehen kann, die gleichwohl thatsächlich überall vorliegt? So z. B. findet man kaum jemals einen vollkommen regelrecht ausgebildeten Krystall, sondern wenn zwar die Neigung der Flächen gegen

ander unverändert bleibt, und danach die zu Grunde liegende stereo=
trische Gestalt mit ziemlicher Genauigkeit zu berechnen ist, so sind
ige Flächen gewachsen, andere bis zum Verschwinden zusammengezogen,
daß die Normalgestalt oft nur sehr schwer darin zu erkennen ist.
hen wir weiter zu den organischen Gebilden, so sind sie wesentlich
krummen Flächen eingeschlossen, für welche in alle Ewigkeit keine
thematische Formel zu finden sein wird, und am letzten Ende ist sogar
dem einen und selben Baum kein Blatt genau wie das andere.
her kommen solche Abweichungen von der strengen Regelmäßigkeit?
s der Regel selbst, oder aus dem Gesetze, können sie doch nicht folgen,
dern das Gesetz selbst muß schlechterdings als absolut gedacht werden,
st verliert es von vornherein allen Sinn. Wenn also nicht aus dem
setze selbst, so werden die Abweichungen aus äußeren Umständen er=
gen, allein die äußeren Umstände müssen ja selbst wieder nach Gesetzen
getreten sein, und wenn dann die äußeren Umstände sich wieder fort=
hrend verändern müssen, — weil sonst z. B. die durchgängige Un=
ichförmigkeit der Blätter eines Baumes von diesem Standpunkte aus
ht zu erklären wäre, — so gehören zu solcher Veränderung der
ßeren Umstände selbst wieder äußere Umstände, u. s. w., u. s. w.
nug, wir sind damit auf den regressus in infinitum verwiesen,
mit dann offenbar wird, daß die sogenannten Naturgesetze in der That
Sache nicht erklären, weil eben der regressus in infinitum niemals
seinem Ziele kommt. Es ist dies lediglich eine Ausflucht zur Be=
nigung der Insuffizienz des Systems, einem Wechsel vergleichbar,
n man auf den Nimmermehrstag ausstellt.

Und nun frage ich: zu welcher Vorstellung das führt, wenn die
weichungen von der strengen Regelmäßigkeit, die wir mehr oder
niger an allen Naturgebilden beobachten, nur auf Einwirkung äußerer
mstände beruhen sollen? Es müßte Einem geradezu gespenstisch zu
uthe werden, wenn man sich auf diese Weise alle die zahlreichen
nuancen erklären wollte, welche z. B. die Blätter eines Baumes zeigen.
Der Baum müßte ja fortwährend unter der Einwirkung zahlloser äußerer
mstände stehen, die ihrerseits wieder durch zahllose äußere Umstände
ihrer respectiven Wirkung verändert würden, und sofort in infinitum.
r befände sich ununterbrochen in einem unendlichen Stoßen und Ge=
ßen werden. Oder nähme man statt der mechanischen Kräfte chemische,
veränderte das die Sache im Wesentlichen auch nicht, denn immer
eben die wirkenden Ursachen für den Baum als solchen etwas Aeußer=
es. Ich frage aber noch weiter: einmal die absoluten Naturgesetze
genommen — müßte man nicht vermuthen, daß der Fortschritt der

Naturentwickelung eben in dem Fortschritt zu immer strengerer Regel-
mäßigkeit bestände, indem die anfangs noch ungebändigten Stoffe und
Kräfte je mehr und mehr dem Gesetze unterworfen würden? Gewiß
das müßte man vermuthen, allein die Erfahrung zeigt genau das Gegen
theil. Je höher sich die Natur entfaltet, um so mehr befreit sie sich
von dem Zwang der Regelmäßigkeit, und wenn schon in den chemischen
Erscheinungen weit weniger mathematische Bestimmtheit herrscht als i
den physikalischen, so hört sie in der organischen Welt noch mehr au
Und zwar in der Thierwelt wieder weit mehr als in der Pflanzenwel
Denn wenn auch die äußere Gestalt der Thiere viel geringere Al
weichungen zeigt, als die Pflanzengestalt; so kommen hier die Be
wegungen der Thiere in Betracht, die doch alle mit unbedingte
Nothwendigkeit erfolgen müßten, wenn mit den Naturgesetzen auszukomm
sein sollte.

Nach unserer Schöpfungstheorie ist dies alles a priori klar, d
uns eben der Fortschritt der Naturentwickelung nichts anderes ist al
das Hinstreben zur Freiheit. Wie wir auch das Zustandekomm
der organischen Bildungen ausdrücklich dadurch erklärten, daß das blo
Gezwungenwerden des blinden Seins durch die zweite Potenz aufhört
sondern dieses blinde Sein, in dem es sehend zu werden begann, a
dieser Bildung selbst mit half. Andererseits können wir nicht minde
die Gleichmäßigkeit jeder einzelnen Art der Naturerscheinungen erklären
d. h. die sogenannten Naturgesetze, weil es doch die einen und selb
Potenzen sind, die alles bewirken, die aber auf jeder Stufe der En
wickelung in einem verschiedenen Verhältniß zu einander stehen, wodur
eine unendliche Mannigfaltigkeit der Productionen ermöglicht ist, wo
doch jede Art sich selbst gleich bleibt. Daß aber gleichwohl schon in de
anorganischen Welt ein unverkennbares Streben zum Ueberschreiten de
strengen Regelmäßigkeit hervortritt, wie die Krystalle beweisen, erklä
sich dann daraus, daß das blinde Sein, welches uns als Stoff gil
seiner eigenen Substanz nach Wille ist, der eben nur widerwillig i
die Form eingeht, d. h. sich der zweiten Potenz unterwirft. Ueberhau
können wir uns den Willen gar nicht in absoluter Ruhe denken, er en
hält an und für sich das Princip der Bewegung und ist nur dadur
in Ruhe, daß er an sich hält, also gewissermaßen sich in sich selbst z
sammenzieht, wodurch sein Ruhen doch immer ein inneres Oscillir
bleibt, ähnlich wie auch die ruhigste Atmosphäre nicht ohne eine lei
innere Bewegung ist. Demgemäß werden die Naturproducte sich ni
mals in mathematisch genauer Form darstellen, weil auch der ungestörte
Bildungsproceß ein Oscilliren in sich selbst ist.

Nicht minder a priori klar ist auf unserem Standpunkt die innere Zweckmäßigkeit, welche uns in den organischen Wesen entgegentritt. [illegible] doch unsere dritte Potenz von vornherein als causa finalis oder Zweckursache bestimmt, und die Herrschaft dieser Potenz als Ziel des [illegible] Naturprocesses erkannt. Hat man hingegen statt unserer drei [illegible] Stoff, Kraft und Gesetze angenommen, so bedarf man dann [illegible] besonderer Zweckursachen, da die Gesetze zwar die Zusammen[illegible] der einzelnen Theile des Organismus erklären möchten, nicht [illegible] die Bildung von innen heraus. Allein Zweckursachen passen nicht [illegible] dies System, weil man damit eine verborgene Intelligenz in der [illegible] anerkennen würde, die man eben verwirft. Sehr erklärlich daher, [illegible] die sogenannte exacte Forschung die Zweckursachen wo möglich zu [illegible] sucht, und doch kann sie die Zweckmäßigkeit in der Natur selbst [illegible] leugnen.

Aber selbst die Zweckursachen sind noch nicht das letzte Wort des [illegible], welches in der organischen Welt vorliegt, sondern zur vollen [illegible] gehört noch die Seele, die wir als ein viertes und von den [illegible] Potenzen wesentlich verschiedenes Princip erkannten. Mit bloßen [illegible] kann man wohl den Bau der organischen Körper und [illegible] inneren Lebensproceß begreiflich machen, aber das Wunder aller [illegible] ist vielmehr das lebendige Individuum, welches sich selbst [illegible], sich selbst bethätigt und genießt. Das eben ist es ja, wodurch [illegible] thierische Leben schon eine Hindeutung auf das geistige Leben ent[illegible], und wodurch die Thiere uns so nahe treten, daß uns die Haus[illegible] gewissermaßen zu Hausfreunden werden. Und wie will man sich [illegible] das viele Bewunderungswürdige erklären, was in den Kunsttrieben [illegible] Thiere und in ihrem gesellschaftlichen Leben hervortritt, wie z. B. [illegible] den Bienen und Ameisen, die wirklich eine Art von Staatsordnung [illegible]? Mit dem bloßen Instinct, den man hier zur Aushülfe an[illegible], ist wiederum nicht auszukommen, insofern man darunter nur [illegible] bewußtlose Intelligenz versteht, welche die ganze Natur durchwirkt, [illegible] so wäre dieser Instinct nur eine allgemeine Macht. Allein der [illegible] existirt nicht als eine allgemeine Macht, sondern wirklich existent [illegible] er nur in dem einzelnen lebendigen Thiere, welches den Instinct hat [illegible] bethätigt. Das Allgemeine ist hier zugleich die absolute Einzelheit, [illegible] wir es als das Wesen der Seele erkannten.

Eben dies nun, daß in den lebendigen Geschöpfen etwas ist, was [illegible] ausschließende Einzelheit zugleich schlechthin Allgemeinheit ist, — [illegible] Mysterium ist es, dessen Bedeutung die Empirie nicht zu fassen [illegible]. Sie täuscht sich darüber, indem sie die Dinge nur äußerlich

betrachtet, wonach dann freilich das einzelne Thier wie ein verschwinde
des Nichts erscheint gegenüber der betreffenden Thiergattung, als de
Allgemeinen. Dennoch aber liegt in dem einzelnen Thiere noch ei
Plus, nämlich eben das Princip seiner Individualität, welches schlecht
dings nicht aus dem allgemeinen Wesen der Gattung abzuleiten i
sondern durch die einzelnen Individuen kommt erst die Gattung sel
zur Existenz. Die Gattung als solche existirt nicht. Wie geschieht
denn aber, daß in dem Einzelnen so etwas die Allgemeinheit Ueber
ragendes sein kann? Es ist im letzten Grunde nur zu erklären
dem absoluten prius der Welt, und damit aus der absoluten *Einze
heit Gottes*, die aber, wie früher gesagt der Rationalismus ni
begreift. Weil man also statt dessen das absolute prius in der *Ve
nunft* findet, ist man auch nur auf Allgemeinheiten bedacht. D
Frage nach der Individualität der lebendigen Geschöpfe tritt in
Hintergrund, man glaubt alles erklärt zu haben, wenn man Naturgese
aufstellt, die doch zufolge ihrer bloßen Allgemeinheit die freie Individuali
ganz unerklärbar machen würden.

Wenn aber das Sichauflösen des Allgemeinen in das Einzelne, w
es in dem seelischen Leben der lebendigen Geschöpfe vorliegt, für
Rationalismus unbegreiflich bleibt, so existirt für den Materialism
selbst nicht einmal die Frage. Er weiß überhaupt nichts von ei
Seele und will nichts davon hören, er kennt nur *Physiologie*, k
Psychologie. Wohin aber kann es die Physiologie bringen, als höchst
dahin, daß sie die Erscheinungen des animalischen Lebens als Result
des Zusammenwirkens des Organismus mit der umgebenden Natur b
greiflich macht, und wäre dies selbst vollkommen erreicht, so hätten
doch nur eine Summe von durch den Causalnexus zusammengehalten
Erscheinungen, aber noch lange nicht das wirkliche lebendige Thi
Denn das ist keine bloße Summe von Erscheinungen, sondern es
das *Selbst* aller dieser Erscheinungen, und als dies Selbst auch
Macht über diesen Causalnexus, und so lange ich das nicht verste
verstehe ich von dem, was eigentlich in dem Thier das Thier ist,
viel als nichts. Denn nur durch seine Seele ist es ein Thier. W
soll nun erst daraus folgen, wenn dieselbe Physiologie mit ihren v
geblichen exacten Forschungen, d. h. mit Messern, Mikroskopen u
Retorten, sogar die menschliche Seele und den menschlichen Geist w
zu erklären, und in einen blos physiologischen Proceß zu verwand
unternimmt?

Und doch kann sie gar nicht anders, so lange ihr die Materie a
das Ursprüngliche gilt, welchem kein metaphysisches Princip vorherging

wonach folglich in dem Physischen nichts Metaphysisches wäre. Was auf diesem Standpunkt unser Seelen- und Geistesleben sein, als Product unseres leiblichen Lebens, denn außer dem Physischen existirt überhaupt nichts. Daß die Seele, als immateriell, um deswillen nicht minder eine reale Existenz und sogar realer als das Materielle ist, indem sie das Materielle zum Mittel für sich herabsetzt, — muß für eine sinnlose Einbildung gelten. So ist man aus Angst vor der Metaphysik in eine solche Rohheit des Denkens, ja in solche Gedankenlosigkeit gerathen, daß man zuletzt nicht einmal mehr Bedingung und Ursache unterscheiden kann, und weil nun unser ganzes Seelen- und Geistesleben unstreitig durch das leibliche Leben bedingt ist, — wie aber auch dieses durch jenes, — so wird kurzweg geschlossen: unser Denken z. B. sei nichts weiter als Gehirnthätigkeit, die Gedanken Ausschwitzungen oder Effulgurationen des Gehirns. Solche Logik aber zugegeben, — so ist doch der Zustand unseres Gehirns wieder durch unseren ganzen Lebensproceß bedingt, und um zu leben bedürfen wir Nahrung, Kleidung und Wohnung, im Winter auch noch den warmen Ofen, und so könnten ja schließlich die Gedanken unter Umständen zu Producten des warmen Ofens werden, denn bei 20° Kälte im Zimmer dürfte es mit dem Denken bald auf die Neige gehen. Der einzige Unterschied bliebe dabei nur, daß der warme Ofen die causa remota der Gedanken wäre, die Schwingungen des Gehirns die causa proxima, im Uebrigen reichte der Causalnexus von dem warmen Ofen bis zu den Gehirnfasern, und im letzten Grunde wäre doch alles Denken nur Wirkung der sogenannten Molecülarbewegungen, worin ebenso das Verbrennen der Kohlen im Ofen als die Gehirnschwingungen beständen.

Zu welchen ungeheuerlichen Consequenzen solche materialistische Denkweise führt, ist leicht genug einzusehen, hier aber halten wir uns lediglich an ihr Grundprincip. Dies Grundprincip aber und damit der Grundirrthum — man kann es nicht oft genug sagen — liegt in gar nichts anderem, als daß die Materie für das Ursprüngliche gilt. Ist hingegen das Allererste etwas Metaphysisches, welches erst in der Schöpfung physisch wurde, so kann die innige Verbindung unseres Seelen- und Geisteslebens mit dem leiblichen Leben — die wir unsererseits in vollem Umfange anerkennen — nicht das geringste Bedenken erregen, als ob wir dadurch in den Materialismus geriethen, sondern in der menschlichen Seele kommt eben das Metaphysische, was der Materie voranging, wieder zum Durchbruch, indem das blinde Sein endlich zum Bewußtsein gelangte. So hatte Schelling schon in seiner Jugendphilosophie gelehrt, und als er dann später über den bloßen Natur-

proceß sich zur Idee einer Schöpfung erhob, wurde ihm der Mensch erst recht zu dem von Anfang an vorgesehenen Ziele, so daß der Mensch, obwohl seiner Existenz nach das Ende der Schöpfung, vielmehr seinem potenziellen Sein nach das Allererste und schon vor dem Anfang aller Dinge da war. Und weit entfernt, daß der Mensch nur das bloße Product des stufenmäßig fortschreitenden Naturprocesses wäre, war viel mehr der Mensch, als Endzweck, selbst die eigentliche Triebkraft in diesem Proceß. Die Natur fand keine Ruhe, bis der Mensch da war.

Damit verschwindet wie mit einem Schlage alle das Bedenkliche was die unverkennbare Analogie des menschlichen Lebens mit dem thierischen Leben hat, und wonach ja der Mensch, trotz seiner eingebildeten Würde, zuletzt doch nur ein höher entwickeltes Thier zu sein scheint. War er aber das Endziel der ganzen thierischen Entwickelung, die ihrerseits kein Ziel in sich hatte, so ist er damit zugleich etwas absolut anderes als die Thiere sind, und die äußere Aehnlichkeit der menschlichen Organisation mit der thierischen darf uns nicht im geringsten irren. Hier gerade zeigt sich am augenfälligsten die sich durch die ganze Schöpfung hindurchziehende Ironie, wonach Gott per contrarium wirkt. Denn nicht darum ist unser Seelen- und Geistesleben so in die Leiblichkeit und in das Materielle ergossen, damit wir das Materielle als das Reale ansähen, welches wir so recht zu cultiviren hätten, sondern ganz umgekehrt, damit wir es als das am wenigsten Reale erkennen möchten und Seele und Geist durch Beherrschung des Leiblichen und Materiellen sich um so mehr als die höhere Realität empfindlich würden. Wie der ganzen Natur, so sollen wir auch insbesondere unserer Leiblichkeit Herr sein. Ohne solches Herrsein wären wir nicht das Ebenbild dessen, welcher der Herr alles Seins ist. Erscheint also der menschliche Organismus dem thierischen so ähnlich, so soll uns das nicht etwa zur Aufforderung dienen, auch unsererseits wie die Thiere zu leben, sondern um so mehr den Werth unserer unsterblichen Seele zu fühlen, die uns zu etwas ganz anderem macht, als die Thiere sind.

Was bedeutet hiernach insbesondere die äußere Aehnlichkeit des Affen mit dem Menschen? Eine Thiergestalt mußte doch in der Stufenreihe animalischer Bildungen der menschlichen Gestalt am nächsten kommen, und so scheint denn der Affe wie dazu geschaffen, um die Materialisten auf die Probe zu stellen, die sich nun leider wirklich so verblüffen lassen, daß sie die einfache Wahrheit nicht erkennen, die sie der Affe selbst lehrt. Oder beweist nicht der Affe, indem er sich unwiderstehlich getrieben fühlt, die Handlungen des Menschen nachzuahmen, wie er selbst in dem Menschen ein Wesen höherer Art erblickt, welches ihm als absolut

orm gilt? Möchten also die heutigen Prediger der Affentheorie zu-
ırderst bei dem Affen in die Schule gehen, ehe sie sich herausnehmen,
s Lehrer des Menschengeschlechts aufzutreten!

Eine andere Frage ist noch, wie wir uns den Fortschritt von den
ederen zu den höheren Organisationen zu denken haben. Auf unserem
tandpunkt kann keine Rede davon sein, daß irgend eine Pflanzen- oder
hierart sich aus sich selbst zu einer höheren Stufe entwickelt hätte,
ndern jede Pflanzen- oder Thierart gilt uns grundwesentlich als stabil,
d indem wir in unserer dritten Potenz das Princip erkannten, welches
dem allgemeinen Proceß des Werdens dem Gewordenen die jedes-
ılige Grenze setzte, müssen wir in jedem Hervortreten einer neuen
lanzen- oder Thierart einen neuen Schöpfungsact erblicken, und dem-
ch die darwinsche Descendenztheorie rundweg verwerfen. Da,
veit Erfahrung reicht, nie irgend eine Organisation über ihre Stufe
ıausgekommen ist, handelt es sich hier jedenfalls nur um eine speculative
ypothese. Und was ist nun die darwinsche Lehre von dem Kampf
n's Dasein, wodurch die niederen Organismen sich allmählich zu
heren entwickelt haben sollen, — was ist sie anders, — um es mit
em Worte zu sagen: als eine Uebertragung der Manchesterweisheit
f die Schöpfung? Denn ähnlich, wie da der Egoismus der Individuen
m alleinigen Regulator der socialen Organisation gemacht wird, und
s der absoluten Concurrenz eben der Fortschritt der socialen Ver-
ltnisse entspringen soll, so werden hier die Wunder der Schöpfung auf
: blinde Sucht nach Dasein zurückgeführt. Wir unsererseits sprachen
freilich auch von einer blinden Sucht des Seins, die aber nicht durch
h selbst, sondern durch die höheren Potenzen über sich hinaus kam,
d eben solcher Einfluß höherer Potenzen wäre hier gleicherweise aus-
schlossen, wie nach den Lehren der Manchestermänner in der National-
onomie. Auch ist es wohl gerade die platte Handgreiflichkeit, welche
m Darwinismus so viel Beifall verschafft hat, nachdem es doch bereits
hin gekommen ist, daß die Nationalökonomie fast für die Königin aller
issenschaften gilt, und daher ökonomistische Ansichten das ganze Denken
ıserer Tage durchdringen, wie denn z. B. auch die so berühmt ge-
ɔrdene Geschichte der Civilisation von Buckle ganz vorzugsweise von
onomistischen Ansichten ausgeht. Hoffen wir aber, wenn doch anderer-
its gegen diese Manchesterweisheit sich schon eine Reaction zu regen
ginnt, welche auf der Ueberzeugung beruht, daß die sociale Ord-
ıng nicht auf dem bloßen Laissez faire des Egoismus beruhen
nn, sondern sittliche und religiöse Principien dazu gehören, —
ffen wir, daß man ebenso allmählich wieder einsehen wird, wie

auch in der Physik keineswegs ohne metaphysische Principien zukommen ist.

Mag es doch schon zu einem als unantastbar geltenden Gemein geworden sein: die moderne Naturwissenschaft habe uns die Herrs über die Natur errungen, und mag man als den schlagendsten Be dafür auf alle die glänzenden Entdeckungen hinweisen, durch welche die Stoffe und Kräfte der Natur, in vordem nie geahnter Weise, nutzbar und dienstbar zu machen verstehen, — das ist es nicht, wog sich unsere Ansicht richtet. Diesem Fortschritt soll seine Ehre ur kümmert bleiben. Eine andere Frage wäre aber schon: ob wir in selben Maße auch an Glück und Zufriedenheit gewonnen? und Frage möchte nicht so unbedingt zu bejahen sein, wenn wir doch se wie im engen Zusammenhang mit jenem Fortschritt im Schoße der sellschaft sich eine Katastrophe vorbereitet, wodurch die Lehre vom Ka um's Dasein eine erschreckende Illustration erhalten dürfte. Allein Frage tiefer gefaßt, — was bedeutet unsere angebliche Herrschaft die Natur, wenn sie nicht unser Geistesleben um so mehr von n riellen Bedingungen befreit, statt dessen vielmehr die Thatsache vorl daß in demselben Maße, als die moderne Naturwissenschaft fortsch und ihre Resultate in immer weiteren Kreisen bekannt werden, die gemeine Denkweise nur um so materialistischer wird, und also u angebliche Beherrschung der Natur vielmehr mit der Unterwerf des Geistes unter die Materie endigen zu sollen scheint? Sonderb Triumph der Wissenschaft! Und muß nicht also der wahre Werth Forschens durch die Voraussetzung bedingt sein, von welcher die Forsc ausgeht, wie durch das Ziel, worauf sie hinsteuert? Was ist aber unverkennbare Zug der heutigen Naturforschung, als daß man Metaphysische aus der Natur verdrängen will? Ist es dann erst der Natur verdrängt, so wird es im menschlichen Leben, welches so trennbar mit der Natur verflochten ist, auch keinen Boden mehr fin Die Psychologie sinkt zur Physiologie herab, an die Stelle des Re und Wahren tritt das Nützliche, die Wissenschaft wird zur Technol die Kunst zur Industrie. Religion besteht nur noch für die beschrä Köpfe, welche sich nicht zu solcher sublimen Weltanschauung zu erh vermögen. Und welche Aussicht würde uns damit eröffnet, wenn die Aussicht auf ein Chaos? Denn hier gerade gelten die Worte Schellin

„Mit Mathematik, Physik, Naturgeschichte, — ich verehre diese Wissensch hoch, — mit Poesie und Kunst selbst, lassen sich die menschlichen Dinge regieren. Den rechten Verstand der Welt giebt erst die Metaphysik, n darum von jeher die königliche Wissenschaft genannt worden. Könnte man

dem Staate und dem öffentlichen Leben alles herausziehen, was darin Metaphysik ist, — sie würden auf gleiche Weise zusammenbrechen, wie jene Statue zusammenbrach, welche der König von Babylonien im Traume sah. Wahre Metaphysik ist die Ehre, ist die Tugend; wahre Metaphysik ist nicht nur Religion, sondern auch die Ehrfurcht vor dem Gesetz und die Liebe zum Vaterlande."

Gewiß, Schelling wäre der Letzte, welcher der Naturforschung irgend welche Schranken gesetzt wissen, oder ihre Würde herabsetzen möchte, sondern kein Philosoph hat je mit solcher Begeisterung von der Natur gesprochen, als er es gethan. Und begreiflich genug, weil er eben in der Natur einen verborgenen Geist erkannte. Darauf also läuft vielmehr seine Lehre hinaus: der Naturforschung einen höheren Adel zu verleihen, indem sie dem Naturforscher zu Gemüthe führt, — auf welche Sphäre der Natur auch seine Forschungen gerichtet sein möchten, — daß ihm da nicht blos Stoffe und Kräfte entgegentreten, sondern gewissermaßen immer eine Vorstufe des Menschlichen darin zu erblicken ist, und noch über das Menschliche hinaus das Göttliche hindurchblickt, so daß, die Natur erforschen, auch immer zugleich den Wegen Gottes nachgehen heißt. Gänzlich fern liegt dabei der positiven Philosophie irgend welche Geringschätzung des *Empirischen*. Im Gegentheil, sie spornt die Empirie ausdrücklich an, soweit nur irgend möglich vorzudringen, indem sie jede neue Entdeckung der Empirie auch als einen Gewinn für die Philosophie ansieht. Wie sollte ihr das Thatsächliche für unwichtig gelten, da sie vielmehr gerade darin ihre Hauptaufgabe erblickt: die thatsächliche Wirklichkeit des Natürlichen wie des Geschichtlichen erklärbar zu machen? Aber um deswillen muß sie doch zuvörderst fragen: was wirklich *reine Thatsache*, und nicht vielleicht das reine Gegentheil von einer Thatsache sondern *reine Erfindung* ist, wie z. B. die supponirten Atome oder Moleküle. Zeigt sich nun, daß die Empirie überall und ganz unvermeidlich auf Fragen stößt, die vom blos empirischen Standpunkte aus überhaupt nicht zu beantworten sind, — wie z. B. was Zeit und Raum, oder was die Materie und andererseits die Seele ist? — und worüber eine bestimmte Ansicht zu gewinnen, doch gleichwohl eine unerläßliche Forderung bleibt, so soll dann auch offen und ehrlich anerkannt werden, daß hier die Hülfsmittel der Emperie zur Neige gehen, und die Erklärung jedenfalls nur eine *metaphysische* sein kann. Will also der Physiker über solche Fragen noch mitsprechen, so muß er selbst Metaphysiker werden, nicht aber soll er sich den Wechselbalg einer *physischen Metaphysik* zurecht machen, wie in der beliebten Moleculartheorie vorliegt; noch soll er, was über seinen Horizont geht, um deswillen für Chimäre erklären wollen, wie doch jetzt

fast allgemein üblich ist. Solche Leute sind es dann, welchen die Worte Goethe's gelten:

> „Was ihr nicht tastet, steht euch meilenfern,
> Was ihr nicht faßt, das fehlt euch ganz und gar,
> Was ihr nicht rechnet, glaubt ihr, sei nicht wahr,
> Was ihr nicht wägt, hat für euch kein Gewicht,
> Was ihr nicht münzt, das, meint ihr, gelte nicht."

Hat jede einzelne Naturwissenschaft neben ihrem eigenthümlichen Werth auch ihre inneren Grenzen, wonach z. B. der Mineraloge sich bescheiden wird, von seinem mineralogischen Standpunkte aus über Fragen des vegetabilischen und animalischen Lebens absprechen zu wollen, so wird auch wieder die Gesammtheit aller Naturwissenschaften, wenn sie sich wirklich in einem Kopfe vereinigten, noch keineswegs zu dem letzten und höchsten Standpunkt der Betrachtung führen, der vielmehr erst erreicht ist, wo Gott, Natur und Menschengeschichte als im Zusammenhang stehend betrachtet werden, welchen Zusammenhang zu erforschen und darzustellen, dann eben die Aufgabe der Philosophie ist. Und darauf läuft nun die Betrachtungsweise Schelling's hinaus, von welcher daher der Dichter Platen, der ihn in Erlangen kennen gelernt hatte, so treffend sagt:

> „Wenn wir zerstückelt nur die Welt empfangen,
> Siehst du sie ganz, wie von der Berge Spitze,
> Was wir zerpflückt mit uns'rem armen Witze,
> Das ist als Blume vor dir aufgegangen."

Wird also die Natur in diesem Sinne aufgefaßt, daß sie einerseits von Gott kommt, wie sie andererseits zum Menschen führt, und folglich weder ihren Anfang noch ihr Ziel in sich selbst hat, so muß sie ja freilich anders erscheinen, als wenn sie für ein in sich selbst abgeschlossenes Wesen gilt, wie sie die empirische Naturforschung betrachtet. Dennoch aber folgt daraus keineswegs, daß um deswillen auch die schellingschen Ideen für die empirische Forschung unbrauchbar sein müßten, weil sie zu einer blos idealen Auffassung führten, worin keine Anhaltspunkte lägen, um die einzelnen Erscheinungen nach ihrer äußeren Bestimmtheit untersuchen zu können, so daß sie meßbar und berechenbar würden. Denn das ist allerdings eine unerläßliche Forderung für die empirische Forschung, welche mit Ideen, die dazu keine Handhabe bieten, nichts anfangen kann. Allein die schellingsche Potenzenlehre ermöglicht dies sehr wohl. Man braucht sie nur in eine empirische zu Sprache übersetzen, dann kann man

auf Grundlage derselben ganz eben so gut messen und rechnen, wie auf Grundlage der materialistischen Theorien.*)

Richten sich die vorstehenden Aeußerungen zunächst an die Physiker, so mögen schließlich auch noch einige Bemerkungen folgen für die *Theologen*, als die wissenschaftlichen Vertreter des religiösen Standpunktes, was sie doch sein wollen und sollen. Wie können sie aber, — wo es nicht blos auf Erbaulichkeiten ankommt, sondern wo es auch der Wissenschaft gegenüber Stand zu halten gilt, — wie können sie überhaupt nur von der *Schöpfung reden*, wenn sie nicht eine Ansicht von der Natur haben, wonach der natürliche Werdeproceß als Schöpfungsproceß gedacht werden kann? Ja, wie können sie selbst nur von der *Ewigkeit* oder von der *Allgegenwart* Gottes reden, wenn sie nicht über *Zeit* und *Raum* Bescheid zu geben wissen? Und ist nicht unbestreitbar, daß die jetzt herrschende Naturansicht am allermeisten dazu beiträgt, der christlichen Weltansicht den Boden zu entziehen? Entweder muß daher diese materialistische Naturansicht als unzulänglich erwiesen und durch eine höhere Ansicht überwunden werden, oder die christliche Weltansicht wird in den Kreisen der wissenschaftlich Gebildeten bald ganz verschwinden, und hinterher dann selbst auch in der großen Masse des Volkes, welches von den wissenschaftlichen Lehren auf die Dauer nicht unberührt bleiben kann. Und eben solche höhere Naturansicht ist durch Schelling gewonnen.

Aber wie wenige Theologen scheinen auch nur die Tragweite der Frage begriffen zu haben, da ihnen doch die sogenannten *ewigen Naturgesetze* bisher kaum irgend welchen Anstoß erregten. Sehen sie denn gar nicht, wie damit von vornherein die ganze Schöpfungsidee fällt, wonach eben der Naturproceß *nicht* aus ewigen Gesetzen entspringt? Und dann gar die *Offenbarung*! — setzt sie nicht ausdrücklich ein *Durchbrechen* der Naturordnung durch eine freie That Gottes voraus, die ewigen Naturgesetzen gegenüber ganz undenkbar bliebe, oder es wäre eben nichts mit der Ewigkeit solcher Gesetze. *Keine Religion ohne Kosmogonie!* Darum müssen die Vorstellungen von Gott mit den Vorstellungen von der Welt harmoniren, oder es entsteht ein innerer Widerspruch, durch welchen der Glaube der Auflösung entgegengeht.

Wie innig überhaupt die religiösen Ansichten mit den physischen zusammenhängen, zeigt am augenfälligsten gerade Schelling's eigener Entwickelungsgang. Die Naturphilosophie seiner Jugend, womit er

*) Dies ist bereits nachgewiesen durch die Schrift von *Rosenkranz* „Die Principien der Naturwissenschaft", 75, worauf wir hier nicht minder die Freunde der Naturphilosophie wie die empirischen Naturforscher aufmerksam machen wollen.

zuerst als selbständiger Philosoph auftrat, endete in Pantheismus. Nu indem sich seine Naturansicht allmählich veränderte, kam er zum Schöpfer Nachdem er dann aber sein Denken auf die Erkenntniß Gottes zu richten begonnen, war ihm auch Gott nicht der abstracte Begriff eines jenseits der Wolken thronenden höchsten Wesens, sondern der lebendig Gott, und das verdankte er seinen früheren naturphilosophischen Studien Desgleichen, als er dann weiter in das Wesen der Religion eindrang und zuletzt der christlichen Offenbarung, war ihm auch Christus von vornherein nicht der bloße Religionsstifter und Religionslehrer wie ihn der Rationalismus ansieht, sondern der Sohn Gottes, durch welchen Gott auch die Welt gemacht hat, wie wir Eph. 3, 9 und Ebr. 1, 2 lesen, und implicite noch in vielen anderen Stellen des neuen Testamentes gesagt ist. Ja, ja, — das gehört dazu, so ungeheuerlich es auch dem Rationalismus klingen möchte, es ist nicht darüber hinwegzukommen. Oder wer konnte sonst wohl der Welterlöser werden welcher der Welt Sünde trägt, als der, durch welchen die Welt selbst gemacht war?

Diesen Christus — um hier vorweg zu erklären, was freilich erst in der Philosophie der Offenbarung nachgewiesen werden kann, — diesen Christus lehrt Schelling. Und nur dieser Christus ist auch ein unabweisbares Problem für die Philosophie. Als ein bloßer Religionsstifter wäre er eine geschichtliche Gestalt wie andere auch, wie etwa Moses, Zoroaster, Confuzius u. s. w. Aber dann wäre es auch geradezu sinnlos, daß das Christenthum sich in der Person Christi concentrirt, was vielmehr erst dadurch seinen Sinn empfängt, daß Christus der Mittler ist zwischen Gott, der Menschheit und der Natur, in welcher letzteren Eigenschaft er freilich weder in göttlicher noch in menschlicher Gestalt auftritt, sondern nur als kosmogonische Potenz wirkt, nämlich als unsere zweite Potenz. Ist dies nicht begreiflich zu machen, wie ein und dasselbe Wesen diese verschiedenen Gestalten annehmen kann, so bleibt das ganze Christenthum ein Räthsel. Ein solches ist es bisher auch wirklich gewesen, und muß es immer bleiben, so lange man nicht einsieht, wie zum Verständniß des Christenthums auch die Naturphilosophie gehört, die wiederum nichts anderes ist, als die Theorie der Schöpfung. Die positive Philosophie unternimmt eine solche Theorie, und darum allein kann ihr die Physik nicht zur Instanz gegen die Wahrheit des Christenthums werden, weil sie vielmehr in der Physik selbst die erste Grundlage zum Verständniß desselben gewonnen hat. So wichtig ist diese Sache.

Fünfter Abschnitt.

Der Mensch und die Menschheit.

Im Menschen war die Schöpfung vollendet, und siehe da: es war [illegible]es sehr gut, sagt die Genesis. Wie aber jetzt die Welt vor unseren [illegible]gen liegt, wo vielmehr alles aus seiner rechten Ordnung gewichen [illegible] sein scheint, — so kann sie nicht die von Gott geschaffene Welt sein. [illegible]n Gott, lesen wir im Buche der Weisheit 1, 13: „hat den Tod [illegible]t gemacht, und hat nicht Lust am Verderben der Lebendigen." Was [illegible]len wir erst von den Nöthen und Widersprüchen des menschlichen [illegible]aseins sagen, von der großen Tragödie der Geschichte, von der un[illegible]terbrochen fortwuchernden Sünde? Das kann so wenig von Gott [illegible]men, daß man vielmehr um deswillen von Alters her nach einer [illegible]eodicee oder nach einer Rechtfertigung Gottes dafür gesucht, daß Er [illegible]e solche Welt geschaffen habe.

Und wie könnte uns wohl das Verlassen dieser Welt — wie [illegible]n so allgemein den Tod nennt — als eine Erlösung gelten, wäre [illegible]s selbst die wahre Welt? Statt dessen warten wir eines neuen [illegible]immels und einer neuen Erde, 2. Petr. 3, 13, in welcher Gerechtig[illegible]eit wohnt. Will sagen: wo alles erst in seine rechte Ordnung kommt, [illegible]d wo dann auch kein Tod mehr sein wird, kein Leid noch Schmerz [illegible]ffenb. 21, 4. Daß aber überhaupt diese Welt, wie sie jetzt ist, ein[illegible]al aufhören wird zu sein, ist für das Christenthum eine so wesentliche [illegible]oraussetzung, daß es ohne dies gar nicht zu verstehen wäre. Auch ist [illegible]s wiederholt ausdrücklich erklärt, wie 1. Cor. 7, 31 „die Gestalt [illegible]χῆμα, was Luther unrichtig mit Wesen übersetzt) vergeht."

Wer sich also zu solchem Glauben bekennt, der kann diese Welt, [illegible] der wir leben, nicht für die wahre erkennen, und folglich kann sie so, [illegible]ie sie jetzt ist, nicht von Gott sein. Wodurch aber ist sie denn so [illegible]worden?

1. Der Mensch als Centrum des Universums.

Nothwendig muß die Ursache der inneren Alteration, welche d Welt erfahren, außer Gott liegen, und doch kann sie nur in einem d ganzen Welt mächtigen Wesen liegen, welches solche Alteration bewi Der Mensch war dieses Wesen. Nämlich der Urmensch, welcher d Mensch als solcher war und der in jedem einzelnen Menschen f lebt; wie auch in der Genesis der Name Adam nicht ein besonde Individuum bezeichnet, sondern den Menschen schlechthin, der selbst d ganze Menschheit ist.

Fürwahr, ein unergründliches Mysterium, welches uns damit vornherein entgegentritt: daß die ganze Menschheit, die je gewesen u in Zukunft sein wird, in gewissem Sinne doch nur ein Wesen bil Wir werden darauf noch unter verschiedenen Gesichtspunkten zur kommen, und möge der Leser einstweilen sein Urtheil darüber suspe diren, bis unsere ganze Entwickelung zum Ziele gelangt sein wi Damit aber das Ungeheuerliche, was in dieser Annahme zu liegen schei nicht allzu abschreckend wirke, wollen wir gleich hier einige Bemerku darüber machen, wodurch man doch zugänglicher dafür werden dürfte.

So verweisen wir zuvörderst auf die in der ganzen Mensch gemeinsam waltende Vernunft, wodurch allein die geistige Mittheil erklärlich wird. Oder woher käme es sonst, wenn nicht das denke Princip ein gemeinsames wäre, daß, wenn ich einen Gedanken ausspre dadurch in Anderen derselbe Gedanke erregt wird? Es scheint freili man hat darüber noch niemals nachgedacht, weil es so durchaus s selbstverständlich gilt, wer aber darüber nachdenkt, wird alsbald e großes Problem darin erkennen. Und ist nun zwar die menschli Persönlichkeit mehr als die Vernunft, so ist doch die Vernunft i Grundlage, ohne welche die Persönlichkeit selbst nicht wäre. Ich fr weiter: wie sind überhaupt die menschlichen Gemeinwesen mögli die wir doch überall vor Augen haben, und unter Umständen so hand sehen, wie wenn die ganze darin vereinigte Menschenmasse nur e Wesen wäre, da Alle für Einen stehen und Jeder für Alle, wie in gr artigster Gestalt in einer Nation oder in einer Armee erscheint? Spre wir dann von dem Geist einer Nation, oder von dem Geist ei Armee, so gilt uns das keineswegs als ein blos tropischer Ausdru sondern offenbar verstehen wir darunter etwas Wirkliches, was so vielmehr bedeutet als die bloße Menschenmasse, die in der Nation o in der Armee vereinigt ist. Was bedeutet eine Armee, wenn ihr Ge gebrochen ist? Der Geist giebt den Sieg. Aber was ist hier der Gei

... wie ist es möglich, daß unter Umständen ein packendes Wort oder ... glücklicher Gedanke des Feldherrn die Schlacht entscheidet, so daß ...ssermaßen die ganze Schlacht sich in dem Geiste des Feldherrn con... ...trirte, und was sich da unter dem Donner der Kanonen durch die ...arbeit der Soldaten vollzog, und ein rein sinnlicher Vorgang zu ... schien, doch vielmehr einen übersinnlichen metaphysischen Hinter...nd gehabt hätte? Es liegt thatsächlich vor, daß ein zündender Ge...ke eine ganze Nation in Bewegung setzen, ja den Umschwung eines ...zen Zeitalters bewirken kann. Wie ist so etwas möglich?

Das Räthsel wird um so größer, wenn wir andererseits erwägen, ... doch gerade die menschliche Persönlichkeit, oder das menschliche Ich, ... allerspröbeste Wesen zu sein scheint, in dem die Ichheit in der reinen ...ziehung auf sich besteht, die alles Andere ausschließt. Wie geschieht ... also, daß alle die zahllosen Iche, die in einer Nation oder überhaupt ... einem Gemeinwesen vereinigt sind, unter Umständen vielmehr gerade ...e Beziehung auf sich — wodurch das Ich erst Ich ist — aufgeben ... sich damit ihrer eigenen Ichheit entäußern? Es wird nur dadurch ...lich sein, daß die individuellen Iche ursprünglich überhaupt nicht das ... und für sich Bestehende waren, sondern ein prius hinter sich haben, ...in sie alle Eins waren. Zu diesem Gedanken werden wir uns um ...mehr hingetrieben fühlen, wenn wir zugleich beobachten, wie unser ..., indem es die reine Beziehung auf sich aufgiebt und sich einer Ge...nschaft hingiebt, sich eben dadurch gehoben fühlt, und wie befreit von ...er drückenden Fessel. Ist es nicht sogar das allerhöchste Entzücken, ... das Ich ganz sich selbst vergißt, und ist nicht eben dies das Myste...m der Liebe, daß das Ich sich erst recht selbst findet, indem es sich ...giebt, und eben durch die Entäußerung seiner Selbstheit sich erst ... geworden fühlt?

> „Denn wo die Lieb' erwachet, stirbt
> Das Ich, der dunkle Despot,"

...e Dschelaleddin Rumi nach Rückert singt. Aber auch das schon ist ...e Gestalt der Liebe: sich irgend einem gemeinsamen Zwecke zu widmen, ...nur überhaupt irgend einem Zwecke, der nicht unmittelbar das Ich ...st betrifft. Daher es denn auch eine allgemeine Redeweise ist, daß ... jedem Vornehmen Liebe zur Sache gehöre, sonst gerathe die ...che nicht.

Concentrirt sich nun ferner die ganze christliche Moral in dem ...bote: „Liebe deinen Nächsten als dich selbst", so zeigt sich hier, wie ... diesem Gebote sich zugleich die ganze Metaphysik des menschlichen ...seins concentrirt. Denn worauf anders kann dieses Gebot beruhen,

als darauf, daß die ganze Menschheit ursprünglich ein Wesen war,
welchem es kein Ich und Du gab, sondern das Ich zugleich das
war, und darum die ganze Menschheit wieder ein solches Wesen wer
soll? Denn Wiederherstellung eines ursprünglich gottgewollten,
verschwundenen Zustandes, ist ohne Frage der Grundgedanke des Chri
thums. Wie also dieses Gebot der Liebe, und überhaupt alles M
lische, einen metaphysischen Hintergrund hat, so auch alles Physische,
ohne das Eine ist auch das Andere nicht zu fassen. Darum sei
dies hier noch bemerkt: daß es die ein und selbe Denkweise ist, w
einerseits die Materie aus Atomen bestehen läßt, infolge dessen
lebendigen Vorgänge der Natur sich ihr in mechanische Vorgänge
wandeln, und welche andererseits auch über die atomen Iche nicht hin
kommt, infolge dessen ihr alle lebendigen Vorgänge in der Menschen
wo die atomen Iche doch wirklich zu einem gemeinsamen Wesen
schmelzen, ebenfalls zu blos mechanischen Vorgängen werden.
lebendige Gemeinschaft der Menschen erscheint dann als eine bl
Summe äußerlich aufeinander wirkender Individuen, wird aber gl
wohl dabei noch von einem *Gemeingeist* gesprochen, so müßte das
eine Phrase gelten, deren wir uns verständigerweise zu enthalten hät
da jedenfalls solcher Gemeingeist nichts Wirkliches bezeichnen kö
Wunderbar nur, daß man überall so spricht, und sich solcher Ausdrü
welche auf diesem Standpunkt für sinnlos gelten müßten, gar nicht
halten zu können scheint.

Aus alle diesem, meine ich, dürfte wenigstens so viel folgen,
die Idee eines Urmenschen, der selbst die ganze Menschheit war und
allen Menschen fortlebt, doch immerhin einen gewissen Sinn haben mö
Bliebe es dann gleichwohl ein unergründliches Mysterium, welches
vorliegt, — da hilft einmal nichts, wir müssen sehen, wie weit
darin eindringen. Nur ist dabei vorweg klar, daß wir uns von die
Urmenschen, welcher der jetzt wirklichen Welt vorausging, die erst du
ihn so wurde, wie sie jetzt ist, keine *sinnliche* Vorstellung machen kön
Er war eben ein Mittleres zwischen der reinen Idee des Menschen,
sie in Gott vor der Schöpfung war, und dem empirischen Mensch
Ihn aber überhaupt zu denken, sind wir durch unsere bisherige E
wickelung gezwungen. Ganz zu schweigen dabei vom Christenthum,
welches solche Annahme eine unerläßliche Voraussetzung ist, denn o
jenen *Adam*, in welchem das ganze Menschengeschlecht fiel, wäre auch
Christus, in welchem das ganze Menschengeschlecht erlöst wurde.

Nach dem Bilde Gottes geschaffen, — fahren wir demnach fort
war der Urmensch *gleich* Gott, nur mit dem Unterschiede

vordenseins. Aber durch dies sein Gewordensein concentrirten
sich in ihm, als dem Endziel der Schöpfung, alle Kräfte der Natur.
wie wir nun in allen Naturkräften nur verschiedene Gestalten des
llens erkannt haben, so war der Zustand der ganzen Natur zuletzt
h den Willen des Urmenschen bedingt. Er besaß eine magische Ge-
l über die Natur, als über sein alter ego. Verlor nach dem großen
turz (nach dem Sündenfall, wie wir vorweg sagen können) der Mensch
e Gewalt über die Natur, die ihm seitdem vielmehr selbst als eine
re Macht gegenübertrat, so ist doch der Menschheit noch immer das
active Gefühl geblieben, daß dem Menschen eigentlich solche Macht
me. Und ich meine wohl, es ist dies eine beachtenswerthe Thatsache.
n woher sonst der unvertilgbare Glaube an magische Künste, der
ich ein Wahn ist, weil eben durch jene Katastrophe der unmittelbare
port des menschlichen Willens mit der Natur verschwand, so daß
seitdem nur ein mittelbares Eingreifen in die Natur möglich ist,
Hülfe ihrer eigenen Kräfte. Allein dieser Wahnglaube, der, wie
Erfahrung lehrt, keiner Aufklärung weicht, so daß ihn noch heute
sonst hoch gebildete Leute hegen, — dieser Wahnglaube erfordert
eine Erklärung. Er muß uns wohl angeboren sein, da er eben so
g aus der Welt wegzuschaffen ist, als die Sünde. Auch werden
sagen dürfen, daß von jener magischen Gewalt des Urmenschen,
sam wie eine Erinnerung daran, selbst bis heute noch eine geringe
r darin hervortritt, daß wir allerdings über die Thiere eine
sse magische Gewalt besitzen, wie sie bei Leuten, welche fortwährend
Thieren umgehen, und überhaupt dem Naturleben näher stehen, nicht
erkennen ist. Insbesondere beruht darauf, daß wir Thiere zähmen und
nseren Dienst nehmen können, wovon hingegen bei den Thieren selbst
s Analoges hervortritt, während allen Thieren der Instinct beizu-
nen scheint, in dem Menschen ein höheres Wesen zu erblicken.

Aus unserer Darstellung des Schöpfungsprocesses folgt das alles
von selbst. So undenkbar es dann auch für die herrschende Denk-
e erscheinen mag, — wonach vielmehr der Mensch selbst nur als
Naturproduct, und dem unermeßlichen Universum gegenüber als ein
schwindendes Nichts gilt, — so bildet es doch geradezu einen Funda-
talsatz der positiven Philosophie. Um daher diesen Punkt noch deut-
r zu machen, und gegen alle Einwendungen möglichst sicher zu stellen,
en wir nicht umhin, hier noch ein mehreres darüber zu sagen.

Vorweg also handelt es sich dabei um gar nichts anderes, als um
Grundgedanken des deutschen Idealismus, welcher eben darin
daß nicht etwa das Metaphysische aus dem Physischen oder das

Geistige aus dem Natürlichen zu erklären sei, sondern umgekehrt. D
Frage ist dies auch die Voraussetzung für die christliche Weltansicht,
überhaupt für jede religiöse Weltansicht. Insofern kann man d
sagen, daß der Idealismus nichts anderes anstrebte, als die religi
Betrachtungsweise der Welt, — der die Wissenschaft sich entfre
hatte und entgegengetreten war, — selbst zur wissenschaftlichen
machen, und als die allein wissenschaftlich haltbare darzuthun.
daher geschah es denn auch, daß der Idealismus in seinen ersten
fängen wie mit einer religiösen Begeisterung auftrat, wovon sich
Schelling's Jugendschriften so schöne Ausdrücke finden, und die sich
Fichte sogar zu dem Fanatismus steigerte, daß er die Natur, die er
zu erklären vermochte, durch einen Machtspruch bei Seite schaffen wo
Eine sinnliche Welt sollte seiner Lehre nach gar nicht existiren, son
nur das Ich, welches selbst erst die ganze Sinnenwelt aus sich her
projicirte.

Sonderbares Wesen — dieses fichtische Ich! Sehen wir ihm
den Grund, so lag ja wohl ganz dasselbe darin, als in der Vorstell
von dem Adam, der selbst die ganze Menschheit ist und in jedem Mens
lebt. Denn offenbar konnte das Ich, woraus Fichte die Sinnenwelt
leitete, nicht das individuelle empirische Ich bedeuten, welches
Hans oder Kunz nennt, und doch sollte es andererseits nicht etwa
ein allgemeiner Begriff sein, der auf alle Iche Anwendung fin
sondern ein lebendiges Wesen, — das Ich, welches in allen I
lebt. Nur so gedacht, konnte es verständigerweise zum allgemei
Princip gemacht werden, woraus die ganze Welt zu erklären wäre.
es aber so gedacht war, trat in der früher angeführten Jugendsch
Schelling's „Vom Ich, als Princip der Philosophie" ganz o
bar hervor. Genug, insofern war das Ich nichts weiter als der p
sophisch umgestaltete Adam der Genesis, gleichviel, ob auch Fichte
über kein Bewußtsein hatte, — es ist wirklich so. Implicite lag
selbst darin wieder ein wesentliches Element der christlichen Weltan

Keine Frage, daß auch dem Christenthum die sinnliche Welt n
als die wahre Welt gilt. Allermeist aber halten die Menschen ge
diese sinnliche Welt für das Allerrealste, so daß man sich auch da
allein schon befriedigen könnte. Oder wenn sie doch nicht ganz befrie
sollte, so versucht man dann mittelst der Leiter des Syllogismus
von dieser sinnlichen Welt noch zu einer übersinnlichen Welt zu erhe
wie in der vorkantischen Popularphilosophie geschah, und worin üb
haupt vor Kant die herrschende Denkweise bestand. War also dabei
sinnliche Welt zur Basis genommen, so geschah nun der große Sch

er Idealismus statt dessen sich von vornherein auf einen über-
lichen Standpunkt stellte, um von da aus die sinnliche Welt zu
chten und zu erklären. Gewiß ein Umschwung der Denkweise, der
nur mit dem Umschwung vergleichen läßt, welchen seiner Zeit das
ernikanische Weltsystem hervorrief, gegenüber dem bis dahin
schenden ptolomäischen System. Dauerte es dann doch geraume
t und gehörten erst noch Kämpfe dazu, bis das kopernikanische System
allgemeinen Geltung gelangte, so ist leider nicht anders zu erwarten,
daß auch der Idealismus — wonach die philosophische Betrachtungs-
se sich ganz eben so umkehrt, als vordem die astronomische — nur
nach vielem Widerspruch und nicht ohne langwierige Kämpfe in das
meine Denken eindringen können wird, weil es hier jedenfalls auf
n noch viel tiefer greifenden und viel folgenreicheren Umschwung an-
mt. Auf eine Denkweise, die dem von Natur der Sinnlichkeit er-
nen Menschen nicht blos phantastisch erscheinen, sonder sogar wider-
tig sein muß, so daß geradezu eine innere Erneuerung und Wieder-
urt des Menschen dazu gehört, damit er allererst empfänglich dafür
de. Und auf nichts Geringeres war es wirklich mit dem Idealismus
esehen. Wie denn auch Fichte seiner Zeit unumwunden erklärte: es
brten erst neue Menschen dazu, damit seine Philosophie zum all-
einen Verständniß gelange; und man weiß ja, daß er durch sein
jectirtes neues Erziehungssystem allerdings ein neues Menschen-
hlecht heranzubilden hoffte.

Um hierauf den Parallelismus zwischen dem astronomischen und
i philosophischen Umschwung noch weiter zu verfolgen, so war mit
i alten ptolomäischen System, wonach die Erde den Mittelpunkt
dete, um welche sich das ganze Universum drehte, offenbar zugleich ein
ler Anhalt für den Glauben gegeben, daß der Mensch sich als das
l der ganzen Schöpfung und als ein Wesen von universaler Be-
tung zu betrachten habe, dessen Geschicke der alleinige Gegenstand der
lichen Vorsehung seien. Dieser reale Anhalt des Glaubens ging
n durch Kopernikus wie mit einem Schlage verloren. Das ganze
telalterliche Religionssystem, welches — wie am augenfälligsten in
nte's göttlicher Comödie hervortritt — innigst mit dem ptolomäischen
ltsystem verwachsen war, fühlte sich dadurch angegriffen. Erklärlich
ug, daß daher die Kirche sich dieser neuen Lehre mit aller Macht
ersetzte. Auch ist es eine unbestreitbare Thatsache, daß es vor allem
i kopernikanische System gewesen, welches die Bahn zu einer Denk-
se brach, die sich allmählich um so mehr von der christlichen Denk-
se entfernte, je mehr durch den Fortschritt der Astronomie die Größe

des Universums zur Erkenntniß kam, dem gegenüber der Mensch da in den Hintergrund trat, um zuletzt nur noch als ein Accessorium Natur selbst zu gelten, worauf ja offenbar die Lehren der modern Naturwissenschaft hinauslaufen. Dies also zugegeben, — worauf zie denn nun der vom Idealismus angestrebte Umschwung? Nicht et darauf, daß er die Erde wieder zum physischen Mittelpunkt des Un versums machen wollte, um damit den Menschen wieder in seine ve lorene Würde einzusetzen, sondern darin liegt es: daß er dem gan Universum einen metaphysischen Mittelpunkt giebt, und diesen me physischen Mittelpunkt als in den Menschen gelegt erkennt. Die Sa so gefaßt, so wäre es dann gerade die neuere Astronomie selbst, wel solchem philosophischen Umschwung vorgearbeitet hätte. Indem sie n lich dem Menschen die Möglichkeit entzog, sich noch ferner als im physisch Mittelpunkt des Universums stehend zu denken, gab sie ihm damit indirect Weise die Lehre, daß er vielmehr im metaphysischen Mittelpunkt ste sollte, weil er principaliter kein physisches sondern ein metaphysisch Wesen sei.

Sehen wir hier wieder, wie Gott per contrarium wirkt. D Mensch soll die Wahrheit suchen, die er erst zu würdigen weiß, nachd er sich durch den Irrthum hindurch gearbeitet. Und wenn nun die neu Astronomie allerdings das mittelalterliche Religionssystem untergra hat, so lag eben in diesem Religionssysteme selbst das Falsche, daß auf einem materiellen centrum unitatis beruhen sollte, welches, materiellen Gewaltmitteln ausgestattet, sich als äußere Autorität gelt machte. Dieses System also mußte allererst gebrochen werden, damit die Menschen zu der Idee eines geistigen Centrums erhöben, eines sichtbaren Oberhauptes der Kirche, welches die freie Ueberzeugung Gläubigen will. Und so hat sich nun dasselbe auch in der Geschi des Idealismus wiederholt, der bei seinem ersten Auftreten das posit Christenthum ganz zu beseitigen schien, indem er es in reine Vern auflöste, eben dadurch aber hinterher in der positiven Philosophie Fähigkeit erlangte, den ganzen Inhalt des Christenthums, der nach mittelalterlichen System nur durch äußere Autorität galt, der denken Erkenntniß zu erschließen, so daß in Zukunft die Offenbarung selbst Mittelpunkt aller Wissenschaft bilden wird.

Nach diesen Zwischenbemerkungen sagen wir aber noch weiter, da wer die magische Gewalt des ersten Menschen über die Natur für denkbar hielte, sich doch wenigstens an den alten Satz erinnern möcht mens agitat molem. Und wie nun, wenn eben der Mensch die me

s ganzen Universums war? Hat er dann durch die Katastrophe, [illegible] in der Genesis als der Sündenfall dargestellt wird, zwar jene Gewalt, [illegible] ihm die Natur realiter unterworfen war, verloren, so ist ihm [illegible] noch immer die Fähigkeit geblieben, die Natur idealiter zu be[illegible]rrschen, indem er ihr Wesen erkennt, und Wissen ist auch eine Macht. [illegible] käme der Mensch dazu, fragen wir, in das Wesen der Natur ein[illegible]ngen zu können, hätte er nicht ursprünglich selbst in ihrem Centrum [illegible]nden, so daß ihm die ganze Natur offen dalag? Noch heute zeigt [illegible] ja davon eine Spur in dem sogenannten Hellsehen, nur daß der [illegible]sehende eben in diesem Zustande die Fähigkeit zur Durchforschung [illegible] Gesehenen verlor, und also dadurch zu keiner wissenschaftlichen [illegible]enntniß gelangte. Denn er befand sich im Zustande des Schauens, [illegible] für unser heutiges Bewußtsein ein Außersich-sein bedeutet, da [illegible] ebenso das Schauen der Natur genommen ist wie das Schauen [illegible]ttes, statt dessen der Urmensch ebenso Gott schaute wie die Natur, [illegible] eben nur im Schauen bei sich war. Und fragen wir doch weiter: [illegible]er nur überhaupt dem Menschen der Trieb nach Erkenntniß [illegible]e, wenn nicht unbewußt das Gefühl in ihm lebte, daß er eigentlich [illegible] Centrum aller Dinge stehen sollte? Bei den Thieren finden wir [illegible] die geringste Spur von einem Erkenntnißtriebe, daher sie auch nie [illegible]r die Stufe hinauskommen, auf der sie sich ein für allemal befinden. [illegible]chte man aber vielleicht einwenden: es sei lediglich die größere Be[illegible]rftigkeit des Menschen, welche ihn antriebe, durch Erforschung der [illegible]tur sein Dasein zu verbessern, so liegt die Thatsache vor, daß es [illegible]lmehr der reine Trieb nach Erkenntniß war, der zu allen großen [illegible]deckungen führte. Der Utilitarismus würde keinen Naturforscher ver[illegible]lassen, sein Leben in Wüsteneien auf's Spiel zu setzen, um dort viel[illegible]t Entdeckungen zu machen, die ihm kaum jemals von einem mate[illegible]llen Nutzen sein werden. Nein, es giebt allerdings einen rein auf [illegible] Erkennen gerichteten Trieb, und dieser Trieb ist den Menschen an[illegible]boren. Sonst möchten wohl unsere Schulen übel bestehen, käme dem [illegible]hrer nicht der Lerntrieb der Schüler entgegen. Dieser Trieb ist aber [illegible] und für sich etwas Uebernatürliches, und ein neuer Beweis für das [illegible]rnatürliche Wesen des Menschen, vermöge dessen eben der Mensch [illegible] Herrn über die Natur bestimmt war.

Genug, der erste Mensch, wie er am Ende der Schöpfung war, [illegible]d im Centrum aller Dinge, er besaß eine magische Gewalt über die [illegible]tur. Das menschliche Bewußtsein war daher wie der Schlußstein, [illegible] das ganze Gebäude zusammenhielt. Erfolgte dann eine Alteration

des menschlichen Bewußtseins, so mußte daraus eine Alteration de
ganzen Natur entspringen. Und erst durch diese Katastrophe wurde di
Welt so, wie sie heute vor uns liegt.

---

2. Das menschliche Bewußtsein.

Ehe wir uns jetzt diesen Vorgang näher vorstellbar zu mach
suchen, so weit dies überhaupt möglich ist, wird es gut sein, uns zuvo
noch weiter über das menschliche Bewußtsein zu erklären. Denn a
das Urbewußtsein können wir uns doch nur construiren durch Rü
schlüsse aus dem, was in dem heutigen menschlichen Bewußtsein vorlie
Und wenn wir vom Bewußtsein sprechen, so ist darunter zugleich a
das Selbstbewußtsein verstanden. Denn nur dadurch ist überha
Bewußtsein, daß ein Selbst in ihm ist, welches sich von allem Ander
unterscheidet, obgleich dieses Selbst sich dabei nicht immer auf sich se
zurückbezieht; noch weniger seine Selbstheit ausdrücklich geltend ma
was erst im emphatischen Sinne Selbstbewußtsein genannt wird.

Das Bewußtsein nun ist Seele und Geist, und früher s
wiesen wir auf den Sprachgebrauch hin, der beides sehr bestimmt unte
scheidet. Es geschieht dies nicht blos im Deutschen, sondern auch i
Lateinischen, im Griechischen wie in den slawischen Sprachen, hat m
besondere Ausdrücke dafür. Und merkwürdig: überall ist der Ge
männlich, die Seele weiblich. Im Lateinischen werden sogar du
die Worte animus und anima Geist und Seele geradezu als Ma
und Weib nebeneinandergestellt, wie desgleichen auch im Slawischen g
schieht. Indem also die Sprache zwischen Geist und Seele unterscheid
deutet sie zugleich an, was in diesem Unterschiede liegt und was dara
folgt. Denn verhalten Geist und Seele sich zueinander wie Mann u
Weib, so wird damit auch das gegenseitige Verhältniß der beiden G
schlechter bestimmt sein, indem im Weibe die Seele vorherrscht, wie i
Manne der Geist.

Diese Behauptung zugegeben, ist dann zugleich auch anerkannt, d
der Unterschied zwischen Mann und Weib principaliter kein physische
sondern ein metaphysischer ist. Und das eben ist das Geheim
der Geschlechterliebe, daß das seelische und das geistige Princip si
suchen, um sich gegenseitig zu ergänzen, obgleich es der blinde Cup
ist, der die Geschlechter zusammenführt. Darin wirkt nun freilich d
Naturtrieb, weit entfernt aber, daß der geschlechtliche Gegensatz in d
Menschenwelt nur eine Fortsetzung der thierischen Entwickelung wär

[l] vielmehr der thierische Geschlechtsgegensatz nur eine Vorandeutung [de]s menschlichen, so gewiß als der ganze Naturproceß nur in dem Hin[dr]ängen der Natur zum Menschen besteht. Ueberhaupt aber ist der [U]nterschied der Geschlechter so innig mit dem Unterschied von Geist und [S]eele verbunden, und knüpft sich daran so vieles an, daß wir hier gleich [no]ch einige weitere Bemerkungen darüber machen wollen, die, wenn sie [au]ch nicht zu dem unmittelbar vorliegenden Thema gehören, sich doch für [da]s Verständniß unserer ganzen Weltansicht förderlich erweisen werden.

Die erste Anlage zu diesem Gegensatz war nämlich schon mit der [na]tura anceps der ersten Potenz gegeben, dem A [1] welches, zu B ge[wo]rden, die Grundlage der ganzen Schöpfung bildete. Daher durch[dr]ingt dieser Gegensatz die ganze Natur, wie er sich auch schon in dem [un]organischen Reiche ankündigt, insbesondere durch den Gegensatz von [neg]ativer und positiver Electricität, von Basis und Säure. In dem [Me]nschen aber, in welchem das blinde Sein zum Bewußtsein wurde, [ist] damit auch dieser physische Gegensatz selbst zum metaphysischen ge[wo]rden, und so zwar das physische Element nicht überhaupt verschwunden, [son]dern in den Hintergrund getreten. Und demgemäß zeigt nun die Er[fah]rung, daß, je mehr das Physische im menschlichen Leben überwunden [un]d zur blos dienenden Unterlage wird, infolge dessen der Unterschied [zwi]schen Mann und Weib nicht etwa abnimmt, sondern um so ent[schie]dener hervortritt. So ist bei den unteren, principaliter mit mate[rie]llen Arbeiten beschäftigten, Volksclassen die äußere Erscheinung wie [di]e Lebensthätigkeit des Weibes weit weniger von der des Mannes ver[schi]eden, als bei den höheren Ständen, die ein mehr geistiges Leben [füh]ren. Mehr ferner als im Privatleben tritt der Unterschied im Staats[leb]en hervor, noch mehr in der Kirche, wo von Alters her das mulier [tac]eat in ecclesia galt, während doch in der Staatengeschichte Beispiele [gen]ug vorliegen, daß Frauen regierten. Endlich in den rein idealen [Sp]hären der Kunst und Wissenschaft, und zumal in der Philosophie, [gehe]n alle höheren Leistungen von Männern aus, selbständige Philo[so]phinnen hat es überhaupt noch nie gegeben. Woher kommt das? An [Em]pfänglichkeit für das Ideale fehlt es dem Weibe keineswegs, auch [lern]en Mädchen in der Regel leichter und schneller als Knaben, sie haben [ab]er nicht die Kraft, sich die Gedanken zu verobjectiviren und sie dadurch [zu] beherrschen, darum können Frauen selbst in der Kunst nichts Großes [leis]ten, noch weniger in der Wissenschaft. Und das hat wieder den [tief]eren Grund, daß das seelische Princip in ihnen vorherrscht. Denn [Ku]nst, Wissenschaft und Philosophie sind nicht Werke der Seele, sondern [de]s Geistes.

Von der Seele haben wir nun schon gesagt: sie sei das, wodur jedes Wesen in sich ist, und bei diesem In-sich-sein zugleich mit d allgemeinen Sein verbunden ist. Das gilt auch für die thierische See allein das allgemeine Sein, mit welchem das Thier durch seine Se verbunden ist, ist eben nur das Sein als natürliches, nämlich was dem noch nicht zu A¹ zurückgebrachten B lag. Darum lebt zwar a in den Thieren das allgemeine Sein fort, sie können nicht in Nich zerfallen, sie selbst aber leben nicht fort, weil ihr individuelles Se noch nicht dem allgemeinen Sein gleich geworden ist. Ihre Indiv dualität hat sich noch nicht zur Persönlichkeit erhoben. Im Mensch hingegen, wo jenes B wieder vollständig zu A¹ geworden, d. h. wo d Spannung der drei Potenzen des göttlichen Seins wieder aufgehob und so die Einheit des göttlichen Seins wiederhergestellt war, ist eben dieses göttliche Sein, mit welchem der Mensch durch die Seele ve bunden ist. Und zwar liegt solche Verbindung unmittelbar nur in d Seele, nicht im Geiste, in welchem das Göttliche erst durch die See eintritt, insofern es der Geist in der Seele ersieht und an sich zieht.

Auch dem entspricht wieder die Erfahrung, daß Frauen, weil ihnen das seelische Leben vorherrscht, im allgemeinen zum Glaube disponirt sind, wie die Männer weit eher zum Unglauben. Ma kann sogar sagen: der Geist als solcher, abgelöst von der Seele ist e geborener Atheist. Je seelenloser also die Menschen werden, um mehr entfremden sie sich der Religion, und wie erklärlich nun, daß die Frauen sind, welche vergleichsweise am meisten an ihrer Religi halten. Wo bliebe heutzutage die Kirche ohne den unverwüstlichen R halt, den sie bei den Frauen findet? Bemerken wir aber auch hi wieder zugleich die Ambiguität, die an der Seele wie an allem G schaffenen hervortritt. Denn ist einerseits die Seele das Organ d Göttlichen, so andererseits nicht minder die Quelle der Gelüste, d in ihren Folgen dem Göttlichen entfremden. Aus dem Geiste en springen die Gelüste nicht, sondern der nimmt sie nur in sich au Darum liegt so viel an der Reinheit der Seele, oder was dassel bedeutet: an der Reinheit des Herzens, wie die Bibel sagt, indess sie andererseits nicht minder sagt, daß aus dem Herzen die argen G danken kommen.

Spricht man so allgemein von „Leib und Seele", niemals ab von „Leib und Geist", so liegt auch darin wieder ein sehr deutlich Fingerzeig auf das Wesen der Seele im Unterschiede von dem Geis Ist die Seele immateriell, so ist sie doch gleichwohl in dem Mat riellen, und was sie ist, nur als Seele des Leibes, für welchen sie eb

ist. Sie ist die Entelechie, wie Aristoteles sagt, d. h. worin Wesen sein τελος oder sein Ziel gefunden hat; zu sich selbst ge- men ist, sich besitzt und darum sich als ein besonderes Wesen be- st. Sie ist also der actus eines Wesens, der Geist aber für selbst seiender actus, actus purissimus. Erst der Geist ist st vollkommen frei, die Seele hat nur eine relative Freiheit, da nicht über sich selbst reflectiren, sich nicht über sich selbst erheben n, sondern der Geist muß sie ziehen. Als actus purissimus ist nun Geist durch sich selbst, also im strengen Sinne des Wortes nicht haffen, sondern er schafft sich selbst. Und auch dies entspricht der meinen Denkweise, denn so schreiben wir zwar dem neugeborenen de eine Seele zu, die sich auch gleich deutlich genug in seinem Auge piegelt, Geist aber schreiben wir ihm nicht zu, sondern der muß sich t entwickeln, und so lange er sich nicht entwickelt, ist er überhaupt t da. Und darum ist auch für das neugeborene Kind das ganze iversum noch nicht da, obwohl es dasselbe erblickt, aber es stellt sich t nicht gegenüber, macht es sich nicht zum Object, weil es sich noch t als ein für sich seiendes Wesen erfaßt hat. Das beginnt erst, m das Kind anfängt „Ich“ zu sagen. Von dem Ich hängt alles denn auch das „Du“, „Er“, „Sie“, „Es“ u. s. w. empfängt erst seinen n durch die Beziehung auf das Ich. Im Ichsein liegt das enschsein, das Ich ist der reine Geist als solcher, und darum der erste Kern der Persönlichkeit, die sich eben ausspricht, indem sie h“ sagt.

Dazu hier eine sprachliche Bemerkung. Denn concentrirt sich in der t im Ich der ganze Mensch, so wird auch in dem sprachlichen Aus- k der Ichheit etwas Charakteristisches liegen für das geistige Wesen verschiedenen Nationen. Und in der That, wie ganz anders klingt doch er aus der Kehle heraus gesprochenes, gewissermaßen nach innen ver- lendes und damit auf das Innere deutende „Ich“, als wenn der länder sein breit ausgesprochenes „I“ (Ei) sagt, damit seinen massiven lismus, seine Selbstgewißheit und seine Selbstsucht bekundend. Ganz ers wieder das französische „Moi“, was etwas Hurtiges, Keckes und ausforderndes hat, indem es aber fast nur mit den Lippen gesprochen , um so weniger auf das Innere deutet. Wieder anders das nische „Yo“ und das italienische „Jo“, beides offenbar klangvoller das deutsche „Ich“, aber wenn zwar aus dem Inneren heraus- rochen, doch nicht auf das Innere zurückdeutend. Im Gegentheil, es t so recht in die Welt hinein, gerade wie das französische „Moi“. lich das slawische „Ja“. Allen diesen gegenüber stehend erscheint

das vielmehr nach innen verhallende deutsche „Ich", und gewiß li
darin eine Hindeutung auf die größere Innerlichkeit des deutschen Wes
Insbesondere auf das Sich-zurückwenden des deutschen Geistes
sich selbst, womit er ja wie zum Idealismus prädestinirt ist.

Eben das „Ich" machte also Fichte zu seinem Grundprincip, u
wir haben schon gesehen, welchen mächtigen Anstoß er damit der Phi
sophie gegeben. Es war der eigentliche Anfang des Idealismus, de
erst Fichte wagte den Gedanken, das Ich zum Schöpfer seiner selbst
machen. Das Ich gilt ihm nicht als eine Thatsache, sondern
Thathandlung, wie er sagt; es kann in keiner Weise als etw
Sächliches betrachtet werden, es ist nur als reine Freiheit zu denk
Erst damit war der menschliche Geist in seine Würde eingesetzt, und e
daraus, daß er sich selbst schafft, erklärt sich die Macht des menschlic
Geistes, die so weit reicht, daß er sogar Gott trotzen kann, und üb
haupt nicht zu zwingen ist, wenn er sich nicht unterwerfen will, weil
überhaupt dem Zwange keine Handhabe darbietet. Denn das Ich
in der Zeit über der Zeit, wie im Raume über dem Raum.
einem Nu kann es sich denkend in den fernsten Stern oder bis an
Anfang der Schöpfung versetzen, wie es desgleichen auch von den heftig
Schmerzen des Leibes abstrahiren und dabei an ganz heterogene Di
denken kann. Selbst die grausamsten Marter überwältigen es nicht,
so viele Beispiele bezeugen. Man mag den Leib zerstücken oder
brennen, dem Geist ist damit nicht beizukommen. Das alles muß m
zugeben, und in so weit ist dem Ich allerdings eine Absolutheit zu
schreiben. Sehen wir aber hiernach auch das Falsche und Unzulängl
des fichtischen Princips.

Es ist wahr, das Ich ist erst durch seine eigene That, ohne we
es überhaupt nicht wäre. Gleichwohl entsteht es nicht aus dem rei
Nichts, sondern der Act, wodurch es sich schafft, oder wie Fichte sag
sich selbst setzt, ist eben ein sich Herausreißen aus dem Grunde
Seele. Allein die Seele hatte für Fichte überhaupt keine Bedeut
er kannte das Bewußtsein nur als Geist. Und daraus erklärt
nun, daß seine Philosophie wesentlich seelenlos und substanzlos blei
mußte, denn ohne die Seele ist der Geist nichts weiter als die re
Thätigkeit des sich selbst setzenden Ichs. Bei aller Energie des fichtisch
Auftretens, bei aller Schärfe seiner Deduction, lief darum schließl
doch alles nur auf formale Sätze hinaus, womit weder die Wirklich
zu begreifen, noch in der Praxis etwas anzufangen war. Das ist h
das Erste. Das Zweite, daß er, das Princip der Ichheit absol
nehmend, das Ich auch zum Weltschöpfer machen mußte, wo

glich der wahre Schöpfer von vornherein verleugnet und überhaupt r Atheismus gegeben war. Zwar tritt dieser Atheismus zunächst nur negativer Weise hervor, denn indem das Ich sich zum Schöpfer seiner lbst macht, läßt es nur einfach Gott bei Seite, es verwirft Ihn damit ch nicht, noch widerstrebt es Ihm, sondern Gott ist für das Ich, in- m es sich setzt, überhaupt nicht da. Insofern es aber doch an Gott nkt, und gleichwohl darauf beharren will, rein durch sich selbst zu sein, - damit verwirft es Gott und widersetzt sich Ihm. Was ist also die solut sein wollende Ichheit, als die Quelle des Bösen? Unerläßliche rderung daher, daß das Ich vielmehr sein absolutsein wollen auf- iebt, wie dies auch Fichte in seiner späteren Philosophie selbst erkannte.

Viel anders als das fichtische Ich erscheint nun das menschliche Be- ußtsein, und zwar das Urbewußtsein, in Schelling's positiver Philo- phie. Da ist der Mensch von vornherein das Geschöpf Gottes, zu bestimmt das Ebenbild Gottes zu sein. Ebenbild Gottes aber ar der Mensch dadurch, daß die drei Potenzen des göttliches Seins, elche sich während der Schöpfung in Spannung befanden, in dem enschlichen Bewußtsein, wo der Schöpfungsproceß zum Abschluß kam, ieder in ihre göttliche Ordnung zurückkehrten, und so in dem mensch- chen Bewußtsein waren, wie sie in Gott sind. Dadurch eben entstand s menschliche Bewußtsein, und darin bestand es, daß die göttlichen otenzen sich in ihm vereinigten. Demnach ist das menschliche Bewußt- in — wie Schelling gern sagt: das seinem Wesen nach, oder natura a. Gott Setzende, d. h. was gar nicht anders kann noch soll, als ott setzen. Schließt dieser Ausdruck sich offenbar an die fichtische Rede- eise an, wonach das Ich eben dadurch ist, daß es sich setzt, so wird nn auch mit einem Schlage der große Umschwung klar, der sich in r positiven Philosophie vollzog. Denn nicht dadurch ist jetzt das Be- ußtsein, daß es sich selbst setzt, sondern daß es Gott setzt. Nicht na, daß Gott erst in dem Menschen zum Bewußtsein käme, wie Hegel hrt, — denn um das Bewußtsein, welches Gott von sich hat, handelt sich hier überhaupt nicht, sondern um das Bewußtsein, welches der lensch von Gott hat, — vielmehr will der vorstehende Ausdruck be- gen, daß das menschliche Bewußtsein überhaupt nur dadurch sein kann, ß Gott in ihm ist, gleichviel, ob es seinen Gott selbst verleugnete. uch das Bewußtsein des Atheisten wäre nicht, wäre nicht Gott darin, durch das Bewußtsein allein die Fähigkeit empfängt, sich aus dem aturproceß herauszureißen und sich selbst gegenständlich zu werden.

So nun verhält es sich mit dem menschlichen Bewußtsein über- upt, von dem Urmenschen aber ist noch mehr zu sagen: er hatte

nicht blos das Bewußtsein seines Gottes, sondern er war es, d. i
ganzes eigenes Sein bestand eben darin, sich Gottes bewußt zu
Er ging in diesem Bewußtsein auf, er war in dem Schauen Gotte
seiner Schöpfung wie verzückt, also gewiß in dem allerseligsten Zus

---

3. Die Urthat und die Urschuld.

Jetzt werden wir etwas bestimmter als zuvor von der g
Katastrophe sprechen können, wodurch der Mensch aus solchem s
Zustande in die Unruhe dieser Welt verstoßen wurde. Denn das
eben die Ursache: daß in diesem in Gott verzückten Bewußtsein die
heit erwachte, wonach es nicht in Gott, sondern für sich sein w
Haben wir nun in der Ichheit das Princip des Geistes erkannt
Unterschiede von der Seele, und damit den Gegensatz der Gesch
in Verbindung gebracht, so werden wir uns den Urmenschen, in w
noch keine Ichheit und folglich Seele und Geist eins und dasselbe
auch als noch nicht geschlechtlich bestimmt denken, sondern die ges
liche Differenz lag in ihm noch als Identität. Und dies dürft
der Erzählung der Genesis im 2. Capitel entsprechen, wonach zu
nur Adam geschaffen war, das Weib erst hinterher. Denn erst al
Manne das Weib zur Seite trat, war die geschlechtliche Differen
setzt. Daß aber weiter gesagt ist: das Weib sei aus der Rip
Mannes — aus seiner Substanz — geschaffen, hat dann den
daß das männliche Princip der Ichheit, als die geschlechtliche Di
umschließend, an sich auch schon der ganze Mensch, oder das A
des ganzen Menschen ist.

Ist es nicht eine beachtenswerthe Thatsache, daß auch die S
dem masculinum ein so entschiedenes Uebergewicht giebt und in ge
Sinne alle genera darin vereint sieht? Denn wo masculina
feminina verbunden sind, steht das Prädicat im masculinum.
im Spanischen Vater und Mutter zusammen los padres d.
Väter heißen, gehört desgleichen hierher. Insbesondere aber i
Wort „Mensch“, welches doch Mann und Frau zugleich bez
überall ein masculinum und nicht etwa ein commune. Sag
zwar im Griechischen auch ἡ ἄνθρωπος und im Deutschen sogar ,
Mensch, so hat beides einen verächtlichen Sinn, und das ist wohl
am merkwürdigsten, daß die Bezeichnung als „Mensch“ für verä
gilt, wenn das Wort aufhört ein masculinum zu sein. Auch sag
ja „Mensch“ oft schlechtweg für „Mann“, in vielen Sprachen ist

des nur dasselbe Wort. Es scheint also wohl, daß die Sprache jene zählung der Genesis von der Schöpfung des Weibes bestätigt.

Aber was bedeutete nun das Hervortreten der Ichheit in dem Urnschen? Gewiß noch etwas viel anderes, als was wir noch heute an seren Kindern beobachten, wenn die Ichheit in ihnen erwacht, obwohl bst damit der erste Friede des kindlichen Daseins verschwindet. Allein as sind wir heutigen Menschen im Vergleich zu jenem ersten Menschen, r die ganze Fülle des göttlichen Seins in sich trug, und der allein r Mensch als solcher war! Wir sind — wie unsere Sprache so sinnll sagt — nur „Menschenkinder", d. h. wir sind, was wir sind, erst olge jener Urthat des ersten Menschen, wodurch sich sein Bewußtsein n Gott ablöste. Menschenkinder! — gewiß ein sonderbarer Ausruck, und um so beachtenswerther, wenn man damit in Verbindung ringt, daß andererseits Christus sich „des Menschen Sohn" nennt. n Ausdruck, dessen er sich so oft und mit solcher Entschiedenheit bennt, daß die Deutung desselben offenbar von höchster Wichtigkeit für s Verständniß des Christenthums sein muß. Aber erst Schelling hat n realen Sinn dieses Ausdrucks erschlossen, während man vordem cht wußte, was man daraus machen sollte. Es gehört dies zu den sonderen Geheimnissen des Christenthums, worauf wir natürlich an eser Stelle nicht weiter eingehen könnten, doch glaubten wir schon hier rauf hinweisen zu müssen, weil zwischen jenen beiden Ausdrücken allerngs ein innerer Zusammenhang besteht, infolge dessen auch in dem ersten usdruck weit mehr liegt, als man sonst wohl meinen möchte. Genug, ir sind Menschenkinder, weil unsere Existenz auf der in Rede stehenn Urthat des ersten Menschen beruht, von der wir jetzt nun weiter i reden haben.

Im menschlichen Bewußtsein, sagten wir, war die Spannung der ei kosmogonischen Potenzen überwunden, und eben das menschliche Bentsein bildete ihre Einheit. Allein es bildete die Einheit nur insofern, s es selbst in Gott beruhte, als es sich nicht bewegte, nur im lichtactus. Gleichwohl war ihm die Möglichkeit gegeben, daß es sich virte. Das Bewußtsein schwebte frei zwischen den drei Potenzen, an ne derselben gebunden, weil es in dem blinden Sein, in dem B, elches in ihm zur Potenzialität zurückgebracht war, eine Basis der Unhängigkeit besaß. Wir sahen dies ja schon früher in der Schrift über e Freiheit, wo jenes B der dunkle Grund hieß. Weil also das ewußtsein die kosmogonischen Potenzen in sich hatte, und doch zugleich nen gegenüber frei war, so wollte es sich in dieser Freiheit auch betigen. Es wollte mit den Potenzen walten, gleich Gott. Aber so wie

es sich bewegte, so wie es sich zum actus erhob, zerriß die Einheit de
kosmogonischen Potenzen, und anstatt daß die Potenzen in der Ma
des Bewußtseins geblieben wären, verfiel es selbst vielmehr ihrer M
Denn nur Gott konnte vermöge seiner **übersubstanziellen** Ein
die Potenzen in Spannung setzen, ohne selbst davon afficirt zu se
Nicht so der Mensch, der nur die substanzielle Einheit der Poten
war, und wohlverstanden — auch dies nur war, insofern er selbst i
Gott ruhte.

Betrachten wir das noch von einer anderen Seite. Der Me
war ein Gewordenes oder Geschaffenes, was hier zusammenfällt.
wollte aber kein Geschaffenes sein, er wollte von sich selbst sein, d.
die Ichheit regte sich in ihm, das Princip des Geistes, und das I
setzt sich selbst. So ist es auch das Princip aller Erkenntniß, al
Kunst und Wissenschaft, während in der Seele nur ein substanziell
Wissen ist, kein selbstbewußtes Wissen. In demselben Momente al
wo sich das Urbewußtsein zur Ichheit erhob, gelangte es zur **Erken**
niß. Und siehe da: die Augen wurden ihm aufgethan, daß es
Ueberraschung seine Nacktheit erkannte. Daß aber das in Gott versunk
Bewußtsein sich zur Ichheit erhob, konnte ferner nicht geschehen, oh
daß es sich damit Gott gegenüber stellte, so daß implicite eine Wide
setzlichkeit darin lag, eine **Schuld**. Die **Unschuld** war damit ve
loren, und keine Schuld kann ohne Strafe bleiben. Schon in dem Ve
lust der Unschuld selbst liegt die Strafe.

Durch diese Urthat des ersten Menschen also, daß er aus dem V
ruhen in Gott heraustrat, sich zum Fürsichsein, zur Ichheit erhebe
— dadurch ist erst der Mensch zu dem Wesen geworden, als welch
wir ihn erfahrungsmäßig kennen. Aber in allen Menschen, die je g
lebt haben und in Zukunft noch leben werden, lebt dieser Urmensch fo
Und darum reicht auch jedes Menschenleben nach seiner Wurzel bis
den Anfang der Dinge, und fort und fort wiederholt sich, — we
gleich nur als ein schwaches Abbild — in jedem Menschen dieselbe U
that, dadurch, daß er sich als Ich setzt. Denn erst dadurch, daß ich mi
als ein Ich setze, entsteht auch diese Welt **für mich**, ohne mein Selb
bewußtsein wäre sie **für mich** gar nicht da. Insoweit hatte Fichte ga
recht. Obwohl nun der Act, wodurch ich mich als ein Ich setze, empiri
betrachtet in die Zeit fällt, so ist doch das Ich an und für sich sel
überzeitlich, wie überräumlich. Und so gewiß das Ich nur dadurch f
ist, daß es sich selbst setzt, sich einen absoluten Anfang gebend, währe
doch in der sinnlichen Welt, in der wir leben, alles bedingt und fol
lich kein absoluter Anfang möglich ist, so gewiß setzt die Ichheit ei

ntelligible That voraus, d. h. eine nicht der Sinnenwelt angehörende That, wodurch jedes Menschenleben bis in die Ewigkeit zurückreicht. Sprechen wir aber hier von einem absoluten Anfang, den das Ich sich selbst giebt, so gilt solche Absolutheit freilich nur gegenüber der Welt, denn ohne den Anfang, welchen Gott durch die Schöpfung setzte, könnte auch das Ich sich keinen Anfang geben, da es ja, wie früher gesagt, sich nur aus der Seele erhebt, die Seele selbst aber geschaffen ist. Auch ist der Anfang, den das Ich sich giebt, nur für es selbst absolut, insofern es aber in die Welt eintritt, muß es zunächst die Dinge nehmen, wie sie vorliegen. Es kann da nichts absolut Neues schaffen, sondern es kann nur schaffen, indem es die Dinge verändert.

So lehrt Schelling nach dem Vorgange Kant's, der zuerst diese Lehre von dem intelligiblen, die Sinnenwelt transscendirenden, Wesen der menschlichen Freiheit aufgestellt hat. Nur unter dieser Annahme werden wir sagen dürfen, daß jene Urthat des ersten Menschen, wodurch er aus dem Beruhen in Gott heraustrat, zugleich eine That der ganzen Menschheit war, woran alle Menschen, die jemals gelebt haben und in Zukunft leben werden, in gewissem Sinne mitbetheiligt waren. Und nur dies anerkannt, kann dann von einer Erbsünde gesprochen werden. Denn da wäre keine Sünde, wo nicht der eigene Wille der Menschen dabei gewesen wäre. Nähme man nichts weiter an, als daß die Folgen jener Urthat sich durch die Zeugung vererbt hätten, so läge darin für die Nachkommen nichts weiter als ein Uebel, und sogar ein ganz unverdientes Uebel. Man könnte dann wohl sagen: es läge in allen Menschen ein moralischer Krankheitsstoff, aber das wäre nicht ihre Schuld, sondern lediglich ein Unglück. Andererseits aber gehört zur Erbsünde auch die Vererbung, und das ist eben damit gesagt, daß wir nicht sowohl Menschen als vielmehr nur Menschenkinder sind, welche ohne jene Urthat des ersten Menschen, der implicite selbst die ganze Menschheit war, überhaupt gar nicht da sein würden. Erst beides vereinigt giebt den Begriff der Erbsünde.

---

4. Fortsetzung.

Wir müssen darauf gefaßt sein, daß die ganze vorstehende Deduction für viele unserer Leser zunächst als etwas ganz Undenkbares erscheinen wird. Denen aber geben wir vorweg zur Erwägung, wie schon der Umstand, daß es gerade der allgemein als ein eben so scharfsinniger wie ruhiger Denker geltende Kant gewesen, dessen ganze Philosophie ja

principaliter nur Kriticismus war, der gleichwohl zuerst den Gedanken eines überweltlichen Principes der menschlichen Freiheit ausgesprochen hat, den dann Schelling weiter ausgebildet, — daß also dieser Umstand wenigstens vermuthen läßt, es möchte in unserer Deduction doch eine Dosis von Wahrheit liegen, und nicht so leichthin darüber abzusprechen sein. Noch mehr aber sagen wir, daß wir jetzt auch gerade vor dem Knotenpunkt stehen, in welchem alle Räthsel des menschlichen Daseins zusammenlaufen. Dürfen wir überhaupt hoffen, in dieses Dunkel irgendwie einzudringen, so wird dies jedenfalls nur mit Hülfe ganz anderer Vorstellungen gelingen können, als die auf unseren sinnlichen Wahrnehmungen beruhen. Abermals lautet daher die Parole:

„Entfliehe dem Entstandenen!"

Denn wir müssen uns hier auf einen Standpunkt versetzen, von wo aus wir das räthselvolle menschliche Dasein allererst entstehen sehen. In dieser Welt aber, in welcher wir jetzt leben, konnte es nicht entstehen, sondern das ist ja eben das Räthsel, daß wir einerseits mit allen Fasern unseres Daseins an diese Welt gebunden sind, während andrerseits etwas in uns liegt, was schlechterdings über diese Welt hinausweist. Gerade wie Faust von den zwei Seelen spricht, die in seiner Brust wohnen:

„Die eine hält, in derber Liebeslust,
Sich an die Welt mit klammernden Organen,
Die andre hebt gewaltsam sich vom Dust
Zu den Gefilden hoher Ahnen."

Und wirklich sind es die Gefilde hoher Ahnen, um die es sich hier handelt, nämlich um alle das, was der zeitlichen Entwickelung der Menschheit vorausging.

Daß nun aber etwas Ueberweltliches in dem Menschen liegt, davon zeugt schon die einfache Thatsache, von welcher jeder eine innere Anschauung hat, daß das Ich, wie wir kurz zuvor bemerkten, sich im Nu in die weiteste Ferne und bis an den Anfang aller Dinge versetzen kann, wie wenn Zeit und Raum und die ganze Welt überhaupt nicht da wäre. Das sollte das Ich schön bleiben lassen, wäre es selbst blos ein Product dieser Welt. Woher kommt aber das Ich, und wie entsteht es? Schwer zu sagen, denn ist es entstanden, so hat es den Proceß seiner Entstehung hinter sich, es weiß nichts von diesem Proceß, der jenseits alles Bewußtseins liegt, denn erst durch das Ich ist Bewußtsein.

Wohl beobachten wir an dem Kinde, wie es allmählich zum Bewußtsein erwacht, aber was dabei wirklich zu unserer Wahrnehmung gelangt, sind doch nur die Aeußerungen des erwachenden Bewußtseins

Was wissen wir hingegen davon, was inzwischen in dem Kinde selbst vorgeht? Gerade nicht mehr wissen wir davon, als das Kind, nachdem es zum Bewußtsein gelangt, hinterher selbst davon weiß, d. h. nichts. Und wie nun, wenn das in der Zeit hervortretende Ich des Kindes, doch vielmehr aus dem Jenseits aller Zeit, aus der Ewigkeit, entsprungen wäre, so daß die Zeugung und weiterhin die äußere Entfaltung des Kindes, die doch allein sinnlich wahrnehmbar ist, nur zum Vehikel gedient hätte, wodurch das an und für sich überzeitliche Ich in die Zeitlichkeit eintrat? Wäre es anders, so dürfte es jedenfalls mit der Unsterblichkeit mißlich aussehen, denn was in der Zeit entsteht, wird auch in der Zeit vergehen. Es wäre nichts mit unserer Ewigkeit a parte post, läge nicht a parte ante schon etwas Ewiges in uns. So müssen wir unvermeidlich schließen.

Aehnlich nun wie dem Kinde von dem Vorgang, wodurch es sich zum Bewußtsein erhob, keine Erinnerung bleibt, so wird es sich noch vielmehr mit jener Urthat verhalten, wodurch der Urmensch aus dem Beruhen in Gott heraustrat und sich zur Selbstheit erhob. Dieser Vorgang fällt schlechthin jenseits alles menschlichen Bewußtseins, denn damit entstand erst das, was wir heute das menschliche Bewußtsein nennen, und was wir allein empirisch kennen. Und so liegt diese Urthat auch jenseits aller Geschichte, sie ist nicht blos vorgeschichtlich, sondern schlechthin übergeschichtlich zu nennen; weil vielmehr erst dadurch die ganze Menschengeschichte begründet wurde. Daß also überhaupt eine Menschengeschichte ist, ist lediglich eine Thatsache, nämlich eben die natürliche Folge jener Urthat. Es läßt sich aus reiner Vernunft kein Grund erdenken, um deswillen eine Menschengeschichte sein müßte, so wenig als eine Natur, die auch nur als eine Thatsache da ist, welche ohne die Schöpfung gar nicht da wäre.

Was wollte es dem allen gegenüber bedeuten, wenn man darin einen Mysticismus oder meinetwegen auch den crassesten Mysticismus zu finden erklärte, daß durch jene Urthat des Urmenschen erst die ganze empirische Menschheit entstanden und damit die ganze Weltgeschichte begründet sei? Mit diesem banalen Schlagwort wäre hier gar nichts gethan, denn das menschliche Dasein ist eben wirklich ein Mysterium, und was sich überhaupt über dieses Mysterium sagen läßt, das muß ja freilich dem gemeinen Verstande — der nur nach sinnlichen Vorstellungen urtheilt, womit doch niemals an das ursprüngliche Entstehen selbst heranzukommen ist — kurzweg als mystisch gelten. So dann insbesondere auch die ganze Unsterblichkeitsidee, da wir vom blos empirischen Standpunkte aus offenbar nicht anders urtheilen können, als daß mit

dem letzten Pulsschlag alles vorbei ist. Ohne Metaphysik wäre von Unsterblichkeit zu reden sinnlos. Klingt also unsere Darstellung mystisch, so ist dies jedenfalls nicht die Schuld der Philosophie, die vielmehr das Mysterium thatsächlich vorfindet, und so viel als möglich in dasselbe einzudringen sucht. Wäre es auch, daß dadurch doch nur einige Lichtstrahlen in dieses geheimnißvolle Dunkel hineinfielen, wodurch wir erst recht erkennen, wie dunkel es wirklich ist. Wohl noch viel dunkler, als wir vordem dachten.

Dieses Dunkel in lauteres Licht aufgelöst zu haben, beansprucht auch Schelling keineswegs. Vielmehr sagt er selbst, daß über diesen ganzen Vorgang ein Schleier gebreitet sei, gleich wie über dem göttlichen Bilde von Saïs. Ein Schleier, den Niemand lüften kann, noch zu lüften versuchen soll. Worauf es wirklich hier ankommt, ist darum lediglich: dies objectiv vorliegende Mysterium in inneren Zusammenhang mit dem Ganzen unseres Denkens zu bringen; zu zeigen: welche Stellung es darin einnimmt, und wie die Fäden unserer wirklichen Erkenntniß sich zuletzt darin verlaufen. Oder mit anderen Worten gesagt, die Aufgabe ist: das Mysterium als Mysterium denkbar zu machen, damit man nicht auf den Abweg gerathe, es wegen seiner Undenkbarkeit wegraisoniren zu wollen. Erreicht die positive Philosophie dies, so ist das gewiß schon ein Großes, zumal gegenüber einer Denkweise, die jetzt offenbar zur Herrschaft gelangt ist, und die wirklich auf nichts anderes hinausläuft, als alle Tiefen des menschlichen Lebens zu verdecken, und den Blick von allen Höhen abzulenken, damit am Ende nichts mehr übrig bliebe, was über die Capacität des Alltagsverstandes hinausginge und sich nicht mit Händen greifen ließe.

---

5. Das Schuldbewußtsein in der Menschheit.

Weiter aber wird man fragen: wenn wir doch selbst jene Urthat als jenseits aller Wahrnehmbarkeit fallend bezeichneten, was uns denn überhaupt dazu veranlaßte, eine solche Urthat anzunehmen? Denn daß sie eine unerläßliche Voraussetzung für das Christenthum ist, kann uns noch nicht dazu bestimmen. Philosophie ist nicht Dogmatik, und möglicherweise könnten ja die religiösen Vorstellungen auf bloßer Illusion beruhen, welche dann die Philosophie vielmehr zu zerstören hätte. Auch die positive Philosophie stützt sich nicht auf die Autorität der Religion, sondern die Religion selbst ist ihr nur ein zu durchforschender Gegenstand. Nun aber steht es so, daß allerdings thatsächliche Erscheinungen

liegen; und zwar sehr bedeutungsvolle Erscheinungen, die zwar nicht
mittelbar von jener Urthat zeugen, die aber unerklärbar blieben, ohne
die Annahme. Nämlich mit einem Worte gesagt: das in der ganzen
enschheit sich instinctiv aussprechende Schuldbewußtsein.

Die allgemeinste und unbestreitbarste Thatsache ist in dieser Hinsicht
in der ganzen Menschheit unverkennbar hervortretende Gefühl der
ham, womit alle das umhüllt wird, was sich auf die geschlecht-
hen Verhältnisse bezieht. Gerade als ob der Mensch sich überhaupt
er geschlechtlichen Eigenschaft schämte, wie ja auch die Geschlechts-
ile ausdrücklich die Scham heißen. Sonderbare Thatsache, da es
allein die Geschlechtsverhältnisse sind, wodurch die Menschheit sich
rhaupt forterhält, und worauf zuletzt auch alle menschliche Gemein-
ft beruht, da ohne Mann und Weib weder Staat noch Kirche wären,
rhaupt kein menschliches Leben. Diese allgemeine Erscheinung der ge-
chtlichen Schamhaftigkeit muß also wohl mit der Grundursache zu-
menhängen, wodurch der Mensch überhaupt so ist, wie wir ihn
irisch kennen. Und ganz dem entsprechend lesen wir in der Genesis,
die erste Folge jener Urthat und Urschuld, wegen derer der Mensch
dem Paradiese verstoßen wurde, oder die erste Folge davon, daß er
der verbotenen Frucht des Baumes der Erkenntniß genossen, — die
hamhaftigkeit war, indem Adam und Eva sich nackend sahen und
e Blöße zu verhüllen suchten.

Woher nun diese, uns als so selbstverständlich geltende und doch
wunderbare, Erscheinung der geschlechtlichen Schamhaftigkeit? Das
nannte Selbstverständliche ist ja allermeist das am wenigsten Ver-
dene und vielmehr der Erklärung Bedürftigste. Noch wunderbarer
ei, daß selbst alle Diejenigen, die über so etwas, wie den Sündenfall,
gst hinaus sind, und schon an keinen Gott noch an irgend etwas
ersinnliches mehr glauben, sondern sich ausdrücklich zu dem reinen
aturalismus bekennen, — daß selbst solche, sage ich, an der ge-
lechtlichen Schamhaftigkeit nicht zu rütteln wagen, sondern darin etwas
thwendiges sehen. Wie stimmt das aber zu dem Naturalismus?
nn ist der Mensch wirklich ein bloßes Naturwesen, so ist doch gerade
Zeugung die allerhöchste Manifestation des Naturlebens, und bestände
nbar kein Grund, die geschlechtlichen Verhältnisse, woran sich die
ugung anknüpft, mit Scham zu umhüllen. Treibt uns gleich wohl
unvertilgbares Gefühl dazu, so muß ja wohl in den geschlechtlichen
rhältnissen etwas liegen, was eigentlich nicht sein sollte; und zwar
ß dieses Nicht-sein-sollende auf unserer eigenen Schuld beruhen, sonst
re kein rechter Grund zur Scham. So werden wir schließen müssen.

Was mag aber hier das Etwas sein, was eigentlich nicht sein sollte, und das uns verschämt macht? Nichts anderes, als daß uns eben in den Geschlechtsverhältnissen am augenfälligsten entgegentritt, wie sehr wir in die Gewalt der Naturtriebe gerathen sind; daß wir *gefallene* Wesen sind und gewissermaßen eine capitis deminutio erlitten haben. Denn der Urmensch war aus dem Schöpfungsproceß als der Herr über die Natur hervorgegangen, das physische Princip war in ihm in den Dienst des metaphysischen gegeben, durch die Urthat und Urschuld aber hat sich dies Verhältniß dergestalt umgekehrt, daß uns der Leib mit seinen Bedürfnissen und Lüsten zum Tyrannen geworden ist, so daß unser Leben zum größten Theil darin aufgeht, diesen Tyrannen zu begütigen oder resp. zu bekämpfen.

Nachdem der Mensch einmal so geworden, wie er jetzt ist, in diese Welt gesetzt, so ist es ja freilich für diese Welt die natürliche und nothwendige Ordnung, daß die Geschlechter sich verbinden. Denn erst Mann und Weib bilden nun zusammen den ganzen Menschen, und erhalten durch ihre Verbindung das Menschengeschlecht. Indem sie sich aber zur Begründung einer neuen Familie verbinden, pflanzen sie damit auch die Urschuld fort, und so liegt darin zugleich etwas, was eigentlich nicht sein sollte. Und auch davon spricht sich in der ganzen Menschheit ein instinctives Gefühl aus durch die *religiösen* Gebräuche bei der *Eheschließung*, die wir von Alters her bei allen Völkern finden. Die religiöse Weihe sollte gewissermaßen die göttliche Genehmigung bewirken und mit Opfern sollte die neue Schuld gesühnt werden, welche durch die Eheschließung contrahirt wurde. Wäre hingegen *diese* Welt die eigentlich sein *sollende*, so könnte in der Eheschließung nichts liegen, was eigentlich *nicht* sein sollte, sondern erst einer göttlichen Genehmigung und Weihe bedürfte, um zulässig zu werden. Es bliebe dann nur noch die bürgerliche Ordnung zu berücksichtigen, die Civilehe wäre die allein wahre Form.

Woher ferner — fahre ich fort — die nicht minder uralte und so allgemeine Erscheinung, daß der Erhaltung der *reinen Jungfräulichkeit* eine besondere Heiligkeit zugeschrieben wird, während es doch die natürliche Bestimmung der Jungfrau ist, Gattin und Mutter zu werden? Woher überhaupt der *Cölibat*, welcher gegen die menschliche Natur ist? Wie konnte man nur je darauf kommen, in dem Zurückdrängen der natürlichen Ordnung etwas Gott Wohlgefälliges zu erblicken? Daß solche Anschauung nicht etwa erst mit dem Christenthum aufkam, — man denke nur an die vestalischen Jungfrauen! — ist eben so bekannt, wie daß auch außerhalb der christlichen Welt der

Cölibat und das Klosterwesen bis diesen Tag eine große Rolle spielt. Welcher Anfang und welche Verirrungen sich daran anschließen, bleibt für uns außer Frage, es handelt sich hier lediglich um die Thatsache eines in der Menschheit sich instinctiv regenden Gedankens, dem das Christenthum nur einen prägnanteren Ausdruck gab, nämlich, daß gerade die Ueberwindung der natürlichen Ordnung den Menschen empfänglicher für das Göttliche mache. Und gewiß, wer die Sache unbefangen betrachtet, wird zugestehen: daß nichts so sehr an diese Welt fesselt und in ihr Treiben hineinzieht, als der geschlechtliche Umgang. „Wer freit," sagt der Apostel 1. Cor. 7, 33, „der sorget was der Welt angehört." Ueberhaupt sind es „die Kinder dieser Welt, welche freien und sich freien lassen" Luc. 20, 34. Wenn es aber daselbst weiter lautet: „daß sie im Himmel weder freien werden, noch sich freien lassen", — was ist damit gesagt, als daß das Ewige und Göttliche, was in dem menschlichen Wesen liegt, über den geschlechtlichen Gegensatz hinaus ist, so daß folglich dieser geschlechtliche Gegensatz auch erst durch den Eintritt des Menschen in diese Welt entstanden sein wird und der Mensch damit seiner ewigen Bestimmung entfremdet wurde? Angesichts seiner ewigen Bestimmung also, muß der Mensch dann allerdings eine Schuld darin erkennen, daß er sich gleichwohl den geschlechtlichen Trieben hingiebt, und es ist eben das unbewußte Gefühl solcher Schuld, welches aus den hier in Rede stehenden Erscheinungen hervorblickt.

Endlich — woher nur überhaupt die Opfer, die wir von Anfang der Geschichte an bei allen Völkern finden, und überall als etwas Selbstverständliches, was gar nicht anderes sein kann? Die Genesis erzählt, wie schon Kain opferte, und das Opfern ihm etwas so Wichtiges war, daß es Veranlassung zum Brudermord wurde. Nun sind zwar die Opfer nicht blos Sühnopfer sondern auch Dankopfer, aber selbst im Dankopfer liegt ja das Anerkenntniß einer Schuld, d. h. der Dankesschuld, und der Ursprung alles Opferdienstes kann nur im Schuldbewußtsein gefunden werden. Das ist die letzte Quelle aller Religion, wie ihr letztes Ziel die Versöhnung ist.

Ohne diese Erkenntniß ist nicht in die Geheimnisse der Religion einzudringen, und eben weil diese Erkenntniß der modernen Bildung je mehr und mehr abhanden gekommen, weiß man am Ende nicht mehr, was überhaupt Religion bedeutet. Daher die seichten und geradezu sinnlosen Erklärungen des alten Götterdienstes, die wir in einem früheren Abschnitte besprachen. Leider fehlte auch insbesondere den Heroen unserer classischen Literatur das rechte Verständniß dafür. Bei Goethe sogar noch mehr als bei Schiller, der in seiner „Jungfrau von Orleans"

doch einen tiefen Blick in das Schuldbewußtsein gethan. Denn gewiß, die Schuld der Jungfrau ist da eine viel andere, als die Gretchens im Faust. Auch haben wir schon seines Ortes bemerkt, wie leicht es doch Goethe mit der Erlösung des Faust nimmt. Er war einmal ein Weltkind, und nach seiner zum Pantheismus neigenden Denkweise, für welche es überhaupt kein Böses im vollen Sinne des Wortes giebt, mußte ihm freilich die wahre Bedeutung des Schuldbewußtseins verschlossen bleiben, und damit auch die Mysterien der Religion. Haben wir uns in unseren bisherigen Erörterungen so oft und gern auf ihn berufen, — in der eigentlichen Religionsphilosophie, der wir uns jetzt nähern, wird das nicht mehr geschehen können, denn dafür ist von Goethe wenig zu lernen.

Keine Frage, der Opferdienst ist eine so ursprüngliche und so allgemeine Erscheinung, daß er auch auf eine allgemeine und von Anfang an in der Menschheit wirkende Ursache hindeutet. Ist er dann erst durch das Christenthum überwunden, so muß um deswillen auch wohl das Christenthum eine allgemeine Bedeutung haben, und mit der Ursache des Opferdienstes selbst zusammenhängen, indem eben durch den Welterlöser dieser Opferdienst, gegen welchen die alte Philosophie nichts vermocht hatte, seinen früheren Boden verlor. Man denke nur an den philosophisch gebildeten Kaiser Julian, der vielmehr dem Opferdienst einen neuen Aufschwung geben wollte, wie man bei Gibbon lesen mag. Hekatomben im buchstäblichen Sinne machte er zur Tagesordnung, und so begeistert war er für diesen Cultus, oder richtiger: so besessen von diesem Wahnglauben, daß er dabei persönlich ministrirte, und sogar selbst die Opferthiere schlachtete und ausweidete. Es war also gewiß keine kleine Sache, daß im Christenthum, welches dieser Apostat verwarf, zugleich die Erlösung vom Opferdienst lag. Doch davon ist an dieser Stelle noch nicht weiter zu reden. Genug, hatte der Opferdienst eine allgemeine Ursache, so kann es keine andere gewesen sein, als das allgemeine Schuldbewußtsein. Der Mensch fühlte sich schuldig, nicht blos wegen dieser oder jener Handlung, sondern seiner Existenz nach. Es regte sich eine dunkle Ahnung in ihm, daß schon in seiner Existenz etwas Nicht-sein-sollendes liege, eine mit ihm geborene Schuld, wodurch er eben in diese Welt trat. Ganz wie Calderon sagt: „die größte Schuld des Menschen ist geboren zu sein."

Wer diese Urschuld begreift, der wird dann auch das radicale Böse in dem menschlichen Wesen anerkennen, welches selbst Kant — so sehr dies seiner sonstigen rationalistischen Denkweise, wie noch mehr der Denkweise seines Zeitalters widersprechen mochte — anzunehmen sich gedrungen fühlte. Seine scharfe Beobachtung des menschlichen Lebens

itte ihn darauf geführt, und seine Aufrichtigkeit hieß ihn davon reden. Woher aber das radicale Böse? Von Gott kann es nicht kommen, und wenn doch die böse radix in dem Menschen liegt, so kann sie nur durch den Menschen selbst entstanden sein. Durch jene Urthat nämlich, wodurch der Mensch erst zu dem Wesen wurde, als welches wir ihn empirisch kennen. Auch sagt nicht blos die Schrift: „das Dichten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf", Gen. 8, 21, sondern dasselbe bestätigt der alte Satz: „nitimur in vetitum." Was bedeutet dem gegenüber das seichte Gerede eines Rousseau und sogenannter Philanthropen von dem ursprünglichen Gutsein des menschlichen Wesens, welches erst durch die Gesellschaft verdorben würde! Ei, wodurch könnte wohl die Gesellschaft selbst so verdorben sein, wenn die Menschen wirklich von vornherein gut wären? Und wie hat doch die böse radix an Rousseau selbst ihre Macht erwiesen — dieser zärtliche Vater, der seine Kinder in's Findelhaus trug! Nein, darin besteht die wahre Menschenliebe nicht, das menschliche Wesen von vornherein für gut zu erklären, noch weniger die wahre Philosophie, welche nicht die in dem menschlichen Wesen liegenden Abgründe zu verdecken, sondern aufzudecken bestrebt sein soll.

---

6. Die außergöttliche Welt.

Auch die ganze Natur ist erst durch die Urthat und Urschuld des Menschen so geworden, wie sie jetzt ist. Denn wie der Mensch die Herrschaft über die ganze Natur besaß, so war das menschliche Bewußtsein zugleich das Band zwischen Gott und der Natur, und dieses Band zerriß, da der Mensch sich Gott versagte, indem sich in seiner Seele die Ichheit erhob.

Wie sich nun aber der Mensch Gott versagte, so versagte sich die Natur dem Menschen, der ja nur ihrer Herr war, insofern er selbst in Gott war. Ein Schlag — und sie zeigte ihm ein ganz anderes Antlitz. Sie war gewissermaßen gezwungen, auch so ein Wesen für sich zu sein, wie es der Mensch sein wollte. Sie trat damit dem Menschen gegenüber als eine ihm feindliche Macht, wie der Dichter sagt:

„Denn die Elemente hassen
Das Gebild der Menschenhand."

Darum muß der Mensch sich fortwährend gegen diesen Feind vertheidigen, nur mittelbar vermag er im allmählichen Fortschritt die Elemente zu bewältigen. Und *nur im Schweiße seines* Angesichts kann er der Natur

seine Existenz abgewinnen, um doch am Ende seines Ringens selbst nur wieder zu dem Staub zu werden, woraus er genommen. Denn er soll dadurch zur Erkenntniß gelangen, daß dieser Staub nur um deswillen zum Bewußtsein verklärt war, damit dieses Bewußtsein sich in Gott finde, der am Ende der Tage wohl auch diesen Staub von Neuem zu verklären vermag.

Doch nicht blos, daß die Natur in ein anderes Verhältniß zu dem Menschen trat, sondern sie wurde in sich selbst alterirt. Bewegte sie sich in dem Schöpfungsproceß zum Menschen hin, als welcher sie mit Gott verbinden sollte, so gerieth sie nach Zerreißung dieses Bandes gewissermaßen in eine rückläufige Bewegung. Allein gerade wie im Menschen die ursprüngliche Ebenbildlichkeit mit Gott nicht überhaupt verschwand, sondern potenziell fortlebte, so daß sie auch der Wiederherstellung fähig blieb, so lebt auch in der gefallenen Welt noch die gottgeschaffene Welt fort, nur ist damit ganz unvermeidlich ein innerer Zwiespalt gesetzt. Ein Zug der Schwermuth geht daher durch die Natur, der sich so unverkennbar in dem Antlitz der Thiere zeigt. Blicken wir sie nur ernst prüfend an, so ist es wie eine geheime Trauer, die sich in ihren Augen ausspricht.

Es ist wahr, die Thiere weinen nicht, denn Gott gab ihnen nicht zu sagen, was sie leiden, wie hingegen dem Menschen, der es selbst ohne Worte durch die Thränen bekundet, in welchen die Seele ihren Schmerz ergießt. Aber gehört das nicht selbst zu den Leiden der Thiere, daß sie ihren inneren Schmerz nicht in Thränen ergießen können? So lachen sie auch nicht, und daß es nur der Mensch ist, welcher weint und lacht, — diese so alltägliche und doch so wenig verstandene Erscheinung — dürfte selbst wohl ein Licht auf das Mysterium des menschlichen Daseins werfen, wenn wir uns nur bemühen wollen, die Ursache davon zu erforschen, und so zu sagen dahinter zu kommen, d. h. zu sehen, was eigentlich hinter dem Weinen und Lachen verborgen liegt. Wie wenig hilft es aber dazu, daß die Physiologie die Thränendrüsen und die Lachmuskeln untersucht, denn nicht darum weinen oder lachen wir, weil wir Organe besitzen, die das ermöglichen, sondern wir besitzen die Organe dazu, weil unsere Seele sich zwischen diesem Gegensatz von Weinen und Lachen bewegt. Die Ursache ist eine metaphysische, und liegt im letzten Grunde darin, daß unser ganzes Wesen aus Sein und Nichtsein gemischt ist. So weinen wir — die Sache ganz allgemein betrachtet — wenn, was uns als seiend gegolten, sich hinterher als nichtseiend erweist, wir lachen hingegen, wenn wir uns selbst des Seiens gewiß fühlen, und uns dann ein Nichtseiendes (ein innerlich Nichtiges) entgegentritt,

was sich als ein Seiendes geberdet. Es ist also wieder nur die durch die ganze Welt hindurchgehende Ambiguität, von der wir schon wiederholt gesprochen, und die sich hier in einer neuen Gestalt zeigt. War nun diese Ambiguität am Ende der Schöpfung überwunden, so ist sie dann eben durch die Urthat und Urschuld des Menschen wieder hervorgebrochen, und manifestirt sich in allem Daseienden.

An allem Daseienden haftet darum der Schmerz. Selbst die sogenannte leblose Natur verräth ihn, und wer sich sinnend in ihren Anblick versenkt, dem theilt er sich sympathisch mit. Welch ein tiefes Gefühl davon muß wohl ein Beethoven besessen haben! Der Dichter Lenau zeigt sich desgleichen davon ergriffen. Aber wenn auch diese über die Natur ergossene stille Trauer nur Wenigen zum Bewußtsein kommt, so ist sie doch selbst mit der geheime Grund, warum uns die Natur als ein uns so verwandtes Wesen erscheint, das nicht blos unsere Freude theilt, sondern auch unsere Trauer. Denn der Grundton des menschlichen Gemüthes ist gewiß mehr Trauer als Freude. Davon zeugen insbesondere die Volkslieder, von denen man doch erwarten darf, daß sich darin die unmittelbare Natur- und Lebensanschauung der Völker abspiegelt, die Melodien der Volkslieder aber haben überwiegend einen Zug in's Schwermüthige. Spricht sich nun in der Musik die Seele aus, so kann die Musik uns auch wohl einen Vergleich darbieten, wonach wir uns die innere Alteration vorstellen mögen, welche die Natur erlitten hat. Nämlich ähnlich, wie wenn der Duraccord in den Mollaccord übergeht. Es gehört ja ein Geringes dazu, daß die große Terze zur kleinen herabsinkt, und der Accord bleibt dabei nach seinen Grundlagen noch immer erhalten, nur daß er jetzt einen ganz anderen Eindruck macht.

Auch das Christenthum lehrt, daß die Natur nicht in ihrer Integrität ist. Was hieße es sonst, wenn der Apostel (Röm. 8, 19—22) von der Angst und Sehnsucht aller Creatur spricht, welche mit uns der Offenbarung harrt, wodurch sie frei werden soll von der Eitelkeit und dem Dienst des vergänglichen Wesens, dem sie ohne ihren Willen unterworfen ist? Nun, wer unterwarf sie denn? Durch die Schuld des Menschen ist die Creatur in diesen Zustand gerathen, da ihr der Mensch zum Mittler mit Gott dienen sollte. Und so ist der Mensch auch der Creatur verschuldet, er soll ihr zu Hülfe kommen und sie mit Sanftmuth behandeln. Das folgt aus den Lehren der Offenbarung, wir brauchen dazu nicht erst bei den Buddhisten in die Schule zu gehen, wohin uns Schopenhauer schicken möchte, damit wir erst das rechte Verhalten gegen die Thiere lernten.

Erwägen wir jetzt alle das in den vorstehenden Erörterungen Angeführte, so werden wir nun mit um so größerer Bestimmtheit aussprechen und wiederholen dürfen: daß erst durch die Urthat des Menschen die Welt so wurde, wie sie heute ist. Denn wie die Welt heute ist, ist sie nicht mehr die Welt, wie sie Gott in dem Gesichte oder in der Idee ersah, als er den Entschluß zur Schöpfung faßte, wie wir seines Ortes gesagt. Jener Idee entspricht die Welt nicht mehr, denn danach sollte sie selbst das vergegenständlichte Abbild der göttlichen Herrlichkeit sein, und demnach zwar ein eigenes Sein haben, aber ein mit Gott verbundenes Sein, ein Sein praeter Deum, nicht extra Deum. Jetzt ist sie im eigentlichen Sinne zur außergöttlichen Welt geworden, als die aus ihrer Idee gesetzte Welt, wie Schelling sich ausdrückt. So ist sie die Gott entfremdete Welt, die nicht mehr in unmittelbarer Verbindung mit Gott steht, sondern eines Mittlers bedarf, der den Zwiespalt wieder aufhebt. Wäre es anders, so bedürfte die Welt auch keines Mittlers, das Christenthum wäre dann sinnlos.

---

7. Das Reich der Geschichte.

Aber diese Urthat, wodurch die Welt zur außergöttlichen wurde, und die insofern nur eine negative Wirkung gehabt zu haben scheint, bietet auch noch eine ganz andere positive Seite dar. Denn eben dadurch begründete der Mensch sich selbst eine neue eigene Welt in dem Reiche der Geschichte, welches sich damit über dem Reiche der Natur erhob. Und nicht mit Unrecht heißt die Menschengeschichte schlechtweg die Weltgeschichte, weil wirklich die ganze Welt in die Katastrophe hineingezogen wurde, welche die Voraussetzung der Menschengeschichte war. Ohne jene Urthat gäbe es keine Menschengeschichte, sondern nur Naturgeschichte, die von den Ereignissen erzählt, welche die Natur betrafen, nicht aber von Thaten, und das ist es erst, was die Menschengeschichte zu einem besonderen Reiche macht, daß das Material, woraus sich dieses Reich auferbaut, Thaten sind. Thaten entspringen aus dem Selbstbewußtsein, in der Natur giebt es keine Thaten, weil sie kein Selbstbewußtsein hat. So ist auch die That an und für sich etwas rein Geistiges, obwohl sie materielle Veränderungen hervorruft; sie ist das frei über der Materie Schwebende, während hingegen Naturereignisse an die Materie selbst gebunden sind.

Unterscheiden nun die Theologen nur zwischen dem Reiche der Natur und dem Reiche der Gnade, so ist es hingegen für die positive

Philosophie grundwesentlich, daß zwischen diesen beiden Reichen noch das Mittelreich der Geschichte besteht, welches weder ein Product des Naturprocesses ist, noch andererseits von Gott herrührt. Sondern von dem Menschen stammt es, und bildet selbst das eigenste Reich des Menschen, dessen Freiheit sich darin ergeht und ihre Kräfte versucht. Und darum eben bildet es das Reich der menschlichen Freiheit, weil der Mensch selbst es geschaffen und fortwährend schafft. Die Erde mit ihren Gebirgen, Strömen und Meeren, muß er nehmen, wie er sie vorfindet, er kann daran nichts Wesentliches verändern, noch weniger an dem Wechsel der Jahreszeiten; er muß sich den Naturgesetzen accomodiren und kann keine neuen Naturgebilde hervorrufen. In der Geschichte hingegen tritt der Mensch selbst gesetzgebend auf und producirt immer neue Gebilde.

Ist aber das geschichtliche Reich ein Mittelreich, so folgt daraus von selbst, daß es nicht für sich allein besteht, sondern nur in Verbindung mit den beiden anderen Reichen. Gerade wie der Mensch mit den Füßen auf der Erde steht, indessen Arme und Hände, als die Werkzeuge seines Schaffens, frei in der Luft schweben und die Sinne in die Weite schweifen, das Haupt aber nach oben gerichtet ist, so gehört der Mensch drei Reichen an, mit welchen sein Leben unaufhörlich verbunden ist: dem Reiche der Natur, dem Reiche der Geschichte, und dem Reiche der Gnade, oder dem Reiche Gottes, als einer jenseitigen übersinnlichen oder intelligiblen Welt. Denn alle diese Ausdrücke gehen auf dasselbe, nur unter verschiedenen Gesichtspunkten gedacht. Und das macht erst den Menschen zum Menschen, daß sein Wesen diese drei Seiten hat. Fügen wir zugleich hinzu, daß auch die christliche Idee des Mittlers ihre volle Bedeutung erst durch das geschichtliche Mittelreich empfängt. Denn wie es das specifisch menschliche Reich ist, ist es auch das specifische Reich Christi, worin er (wie die Philosophie der Mythologie und der Offenbarung zu zeigen hat) von Anfang an gewaltet. Er herrscht darin als unsichtbarer König bis an das Ende der Tage. Dann aber wird er (1. Cor. 15, 24 - 28) „das Reich Gott und dem Vater überantworten, wenn er aufheben wird alle Herrschaft und alle Obrigkeit und Gewalt, auf daß Gott sei Alles in Allem". Was heißt das anders, als daß das Reich der Geschichte damit aufhören wird? Es ist da ganz bestimmt gesagt.

Gleichwohl hat man dies alles bisher nur wenig verstanden, und zwar infolge dessen, daß man einen principiellen Unterschied nur zwischen dem sinnlichen oder physischen und dem übersinnlichen oder metaphysischen Wesen des Menschen machte, während doch alles Geschichtliche unver-

kennbar ein Mittleres bildet, was weder physisch noch metaphysisch genannt werden kann. Und darum eben ist das Geschichtliche das specifisch Menschliche, nach dem der Mensch einmal so geworden, wie er empirisch erscheint. Denn was ist augenfälliger, als daß der empirische Mensch sich im Strom der Geschichte befindet, und in all seinem Fühlen, Denken und Wollen auf dem Boden der jedesmaligen geschichtlichen Voraussetzungen steht? Der heutige Mensch hat erheblich andere Empfindungen und Vorstellungen, andere Bedürfnisse und Bestrebungen, als der Mensch vor hundert Jahren. Das menschliche Wesen ist ein sich stetig entwickelndes Wesen, und nur darum ist Geschichte, damit offenbar werde, was alles in dem Wesen des Menschen liegt. Das Wesen der bloßen Naturgeschöpfe ist ein für allemal offenbar, es ist an einen festen Typus gebunden. Die Natur hat im eigentlichen Sinne des Wortes keine Geschichte, oder wenn man doch von einer Geschichte der Natur spricht, so war dieselbe zur Vergangenheit geworden, als der Mensch auftrat, und liegt nur noch in Versteinerungen vor.

Wie nun aber das Reich der Geschichte ein höheres Reich über dem Reiche der Natur bildet, so kann man sagen, daß jene für die Natur zur Vergangenheit gewordene Geschichte in der Menschengeschichte sich in gewissem Sinne wiederholt. Denn der Untergang der Völker und Staatenbildungen, über deren Trümmern sich dann andere Völker und Staatenbildungen erhoben, ja die Ueberlagerung ganzer Civilisationen wie die des classischen Alterthums durch eine neue Civilisation, hat eine unverkennbare Analogie mit der Ueberlagerung der Erdschichten und dem Untergang früher existirender Pflanzen- und Thierwelten. Woher aber diese großen Katastrophen in der Menschengeschichte? Aus dem Wesen des Menschen selbst entsprangen sie, so gewiß als es der Mensch ist, welcher Revolutionen macht und Kriege führt, welcher Städte gründet und Städte zerstört, wie er andererseits alle die Wissenschaften und Künste erfindet, mit Hülfe deren er seine Unternehmungen ausführt, und wodurch die jedesmalige Civilisation bedingt ist. Alle dies ist nicht Gottes Werk, sondern Menschenwerk, und danach ist es auch.

Allein der Mensch ist kein blos geschichtliches Wesen, er gehört zugleich dem dritten Reiche der übersinnlichen Welt an, mit welchem er ununterbrochen verbunden bleibt. Und so muß freilich in den geschichtlichen Ereignissen auch etwas Ewiges sich auswirken. Sonst wäre die Geschichte nur wie ein Schauspiel, welches man auf den Brettern aufführt, und wenn der Vorhang fällt, so ist es wie nicht gewesen. Und nicht nur das, sondern wir werden auch eine göttliche Einwirkung auf die Geschichte annehmen müssen. Ist sie doch von vornherein schon

gegeben, daß der Mensch von Gott herkam, und in seinem
bewußtsein einen sittlichen Fond hatte, mit welchem er dann in
aufbahn eintrat. Mit einem sittlichen Nichts, mit reiner Willkür
enschen oder mit thierischem Stumpfsinn, hat die Geschichte nicht
en, wie wir schon in einem früheren Abschnitte erklärten.
Weiter haben wir desgleichen schon erkannt, wie der Mensch nicht
s ein Kind dieser Welt anzusehen ist, sondern als seinem Ursprung
eser Welt vorausgehend, mit der Wurzel seines Daseins bis in
igkeit reichend. Und so ist nun das in dem Menschen liegende
auch die Norm für seinen zeitlichen Willen, und damit für die
iche Gemeinschaft der feste Zusammenhalt gegeben. Ein Recht, welches
ar in der Gemeinschaft entwickelt, aber nicht erst aus der Gemein-
ntspringt, sondern vor und über derselben ist:

„Das nicht von heut' noch gestern, sondern allezeit
Da ist und lebt, und Niemand weiß, von wann es kommt,"

r in der Antigone des Sophokles hören. Denn immer zwar
die Menschen, welche in der Zeitlichkeit die Staaten gründen,
mit die Gewalten einsetzen, welche das Recht handhaben, aber
mit der ewigen Wurzel des Menschen gegebene Recht wirkt dabei
nd, indem es sich in dem Gewissen der Menschen wie eine
e aus der Ewigkeit ankündigt. Das Gewissen ist in der Zeit
er Zeit, darum, von allen zeitlichen Bedingungen unabhängig,
es mit solcher Entschiedenheit, daß seine Stimme durch nichts zu
n ist. Im Gegentheil, sie selbst bringt alle zeitlichen Rücksichten
chweigen, sie zwingt den Verbrecher sich selbst dem Schwerte der
igkeit zu überliefern. Diese Thatsache soll man erst erklären,
nan die Menschen zu blos zeitlichen Wesen machen will! Und
so die Menschen diesen inneren Richter in sich haben, so geschieht
selbst in dem schlechtesten Staate nie das Bewußtsein ganz er-
kann, daß er das Recht handhaben soll. Ein solches Bewußtsein
jeder menschlichen Gemeinschaft, welcher Art und welches Namens
möchte.
azu haben wir auch schon früher erklärt, daß überhaupt das
iche Bewußtsein gar nicht sein kann, ohne daß irgendwie Gott in
ire. Das aber anerkannt, müssen wir auch weiter annehmen, daß
Thun und Treiben der Menschen eine höhere Fügung zur Seite
unerforschlich uns dabei das Wie solcher göttlichen Einwirkung
möchte. Beruht nun eben darauf das, was wir die göttliche
hung nennen, so ist freilich selbstverständlich, daß uns die gött-
rsehung nie zur Erkenntnißquelle werden kann, wonach sich

sagen ließe: dieses oder jenes habe Gott so gefügt, und sei es um [illegible]
willen heilig zu halten. Sondern umgekehrt, wir werden zuerst [illegible]
Sache an und für sich selbst zu untersuchen haben, und nur von [illegible]
was wir nach unserem besten Wissen für gut erkannt, werden wir [illegible]
nehmen dürfen, daß es auch das Gott Gefällige sei, oder Gottes Füg[illegible]
sich darin manifestire. Auch wird dann solche göttliche Einwirkung [illegible]
Fügung nicht blos die sittliche Entwickelung der Menschheit betre[illegible]
sondern nicht minder die intellectuelle Entwickelung. Man hat [illegible]
schon von Alters her geglaubt, wie die Mythen und Sagen der [illegible]
bezeugen, wonach nicht blos die Begründung ihrer sittlichen Leb[illegible]
ordnung, sondern auch die Einführung der Künste und Wissensch[illegible]
— zumal auch des Ackerbaues und der Bearbeitung der Metalle [illegible]
auf göttlicher Hülfe beruhte. Die ganze menschliche Entwickelung [illegible]
zieht sich nie und nirgends sine numine. Dies leugnen, hieße [illegible]
leugnen.

Dennoch aber verändert alle dies nicht den Grundcharakter der [illegible]
schichte, wonach sie das von dem Menschen selbst gegründete Reich [illegible]
Die causa efficiens bleibt darin durchaus der menschliche [illegible]
während die Einwirkung Gottes nur als ein Durchwirken ge[illegible]
werden kann, nicht als ein Bewirken. Wie stände es sonst um [illegible]
menschliche Freiheit und Verantwortlichkeit? Die Geschichte ist nicht [illegible]
Reich Gottes auf Erden, sondern darin zeigt sich eben die dem Mensch[illegible]
verliehene Hoheit, daß er selbst sich dieses Reich gründen konnte, wel[illegible]
wie eine zweite Schöpfung dasteht. Daran hängt alle Herrlichkeit [illegible]
Geschichte, wie andererseits nicht minder der Fluch, der auf ihr r[illegible]
und die in ihr fortwuchernde Sünde, weil schon die Gründung die[illegible]
Reiches selbst nur durch ein Sichlosreißen des Bewußtseins von [illegible]
geschehen konnte. Gerade wie es zugleich das Geheimniß jedes mens[illegible]
lichen Daseins ist, daß der Mensch die Schuld bezahlen muß, die [illegible]
vornherein schon darin liegt, daß er als ein für sich seiendes Ich auftr[illegible]

Eine Ahnung dieses Geheimnisses findet Schelling in dem Pr[illegible]
metheusmythus ausgesprochen. Hören wir, wie er darüber urthe[illegible]

„Prometheus ist kein Gedanke, den ein Mensch erfunden, er ist einer [illegible]
Urgedanken, die sich selbst in's Dasein drängen und folgerecht entwickeln, wenn [illegible]
— wie bei Aeschylus — in einem tiefsinnigen Geiste die Stätte dazu finden. Pr[illegible]
metheus ist der Gedanke, in welchem das Menschengeschlecht, nachdem es die ga[illegible]
Götterwelt aus seinem Inneren hervorgebracht, zu sich selbst zurückkehrend, sich sei[illegible]
selbst und des eigenen Schicksals bewußt wurde. Prometheus ist jenes Prin[illegible]
der Menschheit, das wir den Geist genannt haben, denn — wie wir bei Aesch[illegible]
lesen — den zuvor Geistesschwachen gab er Verstand und Bewußtsein in die Se[illegible]
„Sie sahen zwar vordem, allein sie sahen umsonst“, d. h. sie wuß[illegible]

, daß sie sahen, „sie hörten, aber sie vernahmen nicht". Er büßt [illegible] ganze Menschheit, und ist in seinem Leiden nur das erhabene Vorbild des [illegible]schen-Ichs, das, aus der stillen Gemeinschaft mit Gott sich setzend, das Schicksal erduldet, mit Klammern eiserner Nothwendigkeit an den starren [illegible] einer zufälligen aber unentfliehbaren Wirklichkeit angeschmiedet, und hoffnungs[illegible] unheilbaren, unmittelbar wenigstens nicht aufzuhebenden Riß betrachtet, [illegible] durch die dem gegenwärtigen Dasein vorausgegangene, darum nimmer [illegible]nehmende unwiderrufliche That entstanden ist. Auch im Prometheus des [illegible] ist dieses Unwiederbringliche ausgedrückt. Er selbst verwirft jeden Ge[illegible] an Umkehr, und will die jahrtausende lange Zeit durchkämpfen. Die Zeit, [illegible]nicht anders als mit dem Ende des gegenwärtigen Weltalters aufhören wird, [illegible] auch die von den Urzeiten verstoßenen Titanen wieder aus dem Tartarus [illegible] sein werden, und ein neues Geschlecht Gott und Mensch vermittelnder, weil [illegible] Zeus mit sterblichen Müttern erzeugter, Göttersöhne entstanden sein wird, [illegible] größter, Herakles, erst auch dem Prometheus zum Befreier bestimmt ist."

Fügen wir dabei noch hinzu, wie auch die Befreiung durch Herakles [illegible] viel tieferen Sinn hat, als man meinen möchte. Denn in dem [illegible]thus von Herakles — der auf Erden in Knechtsgestalt erschien, sich die Göttlichkeit verdienen mußte und erst im Tode verherrlicht [illegible], — liegt nach Schelling wieder eine Vorandeutung des Erlösers, [illegible] in der Philosophie der Mythologie des näheren zu zeigen sein wird. Ueberhaupt wird Jeder, der sich in die schellingsche Weltansicht [illegible]gefunden, sich wie überrascht davon fühlen, welch ein ganz neues [illegible] sich dadurch über die Mythologie wie über die Offenbarung ver[illegible]. Es fällt einem dann wie Schuppen von den Augen, so daß [illegible] die Dinge ganz anders sieht, als man sie vorbem sah, und vieles [illegible] was man überhaupt nicht sah. Vor allem in der Bibel, wo in[illegible]dessen so viele Stellen verständlich werden, woraus man sonst gar [illegible] zu machen gewußt, und andere Stellen doch einen viel reelleren [illegible] erhalten, als man vordem darin gefunden. Wozu hieße auch wohl [illegible] Bibel das Buch der Bücher, wenn sie nicht gar vieles lehrte, was [illegible] gemeinen Verstande unfaßbar bleibt und nur dem tiefsten Denken [illegible]lich wird, dem es sich doch selbst als von einer unerschöpflichen [illegible] erweist, so daß immer noch mehr darin liegt, als jemals zu Tage [illegible] fördern ist.

Bedeutet also Prometheus, fahren wir jetzt fort, den menschlichen [illegible], das Ich, so scheint ja in diesem Mythus zugleich etwas von der [illegible] Fichte's anticipirt zu sein. Und in der That ist auch Fichte [illegible] ein neuer Prometheus gewesen, sein Ichheitsprincip war wie der [illegible]funke, woran sich ein neuer philosophischer Geist entzündete. Ohne [illegible] wäre auch die positive *Philosophie nicht*. Schelling selbst war [illegible] dessen *wohl bewußt. Hat er einmal, in* gereizter Stimmung, sich

zu bitteren und abschätzigen Aeußerungen über Fichte hinreißen der freilich seinerseits in keiner glimpflicheren Weise gesprochen — und mit viel geringerer Berechtigung, da er Schelling nicht ve dahingegen Schelling Fichten vollkommen verstand, — so hat er d große principielle Bedeutung des fichtischen Auftretens stets ane und wiederholt nachdrücklich hervorgehoben. Nicht minder war bewußt, wie viel er Kant verdanke, von welchem er nie ohne achtung gesprochen, wie er ihm denn auch seiner Zeit einen N geschrieben.

Hören wir jetzt auch darüber noch einige Worte, die sich unmit an die vorstehende Erklärung des Prometheusmythus anschließen indem sie Kant ehren, zugleich Schelling ehren, der damit so unumw bekennt, wie sehr er selbst auf Kant's Schultern stehe.

„Gehen wir von hier nicht hinweg, ohne Kant's Andenken zu feiern wir es verdanken, mit solcher Bestimmtheit sprechen zu können von einer das gegenwärtige Bewußtsein hineinfallenden, ihm vorausgehenden, noch der welt angehörigen Handlung, ohne welche es keine Persönlichkeit, nichts Ewi Menschen, sondern nur zufällige, in ihm selbst zusammenhangslose Hand geben würde. Diese Lehre Kant's war selbst eine That seines Geistes, durch eben sowohl die Schärfe seines Erkennens, als den moralischen Muth eine nichts zu erschreckenden Aufrichtigkeit an den Tag gelegt hat. Denn bekannt ist, wie er durch diese Lehre, und die damit zusammenhängende von dem r Bösen der menschlichen Natur, sich sofort die Menge entfremdete, deren Zusti eine Zeit lang seinen Namen zu einem populären gemacht hatte."

Waren es doch gerade diese beiden Lehren, wodurch Kant sich übe sonstigen rationalistischen Standpunkt erhob, indem sie offenbar enthalten, was überhaupt über die bloße Vernunft hinausgeht. aber will der große Haufe des sogenannten gebildeten Publiku allerwenigsten hören, daß es etwas seine Vernunft Ueberragende Nicht zu dem Ueberschwänglichen sich erheben wollen die Leute, dieses Ueberschwängliche selbst auf das Niveau ihres gemeinen T herabzuziehen — das allein entspricht ihrer wahren Herzensm Nicht in die Tiefen der Frage wollen sie eingeführt sein, sondern wollen sie eben enthoben sein, in die Tiefe einzudringen, und wer ihn erklärt, daß es da überall nichts Tiefes noch Dunkles gäbe, alles ganz flach und klar sei, der erst hat ihnen die Sache mun gemacht, und der ist ihr Mann. Um so mehr fühlten wir uns ve hier noch einmal auf diesen Punkt zurückzukommen, denn die Gesch das Werk des Menschen, und wer nicht in die Tiefe des mens Wesens eindringt, der versteht auch das Wesen der Geschichte nich Schelling's Philosophie ist diese Lehre wesentlich.

8. Politik.

Wie die Geschichte einen Anfang hatte, wird sie auch ein Ende
, wenn gleich beides in undurchdringliches Dunkel gehüllt bleibt.
ist wesentlich ein transitorisches Reich, gleichwie auch das Erden-
jedes einzelnen Menschen ein transitorischer Zustand ist. Wurde
das Reich der Geschichte dadurch begründet, daß der Mensch aus
n Beruhen in Gott heraustrat, so wird wohl das Ende dieses
es eine Rückkehr zu Gott in sich schließen, so lange es aber fort-
t, wird das Allerwichtigste darin gerade dies sein: wie sich in-
en das Band entwickelt, durch welches die Menschheit auch in dieser
mit Gott verbunden bleibt. Der innerste Kern aller Geschichte
also die Religionsgeschichte sein, und eben das ist es, worauf
ling's Forschungen principaliter gerichtet waren. Der weltlichen
der geschichtlichen Entwickelung, und noch näher bezeichnet: der
tischen Seite, hat er kein ausdrückliches Studium gewidmet.
erhin wird man darin einen Mangel finden müssen, denn auch auf
politischen Gebiete giebt es wichtige Fragen, die eine philosophische
ndlung fordern. Allein selbst der größte Geist hat seine Grenzen,
t nicht dazu gestimmt, sich gleichmäßig auf Alles zu richten.

So findet sich denn in seinen späteren Werken nur ein kurzes
el, welches dem Staate gewidmet ist, der darin doch weniger um
selbst willen betrachtet wird, wie vielmehr als Uebergangsmoment
philosophischen Entwickelung. Schließt dieses Capitel sich unmittel-
an die vorangegangenen metaphysischen Erörterungen an, so ist es
auch die metaphysische Seite des Staatslebens, von welcher
ling da ausgeht, und worüber er dann zu tiefeinschneidenden Ge-
gelangt. Zwar entwirft er auch in einigen großen Zügen eine
der empirischen Entwickelung des Staates, nicht minder tief
und geistvoll, aber den wirklichen Werth der positiven Institu-
hat er doch zu wenig gewürdigt, und eine eigentliche Staats-
e ist damit nicht gegeben. Hat nun Schelling eine solche nicht ge-
, so ist nichts desto weniger seine ganze Weltansicht auch für die
theilung der politischen Fragen von höchster Wichtigkeit, denn offen-
kommt es dabei nicht blos auf seine eigenen Aeußerungen an, sondern
Hauptsache ist, was aus seinen Ideen folgt.

Ueber beides hier einiges zu sagen, fühlen wir uns um so mehr
laßt, als vielfältig die Meinung geht, daß es die Rechtsphilosophie
hl's sei, worin die politischen Consequenzen der schellingschen
losophie vorlägen? Richtig ist daran nur, daß Stahl allerdings

einige schellingsche Ideen in sich aufnahm, die er dann zur Grund
seines Systems gemacht, indem er sie dabei zugleich corrumpirte.
productiver Kopf in höherem Sinne war er ja nicht, wie das die J
niemals sind, um so befähigter aber, sich die schon anderweitig her
gearbeiteten Bildungselemente anzueignen, um sie dann in eine F
zu bringen, wodurch sie effectvoll und gangbar werden. Hat also S
der doch jedenfalls neben einem Schelling nur eine verschwindende G
bildete, mit Hülfe der von diesem entlehnten Ideen zeitweilig unse
einen bedeutenden Eindruck gemacht, so ist das selbst nur ein Be
davon, wie viel wohl in Schelling liegen muß. Dieser selbst aber
in Stahl's Lehre keineswegs eine Fortbildung seiner eigenen Ideen
funden. Wie er wirklich über Stahl dachte, ist aus seinen seit Je
veröffentlichten Briefen ersichtlich. Er nennt ihn da einen eitlen M
der wenig von der Philosophie verstanden, und mit dessen beschr
Orthodoxie er seinerseits nichts gemein habe. Was andererseits St
staatswissenschaftliche Bildung anbetrifft, dürfte es unseres
achtens damit auch nicht gar viel auf sich gehabt haben. Reale Un
suchungen hat er überhaupt niemals angestellt, sondern sich immer
in Begriffsentwickelungen bewegt, wobei neben seinem unbestreitb
Scharfsinn auch Sophisterei und talmudische Spitzfindigkeiten nicht fe
Imponiren konnte er darum nur solchen, die weder in die Philos
noch in die realen Staatswissenschaften eingeweiht waren. Theo
sirende Politiker wie politisirende Theologen, nebst andern verwor
Halbköpfen, bildeten seine eigentlichen Verehrer.

Dies vorweg bemerkt, wird sich nun gerade im Unterschiede,
selbst im Gegensatz zu Stahl's Lehren, am besten zeigen, zu we
politischen Consequenzen die schellingschen Lehren führen. Zunächst
lich ist die bei Stahl hervortretende Verquickung des Christenthums
dem Staat durchaus gegen den Sinn der positiven Philosophie.
gilt das Christenthum als eine wesentlich überweltliche Erschei
wonach es nicht dazu herabgezogen werden darf, daß es der Sta
seinem Nutzen verwende, indem er darin vor allem eine Garantie
den Gehorsam des Volkes finden möchte. Denn wenn zwar der ch
liche Glaube allerdings den Gehorsam gegen die Obrigkeit befördert,
ist das eine Folge des Christenthums, gehört aber nicht zu sei
Wesen. Viel anders sieht Stahl die Sache an, indem er sich
kurzweg auf die bekannten Worte (Röm. 13) über den Gehorsam g
die Obrigkeit beruft. Worte, die ja überhaupt den Canon theologisire
Staatsweisheit bilden, und die, wenn man sie buchstäblich nähme,
vermeidlich zu theokratischen Ideen führen müßten, wovon auch

jche Lehre durchdrungen ist. Erklärt aber Christus ausdrücklich: sein
) sei nicht von dieser Welt, so wird die christliche Staatsform gewiß
die Theokratie sein. Das Wahre ist vielmehr, daß die Völker sich
dem Geiste Gottes durchdringen lassen sollen, nicht aber, daß ihnen
ab welche Gewalten als Repräsentanten des göttlichen Willens zu
m hätten. Der Staat ist und bleibt ein Institut dieser Welt, welches
t in die jenseitige Welt hineinreicht. Nur der Mensch ist unsterblich,
aten hingegen entstehen und vergehen in der Geschichte, für sie giebt
keine Auferstehung. Auch zeigt sich leicht, daß jene paulinischen
rte, nach dem inneren Zusammenhang der ganzen christlichen Lehre,
nicht den Sinn haben können, welchen man ihnen unterlegen will.
m den Satz: daß die Obrigkeit Gottes Dienerin sei, buchstäblich ge-
men, — wo bliebe dabei der andere Satz: daß man Gott mehr zu ge-
hen habe als dem Menschen, und folglich unter Umständen der
igkeit nicht gehorchen solle? Es scheint wohl, der Wille Gottes
rthe in solchem Falle mit sich selbst in Widerspruch, wenn er den
ehorsam gegen den von ihm selbst bestellten Diener verlangte. Das
e hier schon das Erste. Zum Zweiten aber geht Stahl noch weiter,
m er der Obrigkeit kurzweg den Staat substituirt, und auf Grund
n eine göttliche Institution des Staates behauptet, während doch
Apostel kein Wort vom Staate spricht, und das Christenthum über-
pt sich nirgends an den Staat richtet, sondern lediglich an den
nschen und an die Menschheit.

Auch nach Schelling soll die Staatsordnung keineswegs blos auf
zeitweiligen Meinen und Wollen der Menschen beruhen. Sie hat
höhere Norm in jenem Rechte, welches wir schon mit den Worten
der Antigone charakterisirt. Denn wie das intelligible Wesen
jeden Menschen in die Ewigkeit zurückreicht, so geht auch der zeit-
n Ordnung in der ganzen Menschheit eine intelligible Ordnung
s, und nur auf Grund deren erhebt sich die mit äußerer Zwangs-
lt ausgestattete Staatsordnung. Es geschah dies ursprünglich
h keinerlei absichtsvolle Thätigkeit, sondern nach natürlicher Noth-
igkeit entstand sie. Erst nachdem der Staat einmal da ist, kann er
ter planmäßig ausgebildet werden. Daß nun ferner die Menschen
mit jedem Staate gegebene Verhältniß von Ueber- und Unterordnung
kannten und überall anerkennen, wie nicht minder die überall be-
nde Ungleichheit der äußeren Lebenslage, beruht dann eben auf jener
igiblen Ordnung, an die sich jeder Mensch durch sein Gewissen
nden fühlt, welches ihm sagt: was Recht ist, wie, daß das Recht
hhabt, das Unrecht abgewehrt, das Verbrechen bestraft werden muß.

Das ist das jedem Menschen inwohnende Sittengesetz. Fragen w woher es stammt, so ist die Antwort, daß eben durch den Act, wodu der Mensch aus dem Beruhen in Gott heraustrat, jene intelligible Or nung ihm sofort zum Gesetz wurde. Und zwar als etwas, was n zwischen ihm und seinem Gott steht, so daß das Sittengesetz für j selbst gilt, und keineswegs erst in Kraft eines göttlichen Gebotes. D hat bekanntlich schon Kant gelehrt, dem sich insoweit wieder Schell anschließt. Wendet sich das Sittengesetz als rächende Macht gegen Uebertreter und Frevler, so ist es die Dike der Hellenen, die stets Gefolge des Zeus erscheint, aber als ein von Zeus verschiedenes We Es scheint demnach, selbst die Hellenen hatten schon ein Bewußtsein da daß das Rechte und Sittliche nicht mit dem Göttlichen identisch Nähme man das gleichwohl an, — wie wäre es da zu verstehen, doch die Erfüllung des Sittengesetzes noch Niemanden vor Gott ge macht, und nicht das Bewußtsein der Versöhnung gewährt? Eines löfers hätte es dann gar nicht bedurft, wäre schon durch bloße Erfüll des Sittengesetzes zu Gott zu kommen. Wollte man sich aber dag auf die biblische Erzählung von dem Ursprung der zehn Gebote beru die jedenfalls auf besonderer göttlicher Verordnung beruhten, so kön sie doch nicht erst in Kraft derselben gelten, sonst müßten ja vor überhaupt keine sittlichen Gebote für die Juden bestanden haben. D liegt unstreitig vor, daß die zehn Gebote der Sache nach auch bei heidnischen Völkern galten, nur mit Ausnahme des ersten Gebo welches natürlich für polytheistische Völker nicht bestehen konnte. W hat also den Heiden jene Gebote gegeben? Beruhten sie wirklich einer besonderen göttlichen Verordnung, so müßte man überall Offenbarung annehmen, die sich durch nichts nachweisen ließe, und wo vielmehr die christliche Offenbarung ihren Charakter der Einzi worauf gerade ihre Hoheit beruht, von vornherein verlöre.

Noch weniger als das Sittengesetz ist die Staaatsordnung dem Willen Gottes abzuleiten. Haben gleichwohl die Völker zeitwe geglaubt, daß ihr respectives Staatswesen auf einer besonderen göttli Stiftung beruhe, so hing eben damit die Staatsvergötterung sammen, und dazu ist auch Stahl schon auf halbem Wege, indem Recht und Staat in Verbindung mit der christlichen Offenbarung brin will, wovon auf unserem Standpunkt keine Rede sein kann. Aus Christenthum ist keine Staatsverfassung abzuleiten, sondern das Christ thum ist den Staaten gegenüber wie die Sonne, die in ihr Leben hin scheint und hineinscheinen soll, damit es sich dadurch erwärme, rei und veredle, niemals aber kann der Staat selbst als das realisi

)riftenthum gelten, wovon Stahl's sogenannter christlicher Staat
h allerdings die Miene annimmt. Auf solchem Standpunkt gehörten
etzt wohl selbst die Kanonen zum Christenthum und die Fahnenweihe
ißte als ein christliches Sacrament gelten. Das heißt Götzendienst
it dem Staate treiben.

Aber so ist es andererseits nicht minder eine Art von Götzendienst,
nn man in dem Staat die realisirte Freiheit sieht, und um dessillen die höchste Bestimmung des Menschen darin liegen soll, endlich
n vollkommenen Staat herzustellen. Der Staat ist Bedingung der
reiheit, nicht aber die Freiheit selbst. Im Gegentheil, seine Grundlage
: unvermeidlich physischer und moralischer Zwang. Wirklich frei, sagt
chelling, können wir nur in alldem sein, was über den Staat
nausreicht: in unserer Gesinnung, in unseren sittlichen Handngen und in unseren idealen Bestrebungen. Auch entspringt daraus
lein der wirkliche Fortschritt der menschlichen Entwickelung, wie die
elle Wohlfahrt der Gesellschaft, als welche Schelling wesentlich von
n Staate unterscheidet. Er erblickt darin die freiwillige Gemeinaft, die doch aber erst durch den Staat ermöglicht wird, welcher damit
r Träger der Gesellschaft ist. Der Staat als solcher, und noch mehr
Staatsform, woran man sich seit zwei Menschenaltern zerarbeitet,
t überhaupt nicht die überschwengliche Bedeutung, die ihm dabei zuchrieben wird.

Bleibt jede Staatsverfassung nothwendig unvollkommen, wie auch
m Grotius erklärt:

> „qualemcunque formam gubernationis animo finxeris, nunquam incommodis et periculis cavebis,"

kann es sich überall nur um das relativ Beste handeln, und die
latiw beste Verfassung ist für Schelling die gemäßigte Monarchie.
ch war Monarchie überhaupt die Urverfassung, aber als zunächst blos
türliche Monarchie mußte sie in der classischen Welt der Republik
ichen, worauf sich dann erst die bewußte Monarchie des neueren
uropas erheben konnte. In dem Parlamentarismus würde sie
ieder untergehen, und daran hat Schelling keine Freude. Vielmehr
mahnt er ausdrücklich die deutsche Nation danach nicht zu streben.
ören wir ihn selbst darüber, denn was er da gesagt, gehört zur
harakteristik seiner politischen Denkweise.

„Beneidet England um eine Verfassung, die allein ihren Ursprung (nicht
rch Vertrag sondern durch Zwang und Gewaltthat) dem Zusatz von Nichtvernunft,
Unvernunft (im liberalen Sinne) verdankt, der ihr bis jetzt Dauer und Haltrkeit versichert, — beneidet England um diese Verfassung so wenig, als um seine

zahlreichen rohen Massen, oder um die insulare Lage; die auf der einen Seite fü
seine Verfassung, wie einst für die von Kreta, manches zuläßt, was ihre La
anderen Staaten unzulässig macht, auf der anderen Seite eine wenig gewissenhaft
Regierung verleiten kann, sich gegen fremde Staaten durch Anzettelung oder Be
günstigung von Aufständen, deren Werkzeuge hinterher leicht im Stiche gelassen
werden, in den Stand eines Krieges zu versetzen, der nicht erwiedert werden kan
oder den wenigstens schwache Regierungen nicht zu erwiedern wissen. Laßt eu
dagegen ein unpolitisches Volk nennen, weil die Meisten unter euch mehr verlang
regiert zu werden (wie wohl auch dieses ihnen oft nicht oder schlecht genug z
Theil wird) als zu regieren, weil ihr die Muße, welche Geist und Gemüth f
andere Dinge frei läßt, für ein größeres Glück achtet, als ein jährlich wieder
kehrendes nur zu Parteiungen führendes politisches Gezänke, — zu Parteiunge
deren Schlimmstes ist, daß durch sie auch der Unfähigste Namen und Bedeutu
gewinnt. Laßt politischen Geist euch absprechen, weil ihr, wie Aristoteles, für d
erste vom Staat zu erfüllende Forderung die ansehet, daß den Besten M
gegönnt sei, und nicht blos die Herrschenden, sondern auch die ohne Antheil a
Staat Lebenden nicht in unwürdiger Lage sich befinden. Endlich möge der Leh
Alexanders des Großen euch sagen: möglich, daß auch die, welche nicht über La
und Meere gebieten, Schönes und Treffliches vollbringen."

Gewiß können solche Aeußerungen der heute bei uns herrschen
Meinung wenig behagen. Fragen wir doch aber: welchen Segen m
unsere bisherigen parlamentarischen Versuche für Deutschland gebra
haben? Wie vereinsamt er mit seiner politischen Ansicht stehe, wu
Schelling am besten. Er sagt es ausdrücklich, aber seine Sache war
nicht, sich irgend welcher Tagesmeinung zu accommodiren. Ein Sta
erwieß sich geschmeidiger, denn, nachdem er selbst eine parlamentari
Größe geworden, fühlte er sich doch in dem parlamentarischen Trei
ganz behaglich, — vorausgesetzt nur, daß die Fraction Stahl das e
scheidende Wort behielt. Ist überhaupt Stahl's Lehre unverkenn
eine Parteilehre, wie er denn auch erst als Parteimann und Part
chef recht zu Ansehn kam, so ist hingegen Schelling's Lehre allem Part
wesen abgewandt. Gerade wie er auch persönlich niemals einer Par
angehört hat, woraus sich wohl allein schon erklärt, wie er infolge d
nach 1848 allgemein gewordenen politischen Parteiwesens für einstweil
ganz in Vergessenheit gerathen konnte. Für Parteizwecke ist seine Phi
sophie wirklich nicht brauchbar. Gelangte aber eine solche Ansicht d
Dinge, wie die so eben angedeutete, zur allgemeinen Anerkennung,
ist einleuchtend genug, wie sehr dies dahin wirken müßte, dem jetzig
politischen Parteiwesen den Stachel zu entziehen, um dafür eine un
befangene Würdigung des wirklich Guten und Zweckmäßigen zu beförder
Ob der Staat diese oder jene Form erhalte, oder wer die Staatsgewal
besitzen solle, sänke damit zur secundären Frage herab. Die Hauptfrag
bliebe statt dessen: was die Staatsgewalten thun, auf welche Ziele

richten sollen? Und zwar sollen sie dann nicht die Verherrlichung
Staates selbst anstreben, sondern um so mehr allen denjenigen
ecken dienen, die weit über den Staat hinausreichen.

Der heutigen *Nationalitätssucht* endlich tritt Schelling's Lehre
m damit entgegen, daß er eine ursprünglich einige Menschheit an=
mt, woraus erst hinterher die einzelnen Nationalitäten sich ausschieden.
t er zuerst die Frage nach dem Ursprung der Völker in die Philo=
hie eingeführt, so hat damit nicht nur die *Geschichtsphilosophie*
t eine reale Grundlage gewonnen, sondern auch für die Staatslehre
dies ein Punkt von höchster Wichtigkeit, weil doch zwischen Staat
d Volksthum unstreitig ein innerer Zusammenhang besteht, so ver=
eden gleichwohl beides ist. Und wie nun die Völkerscheidung auf der
rreißung des ursprünglich gemeinsamen Gottesbewußtseins beruhte, das
ristenthum hingegen auf die Wiederherstellung eines gemeinsamen
ttesbewußtseins zielt, so fordert an einer anderen Stelle Schelling:
ß ein *christlicher Völkerbund* angestrebt werde. Gewiß eine viel
htigere Sache als die eigentlichen Staatsfragen. Das bezeugt am
enfälligsten der heutige Militarismus, welcher den Völkern das Mark
saugt, und ihre moralische wie intellectuelle Entwickelung verdirbt, und
doch offenbar nur durch eine *internationale Organisation* zu
rwinden wäre. Davon aber weiß die herrschende Staatslehre nichts
sagen, indem ihr alles Dahingehörige kurzweg als *auswärtige*
itik gilt, welche für die innere Organisation der Staaten außer
tung zu bleiben habe. Die handgreiflichste Unwahrheit, so gewiß
überall offen vorliegt, wie sehr die sogenannte auswärtige Politik
die innere zurückwirkt. Aber auch Stahl steht auf dem Boden dieser
ären Ansicht, da seine ganze Lehre sich in den Fragen der Staats=
isation concentrirt, indessen die großen Weltverhältnisse ihn nicht
ern. Das redendste Zeugniß seines beschränkten Gesichtskreises.

Und solche Lehre wollte sich noch obendrein für specifisch christlich
ben, während doch für das Christenthum die Staatsfragen über=
gegen die menschheitlichen Fragen weit in den Hintergrund zu
haben! Was hingegen Schelling bewegte, war das allgemein
schliche, welches sich ebenso als universal erweist, als es anderer=
jedes Einzelleben betrifft, — gerade wie wir sahen, daß zwischen
Menschen und der Menschheit ein inneres Band der Einheit be=
— also die Fragen des *menschlichen Geistes* und die *großen*
schicke der Menschheit. Wer sich zu solcher Weltansicht bekennt,
wird darin auch den lebendigsten Antrieb finden, sich über die klein=
Rücksichten und *Interessen unserer* politischen Parteien zu er=

heben, um seinen Blick auf höhere Ziele zu richten. Und fürwa
wenn die sogenannte hohe Politik ihren Namen mit Recht führte, —
müßte auf diesem Standpunkt stehen.

---

9. Die Tragik dieser Welt und die Versöhnung.

Steht uns jetzt fest, daß es die Urthat des Menschen war, wodu
das Reich der Geschichte begründet, und wodurch die ganze Welt
so wurde, wie wir sie empirisch kennen, so drängt sich uns zuletzt
Frage auf: wie jene Urthat des Menschen sich zu dem Willen Got
verhalte? Eine Frage, die nicht abzulehnen ist, wenn wir auch nur
menschlicher Weise darüber urtheilen können.

Daß Gott selbst diese That gewollt habe, werden wir vernei
müssen, denn sonst hätte Er auch das Böse gewollt. Andererseits
werden wir doch nicht sagen dürfen: Er habe sie schlechthin nicht
wollt, denn indem Er den Menschen als ein freies Wesen schuf,
Er auch vorausgesehen, daß dieses Wesen aus der Einheit mit
göttlichen Willen heraustreten und sich zur Ichheit erheben werde.
wir müssen sagen: der Mensch konnte gar nicht umhin, sich als ein
sich seiendes Wesen zu setzen; es war ihm — von seinem Standp
aus betrachtet — naturgemäß. Und so konnte auch Gott nicht um
diese That zuzulassen, damit das Wesen des Menschen offenbar we
und der Mensch selbst erst erkenne, was er sei. Nämlich, daß er
insofern das Ebenbild Gottes war, als er in der Einheit mit dem g
lichen Willen verblieb, sein Selbstwille sich nicht actuirte. Die pa
diesische Seligkeit, welche der Mensch in der Einheit mit Gott ge
konnte er erst durch den Verlust derselben schätzen lernen. Wird er
dereinst wiedergewinnen, dann wird er auch wissen, daß sie ihm
sein Verdienst zu Theil geworden, daß er sie nur durch die Gna
Gottes besitzt.

Daraus nun, daß jene Urthat einerseits nicht sein sollte, und
andererseits unvermeidlich, ja nothwendig war, — daraus folgt
Tragische des menschlichen Daseins. Und darum ist die ganze Mensch
geschichte, die aus jener Urthat entsprang, nach ihrem innersten
nichts weiter als eine große Tragödie. Auch muß man wohl von je
das Gefühl gehabt haben, daß es wirklich so sei, denn daraus al
erklärt sich, wie man so allgemein als die höchste Leistung der Dicht
die Tragödie ansieht. Ei, woher käme es doch, daß sich erst in
Tragödie die ganze Tiefe des menschlichen Wesens erschlösse, wenn

nschliche Leben vielmehr ein Lustspiel wäre? Worauf aber beruht s Tragische, als auf dem inneren Conflict zwischen Seinsollen und ichtseinsollen, wonach die Handlung, die in gewissem Sinne be- chtigt ist, doch andererseits eine Schuld involvirt? Was schlechthin in soll, kann ebenso wenig etwas Tragisches darbieten, als was lechthin nicht sein soll, sondern es muß aus beidem gemischt sein. nd von solcher Mischung zeigt die ganze Menschengeschichte.

Freilich tritt das Tragische in voller Entfaltung nur in großen harakteren und Ereignissen hervor, aber selbst in dem schlichtesten enschenleben liegt immer etwas Tragisches. Denn niemals nimmt das ben einen fröhlichen Ausgang, niemals endet es mit der Hochzeit, ndern immer mit dem Leichenzug. Man frage sich doch selbst, ob es cht wirklich ein schmerzlicher Gedanke ist, daß wir dann gerade aus der elt scheiden müssen, wenn wir sie durch unsere eigene Erfahrung erst cht kennen gelernt, und, wie es scheint, fortan erst recht im Stande ären, in der Welt zu wirken oder resp. das Leben zu genießen, statt ssen aber vielmehr unsere Leistungsfähigkeit wie unsere Genußfähigkeit it dem höheren Alter abnimmt. Und am letzten Ende erweist sich es, daß alle Herrlichkeit dieser Welt rein eitel war. So spricht schon r Prediger Salomo, und für das Christenthum ist die Eitelkeit dieser elt nicht minder eine Grundlehre. Ruft uns aber der Tod ab aus ser eitlen Welt, so ist es ja eine allgemeine Redeweise: wir hätten mit der Natur unseren Tribut zu bezahlen. Tribut? — wofür ch wohl, oder welche Schuld hätten wir denn bei der Natur con- hirt, um derentwillen wir ihr verhaftet wären? Keine andere als : geboren zu sein, wie Calderon sagt. Das nämlich ist die Schuld, wir ein für sich seiendes Ich wurden, während wir andererseits er Wesen doch nur durch die Ichheit entwickeln können, welche also leich sein und nicht sein soll. Daher das tragische Element in m Menschenleben.

Noch mehr aber müssen wir schließlich fragen: wie diese außer- ttliche Welt, die erst durch die von Gott selbst nicht gewollte Ur- t des Menschen entstand, — wie diese Welt nur überhaupt fort- ehen mag, da doch ohne Gottes Willen nichts bestehen kann? Gottes ille muß also noch immer darin sein. Und er ist auch noch darin, er er ist darin, sagt Schelling, als ein Unwille, und was auf dem nschlichen Dasein lastet, das ist eben dieser göttliche Unwille. Indem mlich der Mensch aus dem Beruhen in Gott heraustrat, und so die eogonischen Potenzen wieder in Spannung versetzte, verfiel er damit er Gewalt jenes blinden Seins, welches im Menschen überwunden und

in seine Potenzialität zurückgebracht war, nun aber, durch seine Wieder-
erhebung das menschliche Bewußtsein mit völligem Untergang bedroht
Geistiger Tod wäre die unabweisbare Folge gewesen, hätte Gott da
nicht gewehrt. Den leiblichen Tod aber konnte Gott, nach seiner Ge-
rechtigkeit, nicht abwehren wollen, denn er ist der Sünden Sold.

Nehmen wir hier vorweg, was erst in der Philosophie der Offen-
barung nachgewiesen werden kann, so besteht nun also diese Welt fort
als die Welt des göttlichen Unwillens. Und nur im Hinblick auf die
dereinstige Erlösung, wie schließlich auf das Weltgericht, ließ Gott
sie fortbestehen. Darum liegt auch allein in dem Erlöser der Schlüssel
zum Verständniß dieser Welt. Deutete das ganze Alterthum — wie
in der Philosophie der Mythologie zu zeigen ist — auf die Erscheinung
des Erlösers hin, so ist seit dieser Erscheinung alles neue Leben von ihm
aus entsprungen. Mit vollem Recht theilen wir darum die ganze Welt-
geschichte in die vorchristliche und in die nachchristliche Zeit, und
zählen die Jahre ante Christum natum und post Christum natum.
Christus ist uns das in der Mitte stehende Datum, weil er wirklich
der Mittler, und seine Erscheinung wirklich das Datum aller Data ist,
als das ausgesprochene Wort des großen Räthsels dieser Welt.

Tragisch bleibt um deswillen nicht minder der Grundcharakter der
Geschichte wie des ganzen menschlichen Lebens auch in der nachchrist-
lichen Zeit, so gewiß als auch der Tod in der Welt bleibt, bis an das
Ende der Tage. Wie aber auf die große Tragödie von Golgatha,
welche selbst die nachchristliche Zeit eröffnete, die Auferstehung folgte,
wodurch diese Tragödie zu etwas ganz anderem wurde, so scheint uns
in das Tragische dieser Welt die Versöhnung hinein. Davon wußten
die antiken Völker noch nichts. Ihr Götterglaube konnte ihnen nicht
die Versöhnung gewähren, da vielmehr über den Göttern selbst noch ein
Fatum schwebte. Ein Fatum, welches sich dann in der Römerzeit er-
füllen sollte, und indem es sich gewissermaßen auf die Menschenwelt
herabsenkte, das ganze antike Leben in sich selbst erstarren machte, so
daß es innerlich abstarb.

Fürwahr, daß eine so hoch entwickelte, so mächtige und glänzende
Civilisation, wie die des classischen Alterthums war, unaufhaltsam in
sich selbst zerfallen mußte, um einem Zustand Platz zu machen, der
dagegen zunächst als eine Barbarei erschien, und der doch gleichwohl
allein die Keime einer neuen Entwickelung enthielt, das ist zugleich auch
der augenfälligste Beweis von der Unzulänglichkeit der Grundlage,
auf welchen solche Civilisation erwachsen war. Und diese Grundlage
sind nirgends anders zu suchen, als in dem Götterglauben und Götter-

kraft. Die Versöhnung aber, zu welcher das menschliche Bewußtsein urch das Christenthum gelangte, ist ausgesprochen in den Worten des postels Röm. 8, 18, „dieser Zeit Leiden ist nicht werth der Herrlichkeit, die an uns soll geoffenbart werden“. Denn so wird zwar die Welt nie frei von Leiden sein, wir wissen aber, daß die Leiden selbst zu unserem Besten dienen. Wer ausharrt, trägt die Krone des ewigen Lebens davon.

---

10. Schlußbetrachtung.

Hiermit geht unsere gegenwärtige Entwickelung zu Ende. Denn es ist ein ganz neues Gebiet der Untersuchung, in welches wir so eben wie aus der Ferne einen Blick warfen, der doch schon ahnen lassen wird, um welche großen Gegenstände es sich da handelt. Zugleich sind wir jetzt an den entscheidenden Punkt gelangt, wo die positive Philosophie der herrschenden Weltanschauung schlechthin entgegentritt, als welcher diese Welt, in der wir leben, und worin wir auf unserem Standpunkt nur einen transitorischen Zustand erblicken können, vielmehr selbst als die wahre Welt gilt. Ueberhaupt ist hier der Wendepunkt, von wo an die positive Philosophie aus den Schranken der bisherigen Speculation rundweg heraustritt, indem sie nun zu einer Philosophie der Mythologie und der Offenbarung wird. Beides greift in einander, denn wie die Offenbarung nur im Gegensatz zu der Mythologie recht zu verstehen ist, so liegt andererseits auch wieder in der Offenbarung der Schlüssel zum Verständniß der Mythologie, daher uns passend schien, diese beiden Zweige der positiven Philosophie, und die erst durch Schelling zu philosophischen Wissenschaften geworden sind, als den zweiten und speciellen Theil der positiven Philosophie zusammenzufassen.

Was wir bisher entwickelt, bildet dem gegenüber den allgemeinen Theil der positiven Philosophie, worauf hinterher auch die speculative Erklärung der Mythologie und der Offenbarung beruhen wird. Haben wir also in dem Vorstehenden schon die Grundideen des Ganzen dargelegt, so wird es auch zweckmäßig sein, darauf noch einige allgemeine Betrachtungen über das Wesen und die Bedeutung der ganzen positiven Philosophie folgen zu lassen, damit der Leser um so besser erkenne, welche Einsichten durch die bisherige Entwickelung schon gewonnen sind und demnächst noch weiter zu erwarten sein dürften, — erkenne: auf welchen Standpunkt er dadurch gehoben ist, und welche Aussichten sich ihm von da aus eröffnen. Wir hoffen, er wird sich dann für die ihre Anstrengung, welche ihm in den vorangegangenen Untersuchungen

zugemuthet wurde, reichlich belohnt fühlen, wenn er zuletzt sieht, wi viel wirklich von diesen Untersuchungen abhängt.

Fassen wir zu dem Ende zunächst die an dem besagten Wende punkt selbst sich anschließenden Fragen in's Auge, so werden wir viel leicht auch in den überlieferten allgemeinen Vorstellungen einigen Anhalt für unsere Lehre von der Außergöttlichkeit dieser Welt finden, so daß am Ende der Leser selbst sagen dürfte: „Ja, wir müssen so etwas Aehn liches, wie einen Sündenfall, so schwer es auch zu denken bliebe, wirk lich annehmen, sonst würden alle unsere theuersten und heiligsten Ueber zeugungen ihren inneren Grund verlieren.“ Wie sehr dies aber der Fall tritt am unmittelbarsten hervor in der Frage nach der Unsterblichkeit

Hat zwar der Unsterblichkeitsglaube sich allgemein sehr abgeschwächt eine vague Hoffnung einer Fortdauer nach dem Tode hält doch die groß Mehrzahl noch immer fest. Haben dann andererseits auch schon nicht Wenige sich offen von diesem Glauben losgesagt, bekämpfen und ver spotten ihn wohl gar, so möchte es sich vielleicht ereignen, daß für Manche dieser eingebildeten Starkgeister zuletzt noch die Stunde käme, wo sie mit Franz Moor bei Schiller sprächen:

„Wenn's aber doch wäre!“

Wie weitreichende Folgen nun der Unsterblichkeitsglaube und darum andererseits auch seine Abschwächung hat, bedarf keiner Worte. Was ist aber die Ursache seiner Abschwächung? Nichts anderes, als die all mählich zur Herrschaft gekommene Denkweise, für welche diese Welt in der wir leben, selbst als die wahre und gottgewollte Welt gilt. Das einmal zugegeben, müssen dann alle die Argumente, kraft deren man gleichwohl noch eine Fortdauer nach dem Tode behaupten will, sich schließlich als leere Sophisterei erweisen. Denn wie es sich auch sonst mit diesen Argumenten verhielte, jedenfalls wird dabei gerade der Kern der Schwierigkeit rundweg umgangen. Die Frage nämlich: warum wir doch erst sterben müssen, um unsterblich zu werden? Oder heißt nicht die lebenden Menschen von Alters her die Sterblichen, und werden hingegen nicht erst die Gestorbenen die Seligen genannt? Nemo ante mortem beatus. Ei, warum ist erst der unstreitig im Tode vor liegende radicale Bruch mit dieser Welt nöthig, damit wir in die Reihen der Seligen eintreten können? Darauf bitten wir um Antwort oder es ist nichts mit allen euren Unsterblichkeitsbeweisen.

Ist diese Welt die wahre Welt, so ist der Tod auch unser wahres *Ende. Da hilft nichts*, denn ist sie die wahre Welt, so können wir auch nur *auf Grund dessen* urtheilen, was sie selbst uns lehrt, und sie lehrt, daß

: Leben, wie es mit dem ersten Pulsschlag begann, so mit dem
n Pulsschlag erlischt. Es bleibt nichts übrig, als den Cadaver ein-
parren, darin mag sich der Sterbende wie die Hinterbleibenden er-
n, alles andere ist Chimäre. Ist hingegen diese Welt nicht die wahre,
dern enthält vielmehr etwas Nicht-sein-sollendes in sich, so wird es
freilich erst eines Bruches mit dieser Welt bedürfen, einer Negation
es Nicht-sein-sollenden. Und dann nur verschlagen alle die Einwürfe
en die Unsterblichkeit nichts, welche sich auf die Kenntniß dieser Welt
ßen, weil sie eben nur für diese Welt gelten, und unser weltliches
en hört ja mit dem Tode wirklich auf. Aber dann entsteht auch
mittelbar die Frage: wie doch diese Welt zu der außergöttlichen Welt,
als solche nicht sein soll, geworden sein kann? Durch Gott gewiß
t, sondern es konnte nur geschehen durch ein anderes Wesen, welches,
wohl selbst geschaffen, doch im Centrum aller Dinge stand, so daß
ch seine That die ganze Welt zu der nicht gottgewollten wurde, und
hes Wesen war der Mensch. Kein Sündenfall — keine Unsterblichkeit.

Und warum, fragen wir ferner, überhaupt noch eine jenseitige
lt annehmen, wenn diese Welt selbst schon die wahre gottgewollte
re? Ein Reich der Gnade, als ein besonderes Reich jenseits dieser
lt, hat dann keine ratio existendi. Was aber bleibt uns noch
tt, wenn Er nichts weiter sein soll, als was Er für diese Welt sein
n? Oder soll Er etwa der Urheber aller der Dinge sein, die in
er Welt geschehen, und liegt es nicht vielmehr offen vor, daß es
ade das Elend dieser Welt ist, dessen Betrachtung so Viele zur
ttesleugnung geführt hat, weil, wie sie sagen, sonst solche Dinge nicht
chehen könnten, wie wir sie doch tagtäglich geschehen sehen, wenn ein
tt im Himmel wäre? Und was kann man darauf antworten, außer
ß eben diese Welt nicht die gottgewollte, sondern die Welt des gött-
en Unwillens ist?

Wie mit Händen zu greifen, daß wir ohne dies auch keines Er-
sers bedürften, und also das ganze Christenthum damit steht und
lt. Die wahre Welt kann schon von vornherein nicht heilsbedürftig
n, oder jedenfalls muß sie durch eigene Kräfte erreichen können, was
r etwa fehlen möchte. Sie braucht nur immer rüstig fortzuschreiten,
s wird sie auch in alle Wahrheit führen. Wie kann es also auf
sem Standpunkt anders geschehen, als daß man in dem Christenthum
diglich einen Culturfortschritt erblickt, der ja zu seiner Zeit von großem
erth gewesen sein möchte, für den immer weiter fortschreitenden Menschen-
st aber doch hinterher wieder zum überwundenen Standpunkt werden
ste. Da haben wir das ganze Fortschrittsevangelium, wogegen sich

wieder gar nichts einwenden läßt, — so bald man seine Prämissen zu
gegeben hat.

In unabweisbarer Consequenz verschwindet dann die Kirche i
den Staat, der eben in dieser Welt die Ordnung zu handhaben ha
Wozu daneben noch die Kirche? Daß sie auf einem von dem Sta
unabhängigen und ganz verschiedenen Grunde ruhe, wie ebenso auch a
ganz andere Zwecke gerichtet sei, hat gar keinen Sinn mehr, wenn di
Welt als die wahre gilt. Die Kirche entspringt aus dem Reiche d
Gnade, und soll die Gläubigen diesem Reiche zuführen, ist aber di
Welt selbst die wahre, so ist überhaupt kein besonderes Reich der Gna
denkbar. Wir kommen wie von selbst auf den omnipotenten Sta
Allein wie steht es nun mit diesem omnipotenten Staate selbst? H
er etwa in demselben Maße, als er an Machtfülle und Selbstgef
gewonnen, auch an innerer Festigkeit und moralischer Autorität g
wonnen? Im Gegentheil, sondern in demselben Maße, als die Id
der Staatsomnipotenz zur Geltung gekommen, sind die Völker de
Revolutionsprincip verfallen. Da jagen sie denn einem Staatsidea
nach, durch welches endlich die irdische Glückseligkeit erreicht werden so
aber siehe da: hinterher ist es doch nichts damit, und alle ihre B
strebungen haben nur die öffentlichen Lasten vermehrt.

Hat sich hiermit gezeigt, welche weitreichenden Folgen aus der A
sicht entspringen, daß diese Welt, in der wir leben, die wahre sei, u
wie sich hingegen alles auf einmal verändert, wenn wir sie nicht als d
wahre Welt, sondern als die alterirte und gefallene Welt, und da
als einen transitorischen Zustand ansehen, so drängt sich uns die Fra
auf: wie denn diese Ansicht, die doch mit dem Christenthum unmittelb
gegeben war, dem allgemeinen Bewußtsein so ganz entschwinden konnt
Einerseits nun waren es die großen naturwissenschaftlichen Entdeckung
der neueren Zeit, welche die Geister fascinirten, und woran sich a
der Empirismus anschloß, der seinen bahnbrechenden Repräsentanten i
Baco fand, andererseits das Sichlosreißen von allen Traditionen, wom
die neuere Speculation durch Cartesius begann. „De omnibus dub
tandum est“, nur an meinem eigenen Sein kann ich nicht zweifel
„cogito, ergo sum!“ Daraus muß dann alles abgeleitet werden, wa
Geltung beanspruchen will, und folglich wird es auch nur gelten
Kraft solcher Ableitung, so daß wir unvermeidlich auf einen subjectiv
Rationalismus gerathen. Der verquickte sich dann wieder mit de
Empirismus, und so entstand die Schulmetaphysik des vorigen Jah
hunderts, worauf die ganze sogenannte Aufklärung beruht. Man gi
dabei aus von der Betrachtung der sinnlichen Welt, von wo man hinterh

ttelst der Leiter des Syllogismus zu einem intelligenten Urheber ſer Welt gelangen wollte, und so überhaupt zu allen trans- ndenten Vorstellungen, die darum folgerichtig auch nichts weiter thalten durften, als was der verständigen Weltbetrachtung gemäß sen. Es ist die Weise, wie der Rationalismus vulgaris noch heute gumentirt.

Zu welchem Versinken der Geister in die Endlichkeit, zu welcher Ver- chung alles Denkens mußte das führen! Denn nicht das ist das roße und Entscheidende, was eben nur bis an mein Begriffsvermögen naureicht, so daß ich doch noch darüber stehe, und mich um deswillen r klug dünken mag, sondern das ist erst das Wahre, was mich über ich selbst erhebt, so daß ich es erst fassen kann, wenn sich mein eist dazu aufschwingt. Aehnlich, wie auf freier Bergeshöhe sich die kraft erweitert, und sich mir da ein ganz anderer Horizont eröffnet als ten auf dem Felde, wo ich meinen Kohl baue, so muß ich mein Be- iffsvermögen dazu erweitern, damit es göttliche Dinge in sich auf- hmen kann, nicht aber darf ich die göttlichen Dinge dazu verkleinern ollen, daß sie in meine Begriffe hineinpassen.

Ich sage aber noch mehr: es war von vornherein der Grund- rthum, daß durch Betrachtung dieser Welt zu Gott und überhaupt zu gend welchen transscendenten Vorstellungen zu gelangen sei, sondern e müssen immer schon vorweg dagewesen sein, sonst würde mich die eltbetrachtung nie dazu führen. So hat Lalande gesagt: er habe den nzen Himmel durchsucht und keinen Gott gefunden. Das glauben wir n gern, denn mit Fernröhren und Rechnungen ist wirklich kein Gott finden, so wenig als mit Mikroskopen, Messern und Retorten. Keine rschung, die auf blos sinnlichen Wahrnehmungen beruht, kann zur rstellung eines Gottes führen. Ich muß diese Vorstellung schon vor- haben, um in der Natur die Spuren göttlicher Allmacht und Weis- t zu finden. Der Naturbetrachtung hingegeben, bewege ich mich in Grenzen der *Immanenz*, und es gehörte ein Wunder dazu, um h nur überhaupt an irgend etwas Transscendentes denken zu lassen. r siehe da: das Wunder ist wirklich geschehen, denn es liegt un- streitbar vor, daß die Menschen von Anfang an, so weit nur irgend chrichten reichen, die Vorstellung transscendenter überirdischer Wesen tten. Wie mögen sie wohl zu dieser sonderbaren Vorstellung gelangt n? Durch wissenschaftliche Untersuchungen gewiß nicht, denn auch dies t nicht minder fest, daß bei allen Völkern Wissenschaft die letzte ufe ihrer Entwickelung war, nachdem sie längst vorher ihren Götter- uben gehabt.

Möchte doch der Empirismus der sogenannten exacten Forschung Berge von Argumenten aufhäufen, um zu beweisen, daß so etwas wie ein Gott oder ein ewiges Leben gar nicht sein könne, — die Grundfrage: d. h. wie solche Vorstellungen überhaupt in dem menschlichen Geist entstehen konnten? bleibt dabei ganz unberührt. Darauf aber gerade richtet sich die positive Philosophie, insbesondere durch ihre Betrachtung der Mythologie, worin sie ein philosophisches Problem ersten Ranges erkennt, dessen Lösung selbst den tiefsten Einblick in das Wesen des menschlichen Geistes, wie in die Entwickelung der Menschheit geben wird. Wie wenig kann hingegen dazu die Untersuchung ausgegrabener Knochen und Geräthe helfen, wo es sich vielmehr um „die geheimen tiefen Wunder" handelt, um mit Faust zu reden, welche des Menschen Brust in sich schließt! Wie kann doch die exacte Wissenschaft, welche in des Menschen Brust nur Herz und Lunge findet, jemals an diese geheimen tiefen Wunder herankommen? Soll das aber als das Endziel des Fortschritts gelten, daß schließlich nichts mehr anerkannt werde, als was solche exacte Wissenschaft lehre, so wäre das vielmehr der Gipfel der Barbarei zu nennen, indem wir damit auf einen Standpunkt zurücksänken, welcher dem der Kanibalen gleich wäre, für welche eben auch der Mensch nichts weiter ist, als ein Stück Fleisch.

Nichts verkehrter also, als die religiösen Vorstellungen aus irgend welchen verständigen, oder meinetwegen unverständigen, Reflexionen entspringen lassen zu wollen, sondern die Vorstellung von etwas Transscendentem ging aller Reflexion, allem Denken voraus. Noch mehr: das Denken selbst wurde erst dadurch möglich, daß etwas Transscendentes in dem menschlichen Bewußtsein war, wodurch dasselbe allererst die Fähigkeit empfing, sich aus den Banden des Naturprocesses herauszureißen und frei darüber schwebend, sich nun die sinnlichen Wahrnehmungen zum Gegenstand der Reflexion zu machen. Welch eine plumpe Taschenspielerei wenn hingegen der Rationalismus so thun will, als wären die transscendenten Vorstellungen erst durch sein Denken erzeugt, und daher auch in seinem Denken der Maßstab ihrer Wahrheit gegeben, so daß, was ich selbst nicht zu denken vermöchte, um deswillen auch nicht wahr wäre. So gewiß demnach das von der sinnlichen Wahrnehmung ausgehende Denken nicht zu Gott, noch zu irgend welchen transscendenten Vorstellungen führen kann, ist es ja freilich ganz folgerichtig, daß ein solches Denken zuletzt alle transscendenten Vorstellungen verwerfen muß, daher denn der heutige Materialismus nichts weiter als das legitime Kind der Aufklärung des vorigen Jahrhunderts ist, die ihrerseits wieder auf der vorangegangenen Philosophie beruhte. Und darum gehört erst ei

totaler Umschwung der in den letzten Jahrhunderten aufgekommenen Denkweise dazu, wenn die religiösen Wahrheiten wieder zur Anerkennung in der Wissenschaft gelangen sollen.

Ein solcher Umschwung ist nun schon durch Kant vorbereitet, als den ersten Bahnbrecher des Idealismus, und wie schon früher bemerkt, zielt der Idealismus auf nichts Geringeres als darauf: die religiöse Betrachtung der Welt zur wissenschaftlichen zu machen. Denn der Idealismus leitet das Natürliche aus dem Geistigen ab, er geht von der Transscendenz aus, indem er in dem Menschen selbst ein transscendentes Princip erkennt. Allein, wie wäre zu hoffen gewesen, daß ein so großer Umschwung sich wie mit einem Schlage vollzöge. Die ersten Versuche des Idealismus mußten also unvermeidlich ungenügend bleiben, indem er damit weder die wirkliche Welt zu erklären, noch den praktischen Bedürfnissen Genüge zu leisten vermochte. So geschah es, daß die Begeisterung, welche anfangs die idealistische Speculation erregt, bald darauf wieder erkaltete. Heute sieht es ja fast so aus, als wäre der große Anstoß, welchen Kant und nach ihm Fichte und das erste Auftreten Schelling's gegeben, für nichts gewesen. Einerseits nämlich wurden die Geister von den politischen Fragen ergriffen, oder ergaben sich den industriellen Unternehmungen, andererseits richtete sich die Forschung auf die positiven Wissenschaften und sogenannten Fachwissenschaften, wo dann jeder, bei immer weiter gehender Zertheilung, sein besonderes Feld cultivirte. Der Sinn für eine allumfassende Weltanschauung verschwand. Oder wenn man doch, von der Basis solcher speciellen Forschungen aus, zu allgemeinen Ansichten zu gelangen suchte, — wohin konnte das führen? So insbesondere, wenn man die Natur von vornherein als ein für sich bestehendes Wesen behandelt, und dann, von naturwissenschaftlichen Resultaten aus, über den menschlichen Geist, oder gar über göttliche Dinge, philosophiren will, — was kann da herauskommen?

Näher betrachtet, lag die Ursache des unvermeidlichen Verfalls des Idealismus nach seinem ersten Auftreten darin, daß die neue Weltanschauung, die er dem Keime nach in sich selbst enthielt, selbst noch ganz mit dem von Cartesius herdatirenden Subjectivismus und Rationalismus verquickt war, so daß er nach dieser Seite sogar nur die Fortbildung desselben zu sein schien. Lag doch in dem sich selbst setzenden Ich Fichte's zunächst nur eine höhere Entwickelung des cogito ergo sum. Diesen Subjectivismus und Rationalismus also mußte der Idealismus erst überwinden und abstreifen, er mußte erst die Realität in sich aufnehmen, und dann von dem blos Vernünftigen sich zu dem Uebervernünftigen erheben, damit wirklich eine neue Weltanschauung begründet

würde. So lange dies nicht erreicht war, mußte er für einstweilen wieder ganz in den Hintergrund zurücktreten, so daß er wie vergessen und begraben war, um dann endlich wie der Phönix aus seiner Asche wieder zu erstehen und sich zu um so kühnerem Fluge zu erheben.

Eben dies ermöglicht zu haben, ist das Werk der zweiten Periode Schelling's. Wie viel aber gehörte dazu, und welche Schwierigkeiten waren dabei zu überwinden! Denn zuvörderst mußte nun Schelling einen Standpunkt zu gewinnen suchen, von wo aus ihm Gott, die Natur, der Mensch und seine Geschichte, und damit auch der religiöse Proceß, welcher in der Mythologie und in der Offenbarung vorliegt, nebst allen den heiligen Wahrheiten, welche ebenso das Völkerleben beherrschen, als sie sich in jeder Menschenbrust regen, — wo ihm alle dies in seinem inneren Zusammenhang vor der Seele stand. Während es dazu der höchsten Sammlung des Geistes, des schärfsten und penetrantesten Denkens bedurfte, mußte er gleichzeitig das ganze Material in sich verarbeiten, worin die dahin gehörigen Fragen erst zur wirklichen Erscheinung kommen. Fürwahr eine Riesenaufgabe! Kein Wunder, daß sie nur allmählich fortschritt, und daß Schelling dabei ganz für sich allein stand. Wer hätte ihm wesentlich zu helfen vermocht? Denn nur in ihm lebte die Idee des Ganzen, und nur in seinem inneren Zusammenhang war alles Einzelne zu fassen. Erklärlich genug, wenn das endlich zu Stande gebrachte Werk der herrschenden Denkweise zunächst so fremdartig entgegentritt, da es in der That aus der ganzen vorangegangenen Philosophie heraustritt.

Denn mit Recht sagt Schelling: die ganze neuere von Cartesius anhebende Philosophie sei gewissermaßen wie von gestern, indem sie gerade so thue, als ob vordem gar nicht gedacht, gar keine Wahrheit dagewesen sei, sondern alles von vorn angefangen und die Wahrheit allererst erfunden werden müßte. Aus einem ingeniösen Grundgedanken sollte dann eine ganz neue Weltanschauung entwickelt werden. So konnte der Eine von diesem Grundgedanken ausgehen, der Andere von jenem, wie Spinoza von der Substanz, Leibnitz von der Monade. Daher das Künstliche, das Subjective und das Abstracte solches Philosophirens. Ging doch auch noch Kant von der so berühmten aber gewiß sehr abstracten Frage aus: „Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?" Aehnlich begann der sich an Kant anschließende Schopenhauer mit der Schrift: „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde." Es war also ebenfalls nur ein Problem der Erkenntnißlehre, woraus sich hinterher sein ganzes System entspann. Gerade als ob in diesem Satze vom zureichenden Grunde sich alle Geheimnisse der Welt

[c]entrirten! Zu welcher Weltanschauung konnte das führen? Und [wa]s steht nun gar zu erwarten von der jetzt so viel Lärm machenden, so nennenden „Philosophie des Unbewußten" des Herrn [vo]n Hartmann, die, den Inhalt der schopenhauerschen Lehre in sich auf[neh]mend, eben nur dadurch originell ist, daß sie dieser Lehre eine neue [Gr]undlage geben will, indem sie nämlich von einer Betrachtung des [men]schlichen Nervensystems ausgeht, nebst Histörchen von dem Hirsch[k]äfer, der Bulldogameise u. dgl. m. Da hätten wir's also: die [Ph]ilosophie steckt in der Physiologie, Secirmesser und Mikroskope [sin]d philosophische Instrumente, mit deren Hülfe sich eine neue Welt[an]schauung construiren läßt, die dann freilich nur den Charakter eines [kün]stlich erfundenen Systemes haben kann, auf Grund dessen aber gleich[wo]hl über Gott und göttliche Dinge wie über nichts abgesprochen wird. [Un]d von solchem Machwerk läßt man sich noch obendrein imponiren [un]d bange machen!

Wie ganz anders die positive Philosophie Schelling's, die nicht etwa [ein]e ganz neue Weltanschauung erfinden will, sondern sie will den [in] der Menschheit schon vorhandenen Wahrheitsfond ergründen, die ver[bo]rgenen Schätze an das Licht ziehen nnd in einem wissenschaftlichen [Gan]zen zum Bewußtsein bringen. Darum ist sie die positive Philo[so]phie. Zu jenem Wahrheitsfond aber gehört nicht blos alle das, was [vorn]ehm schon große Geister gedacht, sondern weit mehr noch, was über[ha]upt nicht aus dem Denken entsprang, sondern allem Denken voraus[gin]g. Daher zuvörderst die in der Natur verborgene Weisheit, wie die [sic]h instinctiv äußernde Weisheit der Sprache, vor allem aber, was in [de]m menschlichen Bewußtsein sich als eine moralische Macht ankündigte, [un]d um deswillen das ganze Leben der Menschheit am allertiefsten er[gri]ff und noch bis diesen Tag das Allerwichtigste ist, d. h. die in der [Rel]igion niedergelegten Vorstellungen. Die beiden großen Formen aber, [in] welchen die Religion in die Welt getreten, sind dann der heidnische [Gö]tterglaube und die christliche Offenbarung, und darum sagte sich jetzt [Sc]helling: „Kann die Philosophie mich nicht zum Verständniß dieser beiden [gr]oßen, alles Andere überragenden Erscheinungen der Weltgeschichte [füh]ren, so ist sie für nichts. Darauf also muß ich meine Gedanken [rich]ten, daß mir diese Erscheinungen begreiflich werden, denn nur eine [sol]che Philosophie kann die wahre sein, welche diese Erscheinungen, worauf [die] ganze Entwickelung der Menschheit beruht, zu fassen vermag." Und [so] hat er durch die That bewiesen, wie sehr sich alle Begriffe umbilden [un]d erweitern, wie hoch der denkende Geist sich über seinen bisherigen Stand[pu]nkt dadurch erhebt, daß er diese Aufgabe in Angriff nimmt und durchführt.

Gilt das Sprichwort: „Sage mir mit wem Du gehst, ı sage Dir wer du bist", so wird es auch ein Prognosticum für d halt und Werth einer Philosophie sein, wie für die Capacität Philosophen: welche Probleme principaliter seinen Geist beschä und seinem Denken die Richtung gaben. Und da haben wir zu Anfang hervorgehoben, wie es nichts Geringeres als die Fragen der Religion und der Urgeschichte der Menschheit waren, ı der junge Schelling zuerst seine Gedanken gerichtet hatte. Kam e bald darauf für längere Zeit wieder davon ab, indem er zunä die von Kant und Fichte ausgegangene Geistesströmung hinein wurde, so erfaßte er doch auch gleich wieder die größten Aufgab sich auf diesem Standpunkt überhaupt denken ließen, indem er der fic Lehre vom Ich die Aufgabe zur Seite stellte: das Wesen der Na construiren. Eine Aufgabe, die für Fichte selbst gar nicht existirte. Aufgabe aber durch die Naturphilosophie beantwortet, war ı um das größte Problem, worauf es nun ankam: den inneren Zusa hang der geistigen Welt mit der physischen Welt zu begreifen, und schuf er die Identitätsphilosophie. Mit philosophischem Klei hat er sich überhaupt nie beschäftigt, er glich vielmehr dem Großh der seine Speculationen auf die ganze Welt richtet. Erkannte e hinterher selbst wieder die Unzulänglichkeit des Identitätssystems, — ein bloßes Vernunftsystem war, welches die thatsächliche Wirklichke zu erklären vermochte, worauf sich daher von jetztan seine Ge richteten, — so waren es abermals wieder die allerhöchsten Thatsach seinen Geist beschäftigten. Nämlich die Thatsachen des Göttergl und Götterdienstes, worauf die Entwickelung des ganzen Alterthu ruhte, und darauf die Erscheinung des Christenthums, von wo di Entwickelung der neueren Menschheit ausging. Endlich betrach auch dies beides wieder im allgemeinsten Sinne, d. h. die Religio faßte ihm Gott, die Natur, die Menschheit und ihre Geschichte, ihm die religiösen Fragen in den Mittelpunkt aller Wissenschaft Und nun meine ich, wenn eine Philosophie sich auf den Standpu hoben hat, von wo aus sich ihr das Wesen der Religion in diese versalen Bedeutung erschließt, so darf solche Philosophie sich wo trauen, damit auch die Capacität gewonnen zu haben, die dazu er lich ist, um zu erkennen: wie es sich mit den synthetischen Ur a priori verhält, oder mit dem Satze vom zureichenden Grunde mit dem menschlichen Nervensystem nebst dem Hirschhornkäfer, der B ameise u. dgl. m. Nicht aber wird umgekehrt eine Philosophi *vielmehr von* solchen Fragen ausging, und danach ihre Begriffe ı

daß sie solchen Fragen gewachsen wäre, infolge dessen dann hinterher auch befähigt sein, das Wesen Gottes und göttlicher Dinge zu fassen.

Wie ehrwürdig erscheint doch auch hier wieder Kant durch seine Aufrichtigkeit wie durch seine Bescheidenheit, da er offen bekannte, daß von seinem Standpunkt aus eine Erkenntniß göttlicher Dinge nicht möglich sei, ohne sich doch dazu verleiten zu lassen, noch weiter zu behaupten, daß das für ihn Unerkennbare um deswillen auch überhaupt nicht sei! Sondern seine praktische Vernunft erklärte vielmehr, daß sie ohne einen Gott und eine jenseitige Welt nicht auszukommen vermöge, obgleich die theoretische Vernunft keine Begriffe davon besitze. Viel anders Schopenhauer, dem man zwar geistreicher nennen müssen wird als Kant, der aber als Philosoph doch selbst erst aus Kant geschöpft hatte, und jedenfalls von noch beschränkteren Problemen ausging als dieser, trotzdem aber — auf der Basis seiner Untersuchungen des Satzes vom zureichenden Grunde — den lieben Gott kecklich aus der Welt herausphilosophirt, wenn gleich im Hintergrunde seines Gemüthes gar deutlich die ungestillte Sehnsucht zu erkennen ist, die es nur nicht über den philosophischen Stolz gewinnen kann, der sich nun einmal vorgesetzt, ohne den lieben Gott fertig werden zu wollen. Ein Zug, der etwas Tragisches auf Schopenhauer's Wesen wirft, wie überhaupt durch seine Philosophie ein Hauch von Poesie hindurchgeht, wovon bei seinem Nachtreter Hartmann keine Spur zu finden wäre, als in welchem sich nur die reine Süffisance ausspricht. Nennt der aber seine Lehre die Philosophie des Unbewußten, so würde dieser Name weit besser auf ihn selbst passen. Denn hätte der Mann ein Bewußtsein über seinen Standpunkt, so müßte er zuvörderst erkennen, daß er noch gar nicht so weit gekommen, als daß er von Gott und göttlichen Dingen nur überhaupt zu reden berechtigt wäre, da vielmehr von vornherein eine Blasphemie darin liegt, über dieses Ueberschwengliche urtheilen zu wollen nach Begriffen, die auf der Betrachtung des Nervensystems, des Hirschhornkäfers und der Bulldogameise beruhen. Aber auch hier bestätigt sich die so häufige Erfahrung, daß die Menschen sich um so eingebildeter und absprechender erweisen, je beschränkter in der That der Ideenkreis ist, in welchem sie sich bewegen.

Hat sich also die positive Philosophie auf den nunmehr genügend charakterisirten Standpunkt erhoben, so blickt sie von da aus ebenso in das Reich der jenseitigen Welt, wie in das Reich der Geschichte und in das Reich der Natur. Damit kommt von vornherein Klarheit in alles Wissen, indem sich danach drei Hauptgebiete des Wissens unterscheiden, je nachdem, was der Ausgangspunkt und der principale Gegenstand der Forschungen ist, d. h. die physischen Wissenschaften, die geschicht-

lichen Wissenschaften und die Religionswissenschaften, wenn wir das Wort Religion in dem weitesten Sinne nehmen, daß damit alles umfaßt ist, was sich auf die jenseitige Welt bezieht. Selbstverständlich dann, daß es zwischen diesen drei Hauptgebieten des Wissens wieder Uebergangsgebiete giebt. Trotzdem behält jede Wissenschaft dabei ihren eigenthümlichen Charakter und ihren eigenthümlichen Werth, aber sie wird auch zur Erkenntniß ihrer Grenzen geführt, und davor gewarnt, nicht über Fragen abzusprechen, die von einem anderen Standpunkt aus beurtheilt sein wollen.

Diese Dreitheilung ergiebt sich auf unserem Standpunkt ganz von selbst. Auch dürfte sie wohl auf allgemeine Zustimmung rechnen, außer nur insofern es zweifelhaft erschiene, ob das religiöse Gebiet einer eigentlich wissenschaftlichen Behandlung fähig wäre, was ja freilich verneint werden müßte, wenn die Religion lediglich als eine Sache des Gefühls oder andererseits des Autoritätsglaubens zu gelten hätte. Aber darin besteht auch gerade die größte Leistung Schelling's: das religiöse Gebiet der denkenden Erkenntniß erschlossen zu haben. Und hat er dabei den inneren Zusammenhang zwischen der Offenbarung und der Mythologie nachgewiesen, so ist auch erst damit die Grundlage zu einer allgemeinen Religionswissenschaft gewonnen. Indem er dann ferner gezeigt, wie alle Fragen des menschlichen Geisteslebens zuletzt sich in den religiösen Fragen concentriren, ergiebt sich zugleich daraus, wie das religiöse Gebiet nicht nur seiner inneren Dignität nach als das höchste anzusehen ist, sondern auch nach Reichthum und Umfang ein nicht minder gewichtiges Wissensgebiet bildet, als der Gesammtcomplex der physischen oder der geschichtlichen Wissenschaften, so daß Niemand sich einer wirklichen Allgemeinbildung rühmen kann, wer auf diesem Gebiete nicht eben so orientirt ist, als auf jenen beiden anderen Gebieten. Das aber zugegeben, wie steht es wohl in der That bei uns? Offenbar so, daß die Kenntniß des religiösen Gebietes als etwas für die Allgemeinbildung ganz Unwesentliches gilt. Zeuge dessen insbesondere unsere Gymnasien, die zwar ganz ausdrücklich dazu bestimmt sein sollen, die höhere Allgemeinbildung zu begründen, indessen da aber die Religionswissenschaft so sehr bei Seite bleibt, daß fast nur wie aus Gnade und Barmherzigkeit noch ein paar Unterrichtsstunden dafür beibehalten sind. Und doch sollte wohl das Studium der altclassischen Welt, worauf die Gymnasien vorzugsweise gerichtet sind, schon ganz von selbst darauf hinweisen, wie viel die Religion wirklich bedeute, so gewiß als es der Götterglaube und Götterdienst war, worauf das ganze antike Leben im letzten Grunde beruhte. Trotzdem wird davon kurzweg abstrahirt, indem man statt dessen gerade

so thut, als ob es nur die Staatsverfassungen, oder die Wissenschaften und Künste gewesen, woraus die antike Welt erwachsen sei, daher man sich um die Religion derselben nicht weiter zu kümmern habe, außer etwa wegen der mythologischen Ingredienzien bei den alten Dichtern. Ganz, als ob der Götterglaube und Götterdienst nur eine decorative Bedeutung gehabt hätte! Muß nicht dadurch eine gänzlich falsche Ansicht vom Alterthum entstehen? Und liegt es nicht also auf der Hand, wie in der Philosophie der Mythologie gerade für den Gymnasialunterricht eine Lebensfrage zu erblicken wäre? Denn bei solcher Behandlung der mythologischen Religion — welche Behandlung wird dann das Christenthum zu erwarten haben? Allermeist wohl eine derartige, daß man infolge dessen vom Christenthum ebenso wenig versteht als vom Heidenthum. Und das heißt man humaniora betreiben, wo vielmehr alles das für gleichgiltig gilt, worauf erst der wahre Adel des Menschen beruht!

Wie tief beschämend müßte hier für uns die Thatsache sein, daß hingegen die Juden die Kenntniß ihrer Religion — worin sich auf ihrem Standpunkt, da sie sich selbst für das auserwählte Volk halten, die ganze Religionswissenschaft concentrirt — noch bis diesen Tag als die unentbehrliche Grundlage alles Unterrichts ansehen, so daß jeder Jude, der auch nur eine Elementarbildung besitzt, doch einigermaßen in das alte Testament eingeweiht ist. Und wie unbestreitbar, daß es eben dies ist, was der Judenschaft, den Christen gegenüber, inneren Zusammenhang und Haltung giebt, wie daß andererseits die Haltungslosigkeit und das zerfahrene Wesen unseres ganzen sogenannten gebildeten Publikums eben darauf beruht, daß seiner Bildung die religiöse Grundlage fehlt. Von allerlei Wissenschaften ist den Leuten etwas angeflogen, nur von der Religionswissenschaft wissen sie so wenig, daß ihnen vielmehr selbst die elementarsten Begriffe, die schon mit der Katechismuslehre gegeben sind, abhanden gekommen zu sein scheinen. So insbesondere der Begriff der Religion selbst, indem sie nicht einmal mehr die religio von der confessio unterscheiden können, daher denn jetzt die gäng und gäbe Ansicht ist, die ja selbst schon officielle Bestätigung gefunden hat, daß Christenthum und Judenthum nur als zwei verschiedene Confessionen zu behandeln seien.

Welche praktischen Folgen daraus entspringen, zeigt am handgreiflichsten die Judenemancipation. Denn da doch die christliche Welt selbst in verschiedene Confessionen zerfällt, in Deutschland insbesondere aber die katholische und die evangelische Confession in politischer Hinsicht schon seit lange gleichberechtigt waren, schien freilich kein triftiger

Grund mehr zu bestehen, weswegen der jüdischen oder mosaischen Confession dieselbe Berechtigung vorenthalten bleiben sollte. Unter diesem Titel also haben die Juden bei uns sich gewissermaßen in das Staatsbürgerrecht eingeschmuggelt, was ihnen wahrscheinlich nie gelungen wäre, hätte nicht bei unserem sogenannten gebildeten Publikum, einschließlich unserer Staatsbeamten, rücksichtlich alles dessen, was mit dem religiösen Gebiete zusammenhängt, eine so crasse Unkenntniß geherrscht, daß man — wir wiederholen es — nicht einmal mehr die confessio von der religio unterscheiden konnte! Nun wohlan, ist das Judenthum nur eine andere Confession als das Christenthum, — was sonst, als auch nur wieder andere Confessionen, sind demgemäß der Muhamedanismus, der Buddhismus und der Fetischismus? Keine Ahnung davon, daß es sich hier vielmehr um verschiedene Religionen handelt, und daß Verschiedenheit der Religion nichts Geringeres bedeutet, als die Verschiedenheit dessen, was für den Menschen Gott ist, wie des Verhältnisses, in welchem der Mensch zu seinem Gott steht. Bei solcher Geistesverwirrung mag es dann auch geschehen, daß unsere Theologen sich an der Frage der confessio zerarbeiten, indessen es doch principaliter vielmehr die religio ist, deren Grundlagen heut zu Tage angegriffen werden, und sicher zu stellen wären. Und was hilft die confessio, wo die religio wankt?

So viel also kommt auf das rechte Verständniß des religiösen Gebietes an, d. h. daß die transscendenten Beziehungen des menschlichen Wesens ein besonderes Reich bilden, neben dem Reiche der Geschichte und dem Reiche der Natur. Wie aber diese drei Reiche unter sich zusammenhängen und in einander greifen, — das zu zeigen, wird dann selbst für eine Hauptaufgabe der Philosophie anzusehen sein, und insofern sich daraus wieder der innere Zusammenhang und die Grenzen aller einzelnen Wissenschaften ergeben, so würde damit die Philosophie im eigentlichen Sinne des Wortes zur Wissenschaftslehre werden. Ein Name, den Fichte seiner Philosophie zu geben sehr wenig berechtigt war, den aber die positive Philosophie sehr wohl beanspruchen könnte. Nur daß solcher Name noch keineswegs schon den Inhalt der positiven Philosophie träfe, sondern nur eine Seite ihrer Bestimmung, wozu es unstreitig auch gehört, daß sie in die Gesammtheit alles Wissens innere Ordnung bringen soll. Und hat zwar Schelling von seinem späteren Standpunkte aus mit dieser Aufgabe sich überhaupt nicht beschäftigt, — während er doch früher die seines Ortes erwähnte Methodologie des akademischen Studiums aufstellte, — so ist nichts desto weniger durch die positive Philosophie *eine neue* Basis dafür gewonnen.

Hier nur noch einige Worte über das Verhältniß der Philosophie zur Theologie, in die sie offenbar eingreift, und von welcher sie gleichwohl grundwesentlich verschieden ist. Umfaßt nämlich die Philosophie die drei Reiche, so ist das jenseitige Reich dasjenige Gebiet, womit sich zugleich die Theologie beschäftigt, welche insofern selbst nur ein Zweig der Philosophie wäre. Betrachtet aber die Theologie jenes Reich als isolirt für sich bestehend und als von vornherein gegeben, so erhebt vielmehr die Philosophie zuvor die Frage: wie ein solches Reich, d. h. wie die Religion und respective die Offenbarung überhaupt sein kann? wodurch folglich die philosophische Behandlung der Religion eine gänzlich andere wird als die theologische. Gelangt nun die positive Philosophie dahin, die innere Möglichkeit der Offenbarung zu erkennen, so ist damit auch erst der innere Zusammenhang erkannt, wodurch das Reich der Gnade in das Reich der Geschichte und der Natur hineinreicht. Und dadurch allein ist dann auch wieder die Basis gewonnen, um einerseits die Lehren der Offenbarung praktisch geltend machen zu können, wie andererseits dieselben mit dem Gesammtcomplex unseres Wissens in Zusammenhang zu bringen, so daß sie schließlich sogar in den Mittelpunkt alles Wissens treten. Es ist Thatsache, daß die Theologie bisher weder das eine noch das andere vermochte. Darum erklärlich genug, daß sie zuletzt erleben muß, wie sich die Welt je mehr und mehr von ihren Lehren abwendet, und weit entfernt, daß sie mit ihren Lehren die Wissenschaften zu durchdringen vermöchte, befindet sie sich vielmehr in großer Noth, diese Lehren noch einigermaßen gegen die von allen Seiten dagegen erhobenen Angriffe zu schützen, denen gegenüber sie fort und fort zurückweicht. Auch ist nicht minder Thatsache, daß schon seit langer Zeit von seiten der Theologie kein Gedanke mehr ausgegangen ist, der als ein neues Ferment in die allgemeine Bildung eingedrungen wäre, sondern alle neue Gedanken stammten aus der Philosophie und der Literatur, oder aus den realen Wissenschaften. Steht es aber wirklich so, — was helfen da die Lamentationen über den hereinbrechenden Unglauben? Sie werden so wenig helfen als die dictatorischen Erklärungen des Syllabus. Der menschliche Geist hat einmal das Stadium des bloßen Autoritätsglaubens überschritten, und hier ist keine Hülfe, außer der Glaube muß das denkende Bewußtsein selbst für sich gewinnen, und das kann nur dadurch geschehen, daß nachgewiesen wird, wie es vielmehr die Offenbarung ist, worin erst alle die Fragen ihre Lösung finden, welche für die Wissenschaft ungelöste Räthsel bleiben. Fürwahr, das wäre erst der rechte Syllabus, denn gelänge nun solcher Nachweis, so bedarf es keiner Worte, welch ein

totaler Umschwung der gegenwärtig herrschenden Denkweise daraus entspringen würde. Und solcher Umschwung ist es in der That, zu welchem die positive Philosophie die Bahn gebrochen hat.

Wodurch aber war dies zu ermöglichen? Lediglich dadurch, daß Schelling den in dem deutschen Idealismus von Anfang an liegenden Keim, wonach derselbe, wie schon gesagt, wenn auch noch unbewußt darauf hinzielte, die religiöse Weltanschauung zur wissenschaftlichen zu machen, — daß er diesen Keim zur vollen Ausgestaltung brachte, durch Ueberwindung des Subjectivismus und Rationalismus, womit derselbe bis dahin umhüllt gewesen. So sehr dann auch die spätere schellingsche Lehre, der kantischen und fichtischen gegenüber, als etwas absolut Neues erscheint, ist sie doch allerdings das legitime Kind dieser seiner Eltern. Daß die positive Philosophie, nach der Tiefe und Weite ihrer Conceptionen, den kantisch-fichtischen Idealismus ganz ebenso überragt, wie etwa Alexander seinen Vater Philipp von Macedonien überragte, ändert daran nichts. Auch sahen wir ja, wie das radicale Böse und das transscendente Wesen der menschlichen Freiheit, was beides für die positive Philosophie einen so wesentlichen Punkt bildet, schon von Kant angenommen war. Und ferner: ohne die fichtische Lehre von dem sich selbst setzenden und sich selbst die Welt bildenden Ich, hätte auch wohl Schelling sich nicht zu dem Gedanken jener Urthat erhoben, wonach diese Welt, in der wir leben, allerdings die von dem Menschen gesetzte — nämlich die aus ihrer göttlichen Idee herausgesetzte — Welt ist. Existirte aber für Kant nur eine Religion der reinen Vernunft, und behauptete Fichte sogar die Unmöglichkeit einer Offenbarung, so hat dann Schelling vielmehr das Uebervernünftige in der Religion und die innere Möglichkeit der Offenbarung erkannt. Dafür stand er eben auf den Schultern jener Männer, wodurch ihm allein gelang, was vordem unmöglich geschienen. Nämlich eine Philosophie der Mythologie und der Offenbarung aufzustellen, während bis dahin Mythologie und Offenbarung als der reine Gegensatz zur Philosophie angesehen waren. Wie oft aber hat sich schon auf anderen Gebieten ereignet, daß, was Jahrhunderte lang für unmöglich gegolten, hinterher dennoch ermöglicht wurde!

Genug, Schelling's positive Philosophie ist ihrem wesentlichen Kerne nach nichts anderes, als der zum Abschluß gekommene deutsche Idealismus. Hat hingegen die hegelsche Philosophie diesen Ruhm für sich in Anspruch genommen, der ihr auch zeitweilig in weiten Kreisen zuerkannt wurde, so bezeichnet sie viel mehr den Abfall von dem deutschen Idealismus, mit welchem sie nur noch im formalen Zusammenhang blieb, dessen

lebendiges Entwickelungsprincip aber wieder vollständig unterging in einem scholastischen Begriffssystem. Trotzdem ist selbst diese Philosophie noch ein Beleg für unsere Behauptung des unbewußten Zieles des deutschen Idealismus, denn auch Hegel rühmt sich ja, daß seine Weltansicht zugleich das begriffene Christenthum sei. Und um auch dies nicht unerwähnt zu lassen: sogar Schopenhauer macht einen Anlauf zum Christenthum. Man möchte fast sagen: seine Lehre enthalte die Hälfte der christlichen Weltansicht, nämlich die blos negative Seite derselben, d. i. die Ansicht von der Eitelkeit dieser Welt, während er freilich das andererseits in der Welt liegende positive Element rundweg verkannte; wie er auch nicht zum Welterlöser kam, statt dessen er nur eine subjective Erlösung kennt, durch Selbstverneinung des eigenen Willens.

Was nun näher das hegelsche Vorgeben anbetrifft, daß seine Religionsphilosophie die begriffene Offenbarung sei, so braucht man diese Behauptung nur dahin zu ändern: sie sei die zu bloßen Begriffen verflüchtigte Offenbarung, so hat man die ganze Sache, und nirgends gerade tritt die innere Sinnlosigkeit dieses Systems so auffallend hervor, als in seinem religionsphilosophischen Theil. Denn das ist doch vielmehr das Wesentliche an der Offenbarung: daß sie nicht als Begriff, sondern als Thatsache in die Welt trat, und auf die Thatsache der Erlösung kommt es an, nicht auf den Begriff der Erlösung, womit keiner Menschenseele geholfen wäre. Allein für Hegel existiren überall nur Begriffe, und hat er die Begriffe einer diesseitigen und jenseitigen Welt ineinander gerührt, so ist damit der große Gegensatz dieser beiden Welten überwunden. Ei, warum ist damit nicht auch die Sünde aus der Welt geschafft, wie desgleichen der Tod, als der Sünden Sold? Einstweilen aber bleibt es dabei, daß der Mensch nur durch die Pforten des Todes aus dieser Welt in jene übergehen kann, nicht durch einen dialectischen Proceß, in welchem freilich alle Gegensätze derart verschwinden, daß man nicht mehr Schwarz und Weiß unterscheidet, daher dann in den hegelschen Phrasen alles Mögliche gefunden oder auch nicht gefunden werden kann. Ich frage nur: was muß das für eine Philosophie sein, die doch in formaler Hinsicht als das vollendetste und schulmäßig ausgebildetste System auftritt, indessen man hinterher nicht einmal weiß, ob darin ein persönlicher Gott, eine Schöpfung und eine persönliche Unsterblichkeit gelehrt sei? Wozu dient aber noch Philosophie, wenn sie in diesen allerwichtigsten Fragen nicht ihren Jüngern zu einer festen Ueberzeugung verhilft? Statt dessen ist allbekannt, daß, während Einige sogar die ganze orthodoxe Dogmatik darin finden wollten, Andere mit wenigstens eben so guten Gründen bewiesen,

daß sie vielmehr auf den reinen Atheismus hinausliefe, oder — was unstreitig am richtigsten nur nicht viel besser ist, — auf einen logischen Pantheismus. Ob etwa Hegel's persönlicher Glaube doch ein anderer gewesen, was immerhin möglich ist, mag dahin gestellt bleiben. Hier handelt es sich lediglich um sein System, welches ja angeblich das Product des sich selbst denkenden Denkens sein soll, wobei folglich von der Persönlichkeit des Philosophen rundweg zu abstrahiren wäre.

Wozu also konnte solche Philosophie dienen, und wozu hat sie gedient, als um alle Begriffe zu verwirren, und ihren Jüngern allen Sinn für die wirklichen Probleme der Welt und des menschlichen Geistes zu rauben? So weit dann diese Philosophie gewirkt hat, ist es eben infolge dessen geschehen, daß die in dem deutschen Idealismus enthaltenen Keime einer höheren Entwickelung zeitweilig wieder ganz in den Hintergrund traten und in Vergessenheit geriethen, — so daß man von den wahren Zielen des deutschen Idealismus gar nichts weiß, wenn man ihn nach der hegelschen Philosophie beurtheilt, — und daß dadurch eine ganze Generation mit geistiger Sterilität geschlagen wurde. Konnte daher diese hegelsch angehauchte Generation natürlich keine Empfänglichkeit für die großen Leistungen Schelling's haben, so regte sich um so mehr das instinctive Gefühl in ihr, daß es mit ihrem eigenen Treiben für immer vorbei sei, wenn diese Leistungen zu allgemeiner Anerkennung gelangten, daher sie denn womöglich ganz ignorirt oder in wegwerfendster Weise abgethan wurden. Ganz nach der auch sonst von den Hegelianern practicirten Maxime, wonach ihnen Alles, was über ihren eigenen Horizont hinausgeht, vielmehr als einem überwundenen Standpunkt angehörend gilt. Kostet es ihnen doch nur einige dialectische Wendungen, um unwiderleglich darzuthun, wie hoch sie ihrerseits darüber ständen. Wofür ständen sie sonst wohl auf dem Standpunkt des absoluten Wissens, wenn es noch irgend etwas gäbe, was sie nicht verständen, und wovon gar ein Anderer mehr verstände als sie selbst? Danach war also ihr Verhalten gegen die positive Philosophie. Gerade wie es seiner Zeit der Dichter Platen in seinem Sonett an Schelling, woraus wir früher schon einige Zeilen angeführt, charakterisirt hat:

„Noch sieht man Thoren zwar, erboßt dagegen,
Mit logischen Tiraden überkleistern
Der Geistesarmuth Eier, die sie legen;
Doch dieses Völkchen, das Dich wähnt zu meistern,
Nie wird's die Welt der Wissenschaft bewegen,
Und einen Dichter wird es nie begeistern.“

Ist das zwar selbst keine erhabene Poesie, so trifft es um so mehr die Sache und kann als eine wohlverdiente Züchtigung gelten.

Es ist wahr, daß andererseits auch Schelling sich oft mit vieler Bitterkeit und unverkennbarer Gereiztheit über die hegelsche Philosophie ausgesprochen hat, allein dazu war auch Veranlassung genug. Denn es geht doch über allen Glauben, wie Hegel, dessen eigenes System so handgreiflich nur eine Umbildung des schelling'schen Identitätssystems darstellt, und der auch sonst so viel aus Schelling's Jugendphilosophie entlehnt, gleichwohl gerade so thut, als hätte er das alles aus seinem sich selbst denkenden Denken herausgesponnen, und weil er mittelst seiner Dialektik ein schulmäßig ausgebildetes System zu Stande gebracht, sich hoch über Schelling erhaben dünkte, während die Wahrheit vielmehr ist, daß er die schellingschen Ideen corrumpirt und verwässert hatte. Freilich hätte ein Geist wie Schelling darüber einfach mit Nichtachtung hinweggehen können, allein wenn er dabei sah, wie diese hegelsche Philosophie, durch die weite Verbreitung, welche sie zeitweilig fand, die Geister in eine Richtung brachte, wodurch sie von dem Umschwung des philosophischen Denkens, den er für nothwendig erkannt, und an dessen Begründung er so viele Jahre lang seine ganze Geisteskraft gesetzt, nur um so mehr abgelenkt wurden, so handelte es sich für ihn um den Schaden, der daraus für die gute Sache entsprang. Darum erklärlich genug, wie ihm diese Philosophie als eine durchaus widerwärtige Erscheinung gelten mußte, worüber er kaum ohne innere Alteration sprechen konnte. Der Philosoph bleibt auch ein Mensch, und um der guten Sache willen in Alteration zu gerathen, ist jedenfalls die verzeihlichste Schwäche.

Wie verderblich aber Hegel gewirkt, tritt erst recht hervor, wenn man andererseits erwägt, wie zur Seite einer solchen, aller Realität baaren und mit ihrem hohlen Formalismus die Gemüther austrocknenden Philosophie ganz unvermeidlich ein um so breiterer Materialismus aufkam, in dessen Schlamm zuletzt alle höheren Ueberzeugungen untergehen, infolge dessen zuletzt auch die Musen und Grazien entfliehen, und so inmitten des allgemeinen Fortschrittsgeredes vielmehr eine geistige Verödung über uns hereinzubrechen droht. Schon muß man sich verwundert fragen: ob denn alle die geistige Anregung, die in den Werken der großen Denker, Dichter und Künstler gegeben war, deren wir uns seit dem letzten Viertel des vorigen Jahrhunderts zu rühmen hatten, wie für nichts gewesen sein soll, da doch der allgemeine Zug jetzt offenbar nicht auf Vergeistigung, sondern auf Entgeistung des Lebens gerichtet ist? Fürwahr, diesem Zustand gegenüber thäte uns ein neues geistiges Ferment so noth als das liebe Brod. Und solches Ferment ist um so mehr mit Schelling's *positiver Philosophie* gegeben, als dadurch der fast

abgebrochene Zusammenhang des heutigen Denkens mit der von Ka[nt] und Fichte ausgegangenen Gedankenbewegung wiederhergestellt wird. Da[s] nicht nur, daß die positive Philosophie — wie in dem Vorstehend[en] genügend nachgewiesen — selbst die Vollendung des deutschen Ideali[s]mus ist, sondern auch Schelling's persönliche Entwickelung war noch m[it] dem ganzen großen, gegen Ende des vorigen Jahrhunderts eingetreten[en] Literaturaufschwung verflochten, wovon der Nachklang sich auch noch i[n] seinen späteren Werken zeigt, die gleichsam das geistige Aroma je[ner] Periode in sich aufgenommen haben, so daß man sich durch die Lect[üre] dieser Werke sogleich in eine geistige Atmosphäre versetzt fühlt, wie [sie] der heutige Zustand der Geister gar nicht darbieten könnte. Und ni[cht] nur, daß damit die damaligen Bestrebungen neu angefacht würde[n], sondern die Hauptsache ist erst: daß durch die positive Philosophie d[er] Idealismus jener Tage einen ganz anderen Boden und eine ganz and[ere] Wirkungssphäre gewonnen hat, indem er sich jetzt mit dem Christ[en]thum vermählt, und selbst darauf gerichtet ist, dem allgemeinen Den[ken] das Verständniß dafür zu erschließen.

Ist nicht damit zugleich die Aussicht eröffnet, daß diese Philosop[hie] dereinst noch weit über die Grenzen deutscher Zunge hinaus zur A[n]erkennung und Wirkung gelangen werde, so weit nur immer die chri[st]liche Civilisation reicht? Denn wenn zwar der Idealismus bei sein[em] ersten Auftreten als ein specifisches Product deutscher Geistesentwickelun[g] erschien, daher es in der Natur der Sache lag, daß die betreffend[en] Werke außerhalb Deutschlands nur wenig bekannt wurden und n[och] weniger Einfluß gewinnen konnten, so hat eben Schelling die deutsch[e] Speculation über die Schranken nationaler Besonderheit erhoben, [so] gewiß als das Christenthum, dessen theoretisches Verständniß ihm a[uf] seinem späteren Standpunkte zur Hauptaufgabe wurde, von vornhere[in] über alle nationalen Besonderheiten hinaus ist, und darum auch Jede[r], der sich ernstlich damit beschäftigt, darüber hinweghebt. Es ändert da[s] nichts, daß allerdings die positive Philosophie Schelling's aus je[nen] ersten Anfängen des deutschen Idealismus herausgewachsen ist, de[nn] wenn zwar ihre Genesis ohne diese Vorstufen und Durchgangsstu[fen] nicht zu verstehen ist, so hat sie selbst zuletzt auf einen Standpunkt g[e]führt, auf welchem sie hinterher ganz unabhängig von jenen Voraus[]setzungen wird.

Haben wir doch gesehen, wie es vielmehr die Untersuchungen üb[er] das Wesen der Mythologie waren, worin Schelling später selbst d[ie] Hinleitung zu seiner positiven Entwickelung fand. Zu solcher Hinleitun[g] aber könnten möglicherweise auch ganz andere Ausgangspunkte diene[n]

sachliche Nothwendigkeit lag dabei nicht vor, sondern offenbar ist der Gang seiner persönlichen Studien, welcher Schelling dazu veranlaßte, von der Betrachtung der Mythologie auszugehen, da er, nachdem er einmal den Rationalismus überwunden hatte und auch über die theosophische Zwischenstufe hinweggekommen war, sich zunächst principaliter der Erforschung der Mythologie zugewandt, und auf diesem Gebiete zuerst seine neuen Entdeckungen gemacht hatte. Eben so gut aber hätte er die Einleitung zur positiven Philosophie durch eine vorläufige Untersuchung des allgemeinen menschlichen Wesens gewinnen können, nachdem er doch nicht minder gesehen, wie viel Hindeutungen auf ein überweltliches Reich und auf überweltliche Ereignisse in dem Wesen des Menschen liegen. Und noch weiter — warum hätte er nicht, anstatt mit einer vorläufigen Betrachtung der Mythologie, vielmehr mit einer vorläufigen Betrachtung des Christenthums beginnen, und damit die Ausgangspunkte für seine speculative Entwickelung gewinnen können? Nichts hätte ihn daran gehindert, nachdem er einmal auf den Höhenpunkt gelangt war, von wo aus sich ihm die Mythologie und die Offenbarung, wie überhaupt die ganze menschliche Entwickelung, in ihrem inneren Zusammenhang und in ihrer Beziehung zu Gott und der Natur darstellte. Und das ist ja selbst die allerwichtigste Seite der positiven Philosophie, daß sie über alle die Räthsel Aufschluß giebt, welche in dem christlichen Bewußtsein vorliegen.

Indem sie also das thut, findet sie auch überall Anknüpfungspunkte, so weit nur immer die christliche Civilisation reicht, und darum das Christenthum zu einem Gegenstand des Nachdenkens und des Forschens wird. Gleich wie nun die Werke eines Plato und Aristoteles schon seit vielen Jahrhunderten ein Gemeingut für die höhere Bildung bei allen Nationen geworden sind, so wird es dereinst auch mit der positiven Philosophie Schelling's geschehen, und wird auch darin sich der Umschwung des philosophischen Denkens manifestiren, daß man hinfort nicht mehr von einer deutschen, französischen oder englischen Philosophie zu sprechen haben wird, sondern die positive Philosophie wird die gemeinsame Arbeit für alle geistig geweckten Völker sein. Es wird dies um so gewisser geschehen, als eben dies — wie schon früher erklärt — zu dem Wesen der positiven Philosophie gehört, daß sie nicht als ein künstlich gemachtes, aus dem Kopfe des Philosophen entsprungenes System auftritt, was als solches nie zur allgemeinen Geltung zu gelangen, sondern höchstens nur eine Secte um sich zu versammeln vermöchte, — daß sie vielmehr den in der *ganzen Menschheit* niedergelegten Wahrheitsgehalt in sich *aufzunehmen, in inneren Zusammenhang* zu bringen und

der denkenden Erkenntniß zu erschließen strebt. Nur dadurch kann
auch selbst allgemeine Anerkennung gewinnen, und so wird damit gewiß
maßen wieder ein ähnlicher Zustand entstehen, wie er im Mittel
war, wo man auch von keiner deutschen, französischen oder englis
Philosophie sprach, vielmehr die Philosophie eine gemeinsame Arbeit
die ganze abendländische Christenheit war. Nur daß die damalige Ph
sophie überhaupt noch nicht als eine freie Wissenschaft auftrat, so
noch unter der Autorität der Kirchenlehre stand, von der sich zu befr
darum auch selbst die nächste Aufgabe der ganzen neueren Philoso
gewesen, und worin dann freilich auch der negative Charakter
neueren Philosophie begründet ist. Die positive Philosophie hinge
welche nun diese ganze Geistesarbeit schon hinter sich hat, und von
herein auf dem Boden der Geistesfreiheit steht, der ihr gar nicht
fraglich ist, kann sich eben deswegen auch mit vollster Unbefange
auf das Positive richten. Hat dann jene negative Philosophie
überall nur zu dem negativen Resultate geführt, daß die Geister,
dem sie von der positiven Autorität entbunden waren, damit dem Zw
an allen höheren Ueberzeugungen verfielen, so muß wohl hinterher
wahrer Hunger nach einem neuen Positiven erwachen. Nach einem
tiven aber, welches sich nicht auf Autorität stützt, sondern sich dem fr
Geist darbietet, wie es in der positiven Philosophie geschieht, die s
den Geist erst recht in Freiheit setzt, indem sie ihn von den Ba
seiner eigenen Vorurtheile gegen das Positive befreit, und ihm so,
seiner abstracten und formalen Freiheit, zu einer inhaltsvollen und le
bigen Freiheit verhilft. Gewiß, das ist es, worauf — ob bewußt
unbewußt — jetzt überall die Sehnsucht der ernsteren Denker gerichtet

Angesichts dessen sind wir unsererseits fest überzeugt: es wird
Menschenalter mehr vergehen, und nicht nur auf allen deutschen Unive
täten, sondern in der ganzen gebildeten Welt wird man von der p
tiven Philosophie reden, und überall werden Philosophie der Mytholo
und der Offenbarung — da beides untrennbar ineinander greift —
ebenso zu stehenden Vorlesungen geworden sein, wie es seit Jahrhunde
Logik und Metaphysik gewesen. Man wird sich dessen schlechterdi
nicht entrathen können, denn überall hat die Entwickelung der D
schon dahin geführt, daß das wissenschaftliche Denken in vollen Wid
spruch zu den überlieferten Ueberzeugungen tritt. Welcher Ernst a
in diesem Widerspruch liegt, der darum gebieterisch eine Lösung ford
wird man um so mehr erkennen, je mehr die Erfahrung lehrt, wie
blos politische Treiben — welches einstweilen die Geister noch derge
in Anspruch nimmt, daß sie sich über die dabei in ihnen entstand

...e Leere hinwegtäuschen — zuletzt doch so wenig Früchte brachte, ... daß andererseits der Fortschritt der materiellen Cultur — worauf ... jetzt so stolz ist — in der That vielmehr zu einer inneren Zer... ...ng der Gesellschaft geführt und dadurch Tendenzen hervorgerufen ..., die rundweg auf einen Umsturz aller dermalen bestehenden gesell... ...lichen Verhältnisse hinauslaufen; wobei der ganze Prachtbau dieser ...riellen Cultur in Trümmer zerfallen dürfte, indessen Niemand ...aussagen kann, was wieder aus den Trümmern entstehen möchte, ...ern nach aller menschlichen Voraussicht zunächst nur die Perspective ... ein Chaos eröffnet wäre. Angesichts dessen, sage ich, wird man ja ...wendig zu der Erkenntniß kommen, daß es doch noch ein Höheres ...t, wovon die menschlichen Geschicke abhängen, als Politik und ...nomik. Denn hat die menschliche Gesellschaft — so weit nur irgend ...ke zurückreicht — noch niemals ohne Religion bestehen können, wird ...in Zukunft auch nicht anders sein. Sind wir aber gleichwohl dahin ...ngt, daß die dermalige wissenschaftliche Denkweise nicht etwa nur ...es oder jenes Dogma angreift, sondern überhaupt alle Religion frag... ...macht, und ist es andererseits unmöglich, die geistige Entwickelung ...er auf den Standpunkt des Autoritätsglaubens zurückzuschrauben, ...wird folglich nichts anderes übrig bleiben, als eine Brücke zu schlagen, ...he die Geister über diesen klaffenden Widerspruch, der zuletzt mit ...emeiner Verzweiflung endigen müßte, hinweghilft und sie in solcher ...ise in das religiöse Gebiet einführt, daß ihnen die religiöse Wahrheit ... freien Besitz wird. So gewiß also dieses Bedürfniß schon in allen ...dern hervortritt, in welchen die moderne Wissenschaft zur Herrschaft ...mmen und damit der traditionelle Glaube untergraben ist, so gewiß ...innt damit die positive Philosophie eine universale Bedeutung.

Es kann dabei nicht anders sein, als daß diese Philosophie, wie sie ...chst bei Schelling auftrat, nur den ersten **Anfang** zu solcher neuen ...wickelung bildet. Es wäre sogar ein innerer Widerspruch, wollte sie ... schon für ein abgeschlossenes Werk ausgeben, da sie vielmehr selbst ... Philosophie der **Freiheit** sein will, gerade wie auch das Christen... ...m die Religion der Freiheit ist, und (Ev. Joh. 16, 13) nicht etwa ge... ...rieben steht: „der Geist **hat** euch in alle Wahrheit geleitet,“ sondern ... **wird** euch in alle Wahrheit leiten.“ Ein geistiger Entwickelungs... ...ceß wird also damit beginnen, dessen Ende erst das Ende der Tage ... kann. Desgleichen kann es den Umständen nach nicht anders sein, ... daß diese Philosophie, in ihrer jetzigen Gestalt, so viele wissenschaft... ...e Vorkenntnisse voraussetzt, *daß sie einstweilen nur der höchsten* ...ung *zugänglich ist. Sie wird erst noch* einer vielseitigen Durch...

arbeitung bedürfen, damit, was so zu sagen in der Form von Go
barren in ihr liegt, hinterher zu gangbarer Münze ausgeprägt wer
kann. Die Möglichkeit dazu aber ist offenbar schon damit gegeben, d
alle das, was bei Schelling als das Resultat langjähriger Forsch
und des tiefsten Denkens auftritt, doch andererseits wieder die a
gemeinsten menschlichen Vorstellungen berührt, da doch Jedermann irg
welche Vorstellungen von Gott, von der Natur und von seinem eig
Geiste hat. Man braucht daher die Leute nur darauf hinzuweisen: w
implicite schon in solchen Vorstellungen liegt, welche Folgerungen dar
entspringen, und was sie selbst annehmen müssen, um diese ihre eig
Vorstellungen in innere Uebereinstimmung zu bringen. Dazu bedarf
dann keiner systematischen Entwickelung, noch einer besonderen Ku
sprache; man kann darüber in den schlichtesten Ausdrücken reden, in
gebundendster Form.

Auch ist gerade Schelling's Streben ausdrücklich darauf gerich
die Philosophie über alles Schulmäßige zu erheben. Sie soll nach se
Ansicht wie eine freie Kunst geübt werden. Ja, als das letzte Ziel
Entwickelung gilt ihm, daß das philosophisch Erkannte zu solcher Du
sichtigkeit gelange, und zu einem so freien Besitz für das Denken we
daß es dereinst wie eine Erzählung vorgetragen werden könnte. Hö
wir darüber seine eigenen Erklärungen aus der schönen Einleitung
den seines Ortes gedachten „Weltaltern". Nachdem er da näm
zwischen Wissen, Erkennen und Ahnen unterschieden, sagt er da

„Warum kann das Gewußte, auch der höchsten Wissenschaft, n
mit der Geradheit und Einfalt wie jedes andere Gewußte erzählt werd
Was hält sie zurück die geahndete goldene Zeit, wo die Wahrheit wi
zur Fabel und die Fabel zur Wahrheit wird?

Dem Menschen muß ein Princip zugestanden werden, das au
und über der Welt ist. Denn wie könnte er allein von allen Geschöp
den langen Weg der Entwickelungen von der Gegenwart bis in die tie
Nacht der Vergangenheit zurück verfolgen, er allein bis zum Anfang
Zeiten aufsteigen, wenn in ihm nicht ein Princip von dem Anfang
Zeiten wäre? Aus der Quelle der Dinge geschöpft und ihr gleich,
die menschliche Seele eine Mitwissenschaft der Schöpfung. In ihr li
die höchste Klarheit aller Dinge, und nicht sowohl wissend ist sie
selber die Wissenschaft. Aber nicht frei ist im Menschen das überw
liche Princip, noch in seiner uranfänglichen Lauterkeit, sondern an
anderes geringeres Princip gebunden. Dieses andere ist selbst ein G
wordenes und darum von Natur unwissend und dunkel; und verdun
nothwendig auch das höhere, mit dem es verbunden ist. Es ruht

[illegible]m die Erinnerung aller Dinge, ihrer ursprünglichen Verhältnisse, [illegible]s Werdens, ihrer Bedeutung. Aber dieses Urbild der Dinge schläft [illegible]er Seele als ein verdunkeltes und vergessenes, wenn gleich nicht [illegible] ausgelöschtes Bild."

Mit diesem in der Seele zurückgebliebenen dunkeln Bilde also ist [illegible]m die Sehnsucht nach Erkenntniß gegeben, die wirkliche Erkennt[illegible] aber geht durch viele Vermittelungen hindurch und kann nur schritt[illegible]e erlangt werden, weil wir nicht mehr im Centrum aller Dinge [illegible]n, noch uns beliebig durch einen Sprung in unser vorweltliches [illegible]n zurückversetzen können. Und nun fährt er fort:

„Wer will aber die Möglichkeit einer solchen Versetzung des [illegible]schen in sein überweltliches Princip, und demnach eine Erhöhung [illegible] Gemüthskräfte in's Schauen schlechthin leugnen? Ein jedes physische [illegible] moralische Ganze bedarf zu seiner Erhaltung von Zeit zu Zeit der [illegible]uction auf seinen innersten Anfang. Der Mensch verjüngt sich [illegible]er wieder und wird neuselig durch das Einheitsgefühl seines Wesens. [illegible] eben diesem schöpft besonders der Wissenschaft Suchende beständig [illegible]e Kraft; nicht der Dichter allein, auch der Philosoph hat seine [illegible]zückungen. Er bedarf ihrer, um durch das Gefühl der unbeschreib[illegible]n Realität jener höheren Vorstellungen gegen die erzwungenen Be[illegible]ffe einer leeren und begeisterungslosen Dialectik verwahrt zu werden. [illegible] anderes aber ist, die Beständigkeit dieses anschauenden Zustandes [illegible]langen, welches gegen die Natur und Bestimmung des jetzigen Lebens [illegible]itet. Denn wie wir auch sein Verhältniß zu dem vorhergehenden [illegible]chen mögen, — immer wird es darauf zurückkommen, daß, was in [illegible]m untheilbarer Weise zusammen war, in ihm entfaltet und theil[illegible]ise auseinander gelegt werde. Wir leben nicht im Schauen; unser [illegible]ssen ist Stückwerk, d. h. es muß stückweise nach Abtheilungen und [illegible]ufungen erzeugt werden.

[illegible] Hindurchgehen also durch Dialectik muß alle Wissenschaft. Eine [illegible]ere Frage aber ist, ob nie der Punkt kommt, wo sie frei und lebendig [illegible]rd, wie im Geschichtsschreiber das Bild der Zeiten, bei dessen Dar[illegible]llung er seiner Untersuchungen nicht mehr gedenkt? Kann nie wieder [illegible] Erinnerung vom Urbeginn der Dinge so lebendig werden, daß die [illegible]issenschaft, da sie der Sache und der Wortbedeutung nach Historie ist, [illegible] auch der äußeren Form nach sein könnte, und der Philosoph, dem [illegible]ttlichen Platon gleich, der die ganze Reihe seiner Werke hindurch [illegible]alectisch ist, aber im Gipfel- und letzten Verklärungspunkt aller [illegible]imaens) historisch wird, zur Einfalt der Geschichte zurückzukehren ver[illegible]chte? Vielleicht kommt der noch, der das größte Heldengedicht singt,

im Geist umfassend, wie von Sehern der Vorzeit gerühmt wird: w
war, was ist und was sein wird. Aber noch ist diese Zeit nicht g
kommen. Noch ist eine Zeit des Kampfes, noch ist des Untersuche
Ziel nicht erreicht. Nicht Erzähler können wir sein, nur Forscher, a
wägend das Für und das Wider jeglicher Meinung, bis die rechte fe
steht, unzweifelhaft, für immer gewurzelt. Dann aber wird die so
vergebens gesuchte Popularität von selbst sich ergeben. Dann wi
zwischen der Welt des Gedankens und der Welt der Wirklichkeit k
Unterschied mehr sein. Es wird Eine Welt sein, und der Friede d
goldenen Zeitalters zuerst in der einträchtigen Verbindung aller Wiss
schaften sich verkünden."

Erinnern wir uns dabei der im ersten Abschnitt unseres Bu
angeführten Worte, mit welchen Schelling (damals ein neunzehnjähr
Jüngling) seine erste philosophische Schrift schloß, indem er auch
schon auf die dereinst zu erreichende Einheit des *Wissens*, des Glaube
und des *Wollens* hinwies, als das letzte Erbe der Menschheit, wel
sie bald lauter als jemals fordern werde. Darauf aber fügen w
hinzu, daß in demselben Maße, als wir uns solchem Zustande nä
werden, damit auch der traurige Zwiespalt wieder ausgeglichen wer
wird, der heute und schon seit lange zwischen der Denkweise der gelehrt
Classen und der Denkweise des gemeinen Mannes besteht. Ein Zw
spalt, infolge dessen unser ganzes Volksleben einer inneren Zerset
verfallen ist, und welcher der Hauptsache nach von der Renaissance h
datirt, weil seitdem die gelehrte Bildung und die Volksbildung von ga
verschiedenen Unterlagen ausging, d. i. einerseits von der altclassisch
Literatur, andererseits von den überlieferten Vorstellungen des Christe
thums, und so allmählich auch das beiderseitige Bewußtsein einen ga
verschiedenen Inhalt erhielt. Daraus ist der seitdem immer tie
greifende Bruch entstanden, der nie wieder geheilt werden kann, au
wenn die gelehrte Bildung und die Volksbildung wieder eine gemeins
Grundlage gewonnen haben wird, die nothwendig eine *religiöse* sein mu
Denn daß vielmehr die *Wissenschaft* jemals zum Gemeingut werden könn
liegt in der Unmöglichkeit. Es muß Leute geben, die den Pflug führ
und den Hammer schwingen, und die können nicht studirt haben.

Soll aber die Religion zur Grundlage auch für die gelehrte Bildu
werden können, die doch principaliter von dem Studium des classisch
Alterthums ausgeht, so muß zuvörderst erkannt werden, daß eben d
Entwickelung des classischen Alterthums selbst von der Religion ausgin
nämlich von der mythologischen Religion, wie andererseits, daß die

)ologische Religion doch in sich selbst schon eine Hindeutung auf das :stenthum enthielt. Und noch mehr muß wieder von dem Christen= ı eine Ansicht gewonnen werden, wonach es selbst in den Mittel= ẗt aller Wissenschaft tritt. Erst dann wird auf der Grundlage ge= ısamer Ueberzeugungen auch ein neues Volksleben erblühen.

Unter den verschiedensten Gesichtspunkten hat sich also gezeigt, von her Tragweite die Geistesthaten Schelling's sind. So weit reichen daraus entspringenden Folgen, daß damit ein allgemeiner Umschwung Geistesentwickelung angebahnt ist, von welchem wir jetzt mit Virgil chen:

> „Magnus ab integro saeclorum nascitur ordo.
> Jam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna,
> Jam nova progenies caelo demittitur alto."

ühmt gewordene Worte, weil man ehemals eine Vorahnung des istenthums darin gefunden haben wollte, wie insbesondere auch Dante ahm. Darüber möge Jeder das Seinige denken. Insofern sie aber nfalls einen allgemeinen Umschwung bezeichnen, glauben wir sie um nehr auf die positive Philosophie anwenden zu dürfen, als diese selbst in die Saturnia regna einführt, um uns darauf das noch viel :re Reich zu eröffnen, welches durch die Worte angekündigt ist: „καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο".

Inhalt.

Von demselben Verfasser sind seit 1870 erschienen:

Die Naturlehre des Staates	5	Mk.	—
Das neue Deutschland	3	„	—
Die Religion des Nationalliberalismus	3	„	—
Blätter für deutsche Politik und deutsches Recht, 9 Hefte, zusammen	6	„	90
Literarisch-politische Aufsätze	5	„	—
Deutsche Antwort auf die orientalische Frage . .	2	„	—
Der Untergang der alten Parteien und die Parteien der Zukunft	3	„	—

Unter der Presse:

Der Föderalismus

als

das leitende Princip für die sociale, staatliche und internationale Orga-nisation, unter besonderer Bezugnahme auf Deutschland, kritisch nachgewiesen und constructiv dargestellt.

Druck von Paul Schettler's Verlag in Cöthen.

Schelling's positive Philosophie,

nach ihrem Inhalt,
wie nach ihrer Bedeutung für den allgemeinen Umschwung
der bis jetzt noch herrschenden Denkweise,

für

gebildete Leser dargestellt

von

Constantin Frantz.

Zweiter allgemeiner Theil.

Die Philosophie der Mythologie.

Cöthen,
Paul Schettler's Verlag.
1880.



Vorwort.

Zu meinem Bedauern ist es mir unmöglich gewesen, die Ausarbeitung des zweiten Theils der positiven Philosophie Schellings, welcher zugleich die specielle Philosophie der Mythologie und die Philosophie der Offenbarung, nebst den daran sich anschließenden Gegenständen, umfassen sollte, so rasch zu vollenden, als ich gehofft hatte. Seit dem Erscheinen des ersten Theils im vorigen Frühjahr konnte ich nur erst die Hälfte davon, d. i. die Philosophie der Mythologie, vollenden. Damit nun die Publikation des unternommenen Werkes doch fortschritte, schien es mir am besten, diese Hälfte jetzt als einen besonderen zweiten Theil erscheinen zu lassen, worauf dann das Uebrige einen dritten Theil bilden soll. Es wird dies auch im Sinne Derjenigen geschehen, bei welchen der erste Theil so freundliche Aufnahme fand, daß sie eine bald mögliche Fortsetzung wünschten.

Dabei kann ich aber zunächst die Erklärung nicht zurückhalten, daß gerade die Darstellung der Philosophie der Mythologie der bedenklichste Theil des ganzen Unternehmens für mich gewesen war, der mich am meisten zweifeln ließ, ob ich mich da überhaupt heranwagen dürfte. Gleichwohl sind die mythologischen Betrachtungen ein so wesentliches Element in Schelling's Weltansicht, daß, wer diese Weltansicht näher kennen lernen, und respective dieselbe zur Darstellung bringen will, auch darauf näher einzugehen gar nicht umhin kann.

Das führt dann aber auf ein Gebiet, welches, wie den wichtigsten Theil der Alterthumskunde — insofern doch die ganze Entwicklung der alten Welt und folglich mittelbar die ganze menschheitliche Entwicklung von der Mythologie ausging — so auch den dunkelsten und schwierigsten Theil derselben bildet. Ein Gebiet, dessen Erforschung ein vieljähriges und durch ausgebreitete Gelehrsamkeit unterstütztes Studium voraussetzt, um sich nur erst des bloßen Materials zu versichern, wobei trotzdem Manches zweifelhaft und für immer controvers bleiben wird. Die Philosophie der Mythologie hat also vorweg eine Seite rein kritisch-gelehrter Forschung, als ihre Unterlage, auf Grund deren ihre eigentliche Aufgabe, d. i. die philosophische Erklärung, erst beginnen kann.

Daß nun Schelling bei jener Vorarbeit mit großer Gründlichkeit und Umsicht verfuhr, den Eindruck wird sein Werk auf Jeden machen, der es studirte. Anlangend aber die dabei unvermeidlichen Combinationen und Suppositionen, bin ich nicht in der Lage, über die Richtigkeit oder Zulässigkeit derselben entscheiden zu können. Ich konnte mich in dieser Hinsicht nur einfach an Schelling's Annahmen halten. So muß ich auch dahin gestellt sein lassen, in wie weit diese Annahmen, auf Grund der neueren Forschungen so vieler Fachgelehrter, welche sich speciell mit dem Alterthum der einzelnen Länder beschäftigten, theilweise einer Rectification unterliegen würden. Ich darf das vielmehr für nicht zu meiner Aufgabe gehörig ansehen, als welche nicht die Mythologie an und für sich selbst, sondern nur Schelling's Auffassung und Erklärung der Mythologie betrifft. Doch werde ich noch gelegentlich auf diesen Punkt zurückkommen.

Um demnach Schelling's Theorie darzulegen, dazu war mir durch seine Construction des mythologischen Prozesses auch zugleich der äußere Gang für meine eigne Arbeit vorgezeichnet. In so weit mußte ich mich

genau an das Original anschließen. Im Uebrigen verfuhr ich nach denselben Maximen wie bei der Bearbeitung des ersten Theils, indem ich mich im Einzelnen nicht an Schelling's Argumentation hielt, Manches ganz beiseite ließ, und dagegen Anderes, wovon er selbst nicht spricht, in die Erörterung hineinzog. Immer in der Absicht, die Sache faßlich zu machen, ein Bild des inneren Zusammenhangs des Ganzen zu geben, und die Tragweite der dadurch gewonnenen Resultate zu zeigen, wozu insbesondere zuletzt noch die Schlußbetrachtungen bestimmt sind.

Einige Aufmerksamkeit und Nachdenken muß ich freilich für die Lectüre fordern. Philosophie kann niemals als ein Mittel zum Zeitvertreib dienen. Voraussichtlich aber wird der Inhalt dieses zweiten Theils den Meisten von vornherein viel verständlicher entgegentreten, als der des ersten, welcher die allgemeinen Grundlagen umfaßte, und sich darum vielfach in der Region des reinen Denkens bewegen mußte. Hier hingegen liegt nur noch der Ausgangspunkt in jener Region, von da an bildet das eigentlich Metaphysische nur noch den zusammenhaltenden Faden der Entwicklung, die sich um einen concreten und an und für sich höchst anziehenden Stoff bewegt. Die Philosophie der Mythologie bezweckt nichts weiter, als zu zeigen, was in diesem Stoff verborgen liege und was das zu bedeuten habe.

So gebe ich mich der Hoffnung hin, daß, wer die nachstehenden Erörterungen unbefangen verfolgt haben, dadurch auch zu der Ueberzeugung gelangen wird, daß es sich mit der Mythologie viel anders verhalte, als man bisher gemeint, und daß es sich dabei um viel, viel wichtigere Fragen handle, als man sich nur träumen ließ. Es wird ihm wie Schuppen von den Augen fallen, wie in eine neue Welt wird er sich versetzt sehen. Vielleicht auch, daß Einer oder der Andere erstaunt sich selbst fragen wird: wie es nur geschehen konnte, daß diese

schellingsche Lehre bisher so unbekannt geblieben ist? Wer aber wirklich so fragte, indem ihm durch die hier entwickelte mythologische Theorie — die man so lange todt geschwiegen und der allgemeinen Kenntnißnahme vorenthalten hat — ein Licht darüber aufzugehen begönne, welch eine große Sache es doch mit der positiven Philosophie sein möchte, dem dürfte ich im voraus versichern, daß er in der Philosophie der Offenbarung noch viel Größeres zu hören bekommen würde.

Blasewitz bei Dresden, im März 1880.

Der Verfasser.

Inhalt.

Einleitung.

Jetzt an die eigentliche Religionsphilosophie herantretend, müssen wir dabei den Inhalt des ersten Theiles unseres Werkes als bekannt voraussetzen. Denn nur auf Grund der dort entwickelten allgemeinen Principien kann die Theorie der Mythologie, wie in weiterer Folge die Theorie der Offenbarung, zum Verständniß gebracht werden.

Es ist dies nicht etwa ein Mangel in der Betrachtungsweise Schellings, daß danach die religiösen Fragen in so inniger Verbindung mit dem Ganzen seines Systems stehen, sondern das unmittelbarste Zeugniß seiner tiefen Auffassung der Religion, daß sie ihm so in den Mittelpunkt aller Fragen trat; vielmehr müßte jede andere Betrachtungsweise von vornherein als unzulänglich gelten. Ist in der Religion ein Verhältniß des Menschen zu Gott gesetzt, und liegt zwischen Gott und dem Menschen noch die Natur, so handelt es sich in der Religion nicht blos um das Wesen Gottes, sondern zugleich um das Wesen des Menschen und der Natur. Wie es auch erfahrungsmäßig keine Religion giebt, die nicht irgend welche kosmologischen und anthropologischen Vorstellungen enthielte.

Die Bibel beginnt mit der Schöpfung, und charakterisirt dabei zugleich sehr entscheidend das Wesen des Menschen. Gott, sagt sie, ließ den Menschen nicht wie die Pflanzen und Thiere blos aus der Erde hervorgehen, sondern er schuf ihn zu seinem Ebenbilde, und blies dem Erdenkloß einen lebendigen Odem ein. Das Christenthum weist uns sogar noch über die Schöpfung hinaus. Nach seiner eigenen Erklärung war es schon vorgesehen, ehe der Welt Grund gelegt war, — so lesen wir namentlich im Johannisevangelium, — und wie es a parte ante auf die Ewigkeit hindeutet, so eröffnet es uns andererseits auch noch einen ahnenden Blick auf die letzten Dinge, auf die Zeit nach der Welt, oder die Ewigkeit a parte post. Dem entsprechend schließt die Bibel,

als das Buch der Offenbarung, nachdem sie mit der Genesis begonne zuletzt mit einer Schrift, die im speciellen Sinne selbst wieder die Offe barung heißt. Und wird nicht nach christlicher Ansicht die ganze Mensc heit als solidarisch verbunden betrachtet, und die ganze Menschengeschich durch die Kette der Generationen bis auf den Ursprung unseres Ge schlechtes zurückgeführt? Um das Christenthum begreifen zu können, mu ich also zugleich auch wissen, was Geschichte ist.

Was gäbe es demnach so Universales als das Christenthum? E ist die Universalität selbst, und wird es nicht nach seiner Universalit aufgefaßt, so bleibt es überhaupt unbegriffen. Es ist nicht etw eine lediglich für sich bestehende Sache, die vor 18 Jahrhunderte in die Welt getreten wäre, — ähnlich wie etwa im Jahre 754 vo unserer Zeitrechnung Rom erbaut und damit das römische Reic begründet wurde, — sondern bei so beschränkter Auffassung ist dan freilich unvermeidlich, daß das Christenthum, welches an und für si alle Wissenschaften umspannt und eben deshalb über alle Wissenscha hinausführt, zuletzt vielmehr selbst der wissenschaftlichen Kritik verfällt und wenn es trotzdem noch die Geister beherrschen will, vielmehr alle denkenden Köpfen widerwärtig werden muß. Das aber ist auch andrer seits die ausdrückliche Absicht der positiven Philosophie, ihre Jünger über solche beschränkte Auffassung des Christenthums hinwegzuheben, indem sie dasselbe eben dadurch begreiflich macht, daß sie es nach seinem universalen, nichts von sich ausschließenden, sondern alles in sich ein schließenden Wesen erfaßt. Darum fordert das Verständniß des Christenthums, als Vorbedingung, erst die Erklärung der mythologi schen Religionen, die ihm thatsächlich selbst vorausgingen.

Klar nun, daß diese Aufgabe nur im Zusammenhang der ganzen Philosophie ins Auge gefaßt werden kann. Je tiefer wir aber darin eindringen, umsomehr wird dadurch auch andrerseits ein neues Licht auf das im ersten Theile Entwickelte fallen. Insbesondere wird dadurch klar werden, wie sehr viel wirklich die schellingsche Potenzenlehre bedeutet, die sich fortan als der unentbehrliche Schlüssel erweisen wird zum Verständniß der Mythologie, wie hinterher der Offenbarung. Mag dann auch, was wir hiernach zu entwickeln haben, zunächst nur als eine Hypothese gelten, und vieles dabei sehr sonderbar klingen, — man wolle darüber einstweilen sein Urtheil suspendiren, bis sich am Ende zeigen wird, wie dadurch doch begreiflich wird, was bisher unbegriffen geblieben war, ja als allem Denken widerstrebend gegolten hatte.

1. Was überhaupt Religion ist.

Da wir also die im ersten Theile unseres Werkes entwickelten Ideen r das Nachfolgende zu Grunde legen, haben wir uns in der Kürze das Resultat zu vergegenwärtigen, zu welchem wir dort gelangt waren.

Mit der Schöpfung des Menschen — und zwar des Urmenschen, er implicite die ganze Menschheit war, — hatte der Schöpfungsprozeß in Ziel erreicht, indem die drei Elemente oder Potenzen des göttlichen Seins, welche im Schöpfungsprozeß auseinandergegangen und in Spannung gerathen waren, in dem menschlichen Bewußtsein sich wieder vereinigten wie in Gott. Denn der Mensch war das Ebenbild Gottes, nur nit dem Unterschiede des *Geschaffenseins*. Darum war er auch ur insofern Gott gleich, als er sein Beruhen in Gott fand, so daß sein igenes Selbstbewußtsein nur sein Gottesbewußtsein war.

Dieser Punkt ist von äußerster Wichtigkeit, denn es ist damit gesagt, aß Gott dem Menschen gewissermaßen *einwohnte*. Vor allem Denken var demnach das menschliche Bewußtsein von Gott erfüllt, und nur ies erkannt und anerkannt, ist erst das volle Wesen der Religion zu egreifen. Will sagen: als ein reales Verhältniß des Menschen zu Gott, n welchem also der Mensch seinem *Sein* nach steht, nicht erst durch ein *Denken*. Das letztere hingegen ist die Meinung des Rationalismus, ür welchen demnach der Mensch ein ursprünglich *atheistisches* Wesen väre, welches erst hinterher zu irgend welchen Vorstellungen von Gott gelangte, welche dann die Religion bildeten, indessen ein *reales* Verhältniß des Menschen zu Gott gar nicht existirte. Gerade wie ja der Rationalismus überhaupt vom *Denken* ausgeht, und vom Denken zum Sein kommen will, ganz nach dem „cogito ergo sum," als dem Grundgedanken des Rationalismus. Beginnt nun zwar Hegel seine Logik mit dem Sein, so ist das doch nur eine scheinbare Veränderung, denn (wie schon im ersten Theile bemerkt wurde) das Sein ist da blos der *Gedanke* des Seins, nicht das dem Denken vorausgehende Sein, nicht das *Sein selbst*. Darauf aber beruht von Anfang an der große Umschwung, der mit der positiven Philosophie gegeben ist, daß sie nicht von dem Denken ausgeht, sondern von dem allem Denken vorausgehenden Sein, dem *unvordenklichen* Sein, wie Schelling gern sagt.

Man sieht, wie dies, was zunächst sehr abstrakt klingen und als eine bloße Schulfrage erscheinen mag, doch hinterher von den weitreichendsten Folgen ist. Denn eben weil die positive Philosophie nicht von dem Denken, sondern von dem unvordenklichen Sein ausgeht, so besteht ihr auch das Wesen der Religion nicht in einem blos *gedachten*

Vorwort.

Zu meinem Bedauern ist es mir unmöglich gewesen, die Aus-
beitung des *zweiten* Theils der positiven Philosophie Schellings,
lcher zugleich die specielle Philosophie der *Mythologie* und die
hilosophie der *Offenbarung*, nebst den daran sich anschließenden
egenständen, umfassen sollte, so rasch zu vollenden, als ich gehofft
tte. Seit dem Erscheinen des *ersten* Theils im vorigen Frühjahr
nnte ich nur erst die Hälfte davon, d. i. die Philosophie der Mytho-
gie, vollenden. Damit nun die Publikation des unternommenen
erkes doch fortschritte, schien es mir am besten, diese Hälfte jetzt als
en besonderen *zweiten* Theil erscheinen zu lassen, worauf dann das
brige einen *dritten* Theil bilden soll. Es wird dies auch im
inne Derjenigen geschehen, bei welchen der erste Theil so freundliche
fnahme fand, daß sie eine bald mögliche Fortsetzung wünschten.

Dabei kann ich aber zunächst die Erklärung nicht zurückhalten,
ß gerade die Darstellung der Philosophie der Mythologie der
denklichste Theil des ganzen Unternehmens für mich gewesen war,
r mich am meisten zweifeln ließ, ob ich mich da überhaupt heranwagen
rfte. Gleichwohl sind die mythologischen Betrachtungen ein so
sentliches Element in Schelling's Weltansicht, daß, wer diese Welt-
sicht näher kennen lernen, und respective dieselbe zur Darstellung
ngen will, auch darauf näher einzugehen gar nicht umhin kann.

Das führt dann aber auf ein Gebiet, welches, wie den wich
Theil der Alterthumskunde — insofern doch die ganze Entwicklun
alten Welt und folglich mittelbar die ganze menschheitliche Entwi
von der Mythologie ausging — so auch den dunkelsten und schn
sten Theil derselben bildet. Ein Gebiet, dessen Erforschung ein
jähriges und durch ausgebreitete Gelehrsamkeit unterstütztes St
voraussetzt, um sich nur erst des bloßen Materials zu vers
wobei trotzdem Manches zweifelhaft und für immer controvers l
wird. Die Philosophie der Mythologie hat also vorweg eine
rein kritisch-gelehrter Forschung, als ihre Unterlage, auf (
deren ihre eigentliche Aufgabe, d. i. die philosophische Erklä
erst beginnen kann.

Daß nun Schelling bei jener Vorarbeit mit großer Gründ
und Umsicht verfuhr, den Eindruck wird sein Werk auf Jeden n
der es studirte. Anlangend aber die dabei unvermeidlichen
binationen und Suppositionen, bin ich nicht in der Lage, übe
Richtigkeit oder Zulässigkeit derselben entscheiden zu können. Ich
mich in dieser Hinsicht nur einfach an Schelling's Annahmen h
So muß ich auch dahin gestellt sein lassen, in wie weit dies
nahmen, auf Grund der neueren Forschungen so vieler Fachgel
welche sich speciell mit dem Alterthum der einzelnen Länder beschäf
theilweise einer Rectification unterliegen würden. Ich darf das
mehr für nicht zu meiner Aufgabe gehörig ansehen, als welche
die Mythologie an und für sich selbst, sondern nur Schelling's
fassung und Erklärung der Mythologie betrifft. Doch werde ic
gelegentlich auf diesen Punkt zurückkommen.

Um demnach Schelling's Theorie darzulegen, dazu war mir
seine Construction des mythologischen Prozesses auch zugleich der
Gang für meine eigne Arbeit vorgezeichnet. In so weit mußte ic

m an das Original anschließen. Im Uebrigen verfuhr ich nach
selben Maximen wie bei der Bearbeitung des ersten Theils, indem
mich im Einzelnen nicht an Schelling's Argumentation hielt,
nches ganz beiseite ließ, und dagegen Anderes, wovon er selbst nicht
icht, in die Erörterung hineinzog. Immer in der Absicht, die Sache
lich zu machen, ein Bild des inneren Zusammenhangs des Ganzen
geben, und die Tragweite der dadurch gewonnenen Resultate zu
gen, wozu insbesondere zuletzt noch die Schlußbetrachtungen be-
mmt sind.

Einige Aufmerksamkeit und Nachdenken muß ich freilich für die
ctüre fordern. Philosophie kann niemals als ein Mittel zum Zeit-
treib dienen. Voraussichtlich aber wird der Inhalt dieses zweiten
heils den Meisten von vornherein viel verständlicher entgegentreten,
der des ersten, welcher die allgemeinen Grundlagen umfaßte, und
darum vielfach in der Region des reinen Denkens bewegen
ßte. Hier hingegen liegt nur noch der Ausgangspunkt in jener
gion, von da an bildet das eigentlich Metaphysische nur noch den
mmenhaltenden Faden der Entwicklung, die sich um einen concreten
an und für sich höchst anziehenden Stoff bewegt. Die Philosophie
r Mythologie bezweckt nichts weiter, als zu zeigen, was in diesem
off verborgen liege und was das zu bedeuten habe.

So gebe ich mich der Hoffnung hin, daß, wer die nachstehenden
rterungen unbefangen verfolgt haben, dadurch auch zu der Ueber-
gung gelangen wird, daß es sich mit der Mythologie viel anders
rhalte, als man bisher gemeint, und daß es sich dabei um viel, viel
ichtigere Fragen handle, als man sich nur träumen ließ. Es wird
wie Schuppen von den Augen fallen, wie in eine neue Welt wird
sich versetzt sehen. Vielleicht auch, daß Einer oder der Andere
nnt sich selbst fragen wird: wie es nur geschehen konnte, daß diese

schellingsche Lehre bisher so unbekannt geblieben ist? Wer aber wirk
so fragte, indem ihm durch die hier entwickelte mythologis
Theorie — die man so lange todt geschwiegen und der allgemei
Kenntnißnahme vorenthalten hat — ein Licht darüber aufzuge
begönne, welch eine große Sache es doch mit der positiven Philosop
sein möchte, dem dürfte ich im voraus versichern, daß er in
Philosophie der Offenbarung noch viel Größeres zu hören
kommen würde.

Blasewitz bei Dresden, im März 1880.

Der Verfasser.

Inhalt.

Einleitung.

Jetzt an die eigentliche Religionsphilosophie herantretend, [illegible]en wir dabei den Inhalt des ersten Theiles unseres Werkes als be[illegible]t voraussetzen. Denn nur auf Grund der dort entwickelten allgemeinen [illegible]cipien kann die Theorie der Mythologie, wie in weiterer Folge die [illegible]orie der Offenbarung, zum Verständniß gebracht werden.

Es ist dies nicht etwa ein Mangel in der Betrachtungsweise [illegible]llings, daß danach die religiösen Fragen in so inniger Verbindung dem Ganzen seines Systems stehen, sondern das unmittelbarste [illegible]gniß seiner tiefen Auffassung der Religion, daß sie ihm so in den [illegible]telpunkt aller Fragen trat; vielmehr müßte jede andere Betrachtungs[illegible]e von vornherein als unzulänglich gelten. Ist in der Religion ein [illegible]hältniß des Menschen zu Gott gesetzt, und liegt zwischen Gott und [illegible] Menschen noch die Natur, so handelt es sich in der Religion nicht [illegible] um das Wesen Gottes, sondern zugleich um das Wesen des [illegible]nschen und der Natur. Wie es auch erfahrungsmäßig keine Religion [illegible]t, die nicht irgend welche kosmologischen und anthropologischen Vor[illegible]ungen enthielte.

Die Bibel beginnt mit der Schöpfung, und charakterisirt dabei [illegible]leich sehr entscheidend das Wesen des Menschen. Gott, sagt sie, ließ [illegible] Menschen nicht wie die Pflanzen und Thiere blos aus der Erde [illegible]orgehen, sondern er schuf ihn zu seinem Ebenbilde, und blies dem [illegible]denklos einen lebendigen Odem ein. Das Christenthum weist uns [illegible]ar noch über die Schöpfung hinaus. Nach seiner eigenen Erklärung [illegible]r es schon vorgesehen, ehe der Welt Grund gelegt war, — so lesen [illegible]r namentlich im Johannisevangelium, — und wie es a parte ante [illegible]f die Ewigkeit hindeutet, so eröffnet es uns andererseits auch noch [illegible]en ahnenden Blick auf die letzten Dinge, auf die Zeit nach der Welt, [illegible]er die Ewigkeit a parte *post.* Dem entsprechend schließt die Bibel,

als das Buch der Offenbarung, nachdem sie mit der Genesis begonn
zuletzt mit einer Schrift, die im speciellen Sinne selbst wieder die Off
barung heißt. Und wird nicht nach christlicher Ansicht die ganze Men
heit als solidarisch verbunden betrachtet, und die ganze Menschengesch
durch die Kette der Generationen bis auf den Ursprung unseres
schlechtes zurückgeführt? Um das Christenthum begreifen zu können, m
ich also zugleich auch wissen, was Geschichte ist.

Was gäbe es demnach so Universales als das Christenthum?
ist die Universalität selbst, und wird es nicht nach seiner Universa
aufgefaßt, so bleibt es überhaupt unbegriffen. Es ist nicht e
eine lediglich für sich bestehende Sache, die vor 18 Jahrhunde
in die Welt getreten wäre, — ähnlich wie etwa im Jahre 754
unserer Zeitrechnung Rom erbaut und damit das römische R
begründet wurde, — sondern bei so beschränkter Auffassung ist
freilich unvermeidlich, daß das Christenthum, welches an und für
alle Wissenschaften umspannt und eben deshalb über alle Wissensc
hinausführt, zuletzt vielmehr selbst der wissenschaftlichen Kritik verf
und wenn es trotzdem noch die Geister beherrschen will, vielmehr a
denkenden Köpfen widerwärtig werden muß. Das aber ist auch and
seits die ausdrückliche Absicht der positiven Philosophie, ihre Jün
über solche beschränkte Auffassung des Christenthums hinwegzuhe
indem sie dasselbe eben dadurch begreiflich macht, daß sie es nach sei
universalen, nichts von sich ausschließenden, sondern alles in sich e
schließenden Wesen erfaßt. Darum fordert das Verständniß
Christenthums, als Vorbedingung, erst die Erklärung der mytholo
schen Religionen, die ihm thatsächlich selbst vorausgingen.

Klar nun, daß diese Aufgabe nur im Zusammenhang der gan
Philosophie ins Auge gefaßt werden kann. Je tiefer wir aber da
eindringen, umsomehr wird dadurch auch andrerseits ein neues Licht
das im ersten Theile Entwickelte fallen. Insbesondere wird dadurch k
werden, wie sehr viel wirklich die schellingsche Potenzenlehre bedeu
die sich fortan als der unentbehrliche Schlüssel erweisen wird zum V
ständniß der Mythologie, wie hinterher der Offenbarung. Mag da
auch, was wir hiernach zu entwickeln haben, zunächst nur als e
Hypothese gelten, und vieles dabei sehr sonderbar klingen, — man wi
darüber einstweilen sein Urtheil suspendiren, bis sich am Ende zei
wird, wie dadurch doch begreiflich wird, was bisher unbegriffen geblie
war, ja als allem Denken widerstrebend gegolten hatte.

1. Was überhaupt Religion ist.

Da wir also die im ersten Theile unseres Werkes entwickelten Ideen t das Nachfolgende zu Grunde legen, haben wir uns in der Kürze das sultat zu vergegenwärtigen, zu welchem wir dort gelangt waren.

Mit der Schöpfung des Menschen — und zwar des Urmenschen, r implicite die ganze Menschheit war, — hatte der Schöpfungsprozeß n Ziel erreicht, indem die drei Elemente oder Potenzen des göttlichen eins, welche im Schöpfungsprozeß auseinandergegangen und in Spanng gerathen waren, in dem menschlichen Bewußtsein sich wieder verigten wie in Gott. Denn der Mensch war das Ebenbild Gottes, nur t dem Unterschiede des Geschaffenseins. Darum war er auch r insofern Gott gleich, als er sein Beruhen in Gott fand, so daß sein nes Selbstbewußtsein nur sein Gottesbewußtsein war.

Dieser Punkt ist von äußerster Wichtigkeit, denn es ist damit gesagt, Gott dem Menschen gewissermaßen einwohnte. Vor allem Denken r demnach das menschliche Bewußtsein von Gott erfüllt, und nur s erkannt und anerkannt, ist erst das volle Wesen der Religion zu reifen. Will sagen: als ein reales Verhältniß des Menschen zu Gott, welchem also der Mensch seinem Sein nach steht, nicht erst durch Denken. Das letztere hingegen ist die Meinung des Rationalismus, welchen demnach der Mensch ein ursprünglich atheistisches Wesen re, welches erst hinterher zu irgend welchen Vorstellungen von Gott langte, welche dann die Religion bildeten, indessen ein reales Verltniß des Menschen zu Gott gar nicht existirte. Gerade wie ja der tionalismus überhaupt vom Denken ausgeht, und vom Denken zum ein kommen will, ganz nach dem „cogito ergo sum," als dem undgedanken des Rationalismus. Beginnt nun zwar Hegel seine ik mit dem Sein, so ist das doch nur eine scheinbare Veränderung, n (wie schon im ersten Theile bemerkt wurde) das Sein ist da blos r Gedanke des Seins, nicht das dem Denken vorausgehende Sein, t das Sein selbst. Darauf aber beruht von Anfang an der große schwung, der mit der positiven Philosophie gegeben ist, daß sie nicht n dem Denken ausgeht, sondern von dem allem Denken vorausenden Sein, dem unvordenklichen Sein, wie Schelling gern sagt.

Man sieht, wie dies, was zunächst sehr abstrakt klingen und als e bloße Schulfrage erscheinen mag, doch hinterher von den weitichendsten Folgen ist. Denn eben weil die positive Philosophie nicht n dem Denken, sondern von *dem unvordenklichen* Sein ausgeht, so rsteht ihr *auch das Wesen der Religion nicht* in einem blos gedachten

Verhältniß des Menschen zu Gott, sondern primo loco in einem rea
Verhältniß, welches erst secundo loco zu einem gedachten Verhält
wird. Und darauf kommt für die ganze nachfolgende Entwicklung al
an. Wird also gemeinhin gesagt: Religion bestehe in der Kenntniß u
Verehrung Gottes, so ist dies offenbar eine unzulängliche Erklärun
weil sie nicht an die Wurzel der Religion hinanreicht, d. h. das re
Verhältniß des Menschen zu Gott.

Dürfen wir aber nicht sagen, daß grade jener Grundgedanke d
positiven Philosophie, wonach mit dem unvordenklichen Sein anzufang
ist, zugleich auch dem gesunden Menschenverstande entspricht, welch
hingegen das rationalistische Prinzip ins Angesicht schlägt? Denn um
denken, muß ich wohl überhaupt erst dasein, daher das „cogi
ergo sum“ sich vielmehr in ein „cogito quia sum“ zu verwand
hätte, da doch die alltäglichste Erfahrung lehrt, daß das menschli
Dasein nicht mit dem Denken anfängt, sondern das Kind erst allmähl
zu einem denkenden Wesen wird, auch viele Menschen sich oft in ein
Zustande vollständigster Gedankenlosigkeit befinden, was gleichw
ihre Existenz nicht anficht. Und so besteht auch die Religion, ih
Wurzel nach, in einem von dem Denken ganz unabhängigen und vi
mehr allem Denken vorausgehenden Verhältniß des Menschen zu Go

2. Die mythologische Religion und ihr Prozeß.

War der Mensch nur im Beruhen in Gott selbst das Ebenbi
Gottes, so verlor er nun ipso facto diese Ebenbildlichkeit, da er a
diesem Beruhen in Gott heraustrat und sich vielmehr als ein für s
seiendes Wesen setzen wollte. Waren die kosmogonischen Potenzen, d.
die Elemente der göttlichen Substanz selbst, nachdem sie während d
Schöpfungsprozesses außergöttlich geworden, am Ende der Schöpfung
dem Bewußtsein des Urmenschen wieder zu ihrer göttlichen Ordnu
und Einheit gelangt, so daß dieses Bewußtsein auch von dem wah
Gott erfüllt war, so zerriß diese Einheit wieder, sobald sich in d
Menschen der Selbstwille erhob. Und während das menschliche B
wußtsein, so lange es sich nicht bewegte, gewissermaßen frei zwisch
den Potenzen schwebte, so verfiel es nun vielmehr in die Gew
der damit wieder auseinandergetretenen und in Spannung versetz
Potenzen.

Nicht nur, daß damit die ganze Schöpfung alterirt wurde, w
wir desgleichen schon wissen, sondern vor allem, und warum es

lein handelt: es wurde dadurch auch das ursprüngliche Gottes=
tsein des Menschen alterirt, indem jetzt an die Stelle des wahren
s die selbst wieder außergöttlich gewordenen und auseinander=
genen Potenzen traten. Zwar überhaupt religionslos wurde
ie dessen der Mensch nicht, aber wie in seinem Bewußtsein nicht
der wahre Gott war, so hatte er auch nicht die wahre Religion.
edurfte vielmehr erst eines langen nur allmählich fortschreitenden
esses, um den wahren Gott — wenigstens seiner Substanz nach —
em Bewußtsein der Menschen wieder herzustellen. Dies ist der
hologische Prozeß, welchem, theils zur Seite theils gegen=
, dann später die Offenbarung auftrat, die aber einer
ren Ordnung der Dinge angehört, von welcher hier noch nicht zu
hen ist.

Beruht die Religion auf einem realen Verhältniß des Menschen
Gott, so hatte eben darum auch die mythologische Entwicklung,
hl sie sich nur in dem Bewußtsein der Menschen vollzog, um
illen nicht minder den Charakter eines realen Prozesses. Denn
nur, daß die Göttergestalten für das mythologische Bewußtsein
mmene Realität hatten, wie in dem Götterglauben der Völker
Thatsache vorliegt, sondern die treibenden Kräfte in diesem Prozesse
nd das ist freilich erst Schelling's Entdeckung — waren über das
ußtsein hinausreichende an und für sich bestehende Factoren. Denn
waren nichts Geringeres, als dieselben göttlichen Potenzen, die
m als kosmogonische Mächte gewirkt, und die sich nun des mensch=
Bewußtseins bemächtigt hatten. Entsprangen daraus zwar keine
ren Ereignisse, so doch die Vorgänge im Innern des Bewußt=
, wodurch sich eben die Göttergestalten erzeugten, welche nun den
rn als wirklich existirende Wesen galten, und an welche sie nicht
infraft ihres Nachdenkens glaubten, das sie zu den Götter=
llungen geführt hätte, sondern die vor allem Denken das Be=
ein in Besitz genommen hatten und beherrschten. Darum erschienen
diese im Innern des Bewußtseins stattfindenden Vorgänge der
ligen Menschheit als ein reales Geschehen. Wie z. B. wenn der
ilig das Bewußtsein beherrschende Gott Kronos sich in diesem
ßtsein zum Zeus verwandelte, so sagt der Mythus: Zeus habe
gen den Kronos empört und ihn vom Throne gestoßen. Kurz,
neren Vorgänge im Bewußtsein wurden zu einer Götter=
ichte.

3. Ziel des mythologischen Prozesses.

Die Sache näher betrachtet, so verfiel nun das Bewußtsein, inde[m] es aus dem ursprünglichen Beruhen in Gott heraustrat, zunächst de[r] Macht desselben schrankenlosen und blinden Seins, welches eben a[m] Ende der Schöpfung, und im Bewußtsein des Menschen, zur Ru[he] gekommen und in seine reine Potenzialität zurückgebracht gewesen wa[r]. Will sagen: das erste Element des göttlichen Seins, welches wir al[s] das Sein-Könnende erkannt und mit A^1 bezeichnet hatten, das aber indem es sich aus seiner reinen Potenzialität erhob und zur Actualit[ät] überging, vielmehr selbst zu allem Sein wurde, oder so zu sagen alle[s] Sein an sich riß. In dieser Gestalt, d. i. als das von sich gekomme[ne] und außer sich gekommene A^1, hatten wir es mit B bezeichnet.

Dieses schrankenlose Allsein, dieses B, welches in dem Urmensche[n] in seine reine Potenzialität zurückgebracht gewesen war, erhebt sich al[so] wieder, und wird damit vielmehr zu der das Bewußtsein ausschließli[ch] beherrschenden Gottheit. So ausschließlich, daß in dem Bewußtsein de[s] Menschen anfänglich sich auch gar keine Ahnung davon regte, daß no[ch] ein anderer Gott sein könnte. Er war einstweilen noch der All-Eine, und insofern war die erste Religion der Menschheit Monotheismu[s]. Aber nur ein relativer Monotheismus, da Gott nur um deswille[n] als der All-Eine erschien, weil sich dem Bewußtsein noch kein andre[r] Gott angekündigt hatte, wozu dieser eine Gott doch gleichwohl schon di[e] Möglichkeit in sich selbst trug.

Und nicht nur die Möglichkeit, sondern es war nothwendig, daß er seine Alleinherrschaft verlor. Er durfte sie nicht behaupten, wenn anders die Menschheit zu dem wahren Gott kommen sollte, der nicht sowohl der All-Eine als der dreieinige Gott ist, mit welchem dann erst der Monotheismus seinen wahren Sinn empfängt. Posita pluralitate asseritur unitas, sagt Schelling. Dazu war nothwendig, daß jener erste doch nur relative Monotheismus sich vielmehr in Polytheismus auflöste, und indem jetzt ein Gott auf den anderen folgte, das Bewußtsein allmählich doch wenigstens zu der ganzen Substanz des wahren Gottes gelangte, was durch den mythologischen Prozeß geschah, der damit für das Bewußtsein zu einem theogonischen Prozeß wurde. Und dann mußte andrerseits noch die Offenbarung hinzukommen, damit der Mensch zu dem wahren Gotte als solchem gelange, den er am Ende des mythologischen Prozesses doch nur seiner Substanz nach besaß, so daß der wahre Gott noch immer der große Unbekannte blieb, dem in Athen ein Altar errichtet war, wie wir in der Apostelgeschichte lesen.

Tantae molis erat, können wir darum auch hier sagen, tantae molis
[illegible]t, daß die wahre Religion begründet wurde! Ja, diese moles ist bis
[illegible]e noch nicht überwältigt, die religiöse Entwicklung noch keineswegs
[illegible]schlossen, denn ist zwar durch die Offenbarung die wahre Religion
[illegible]gründet, so ist doch damit wieder die neue Aufgabe entstanden,
[illegible] die Offenbarung selbst erst nach ihrem wahren Sinn zu erfassen.
[illegible] wenig das aber bereits erreicht ist, zeigt die große Verschiedenheit
[illegible] darüber bestehenden Meinungen, infolge dessen vielmehr geschicht,
[illegible] die Offenbarung selbst bestritten wird, und so der christliche Glaube
[illegible]rher wieder mit dem Untergang bedroht erscheint.

Wie undenkbar, angesichts alles dessen, daß die Menschheit schon
[illegible] Anfang an den wahren Gott gehabt hätte! Wäre es so, so bliebe
[illegible]falls unbegreifliich, wie sie von da aus auf die so krausen und dem
[illegible]n Gottes oft so widersprechend erscheinenden Vorstellungen der
[illegible]hologie gerathen sein könnte. Oder selbst dies als möglich an-
[illegible]nmen, so müßte man ja schließen: wenn die Menschheit schon
[illegible] Anfang an den wahren Gott besessen und nur hinterher verloren
[illegible], daß sie ihn auch aus eigener Kraft hätte wiederfinden können;
[illegible] Offenbarung wäre überflüssig gewesen, sie müßte vielmehr als
[illegible]schung erklärt werden. Die Mythologie aber, worauf die ganze
[illegible]e Entwicklung der antiken Welt beruhte, wäre dann als ein leerer
[illegible] anzusehen, der füglich gar nicht hätte sein sollen, da die Menschen
[illegible] ganz einfach nur an dem wahren Gott festzuhalten brauchten, wenn
[illegible] ihn wirklich schon zu Anfang besessen hätten.

Nach unserer Ansicht hingegen verhält es sich ganz anders. Denn
[illegible]die erste Bewegung des Urmenschen eine Bewegung von dem wahren
[illegible]t hinweg war, und infolge dessen die empirische Menschheit den
[illegible]ren Gott von vornherein verloren hatte, so ist nun das eben die
[illegible]e Bedeutung und der innerste Kern der alten Geschichte, daß die
[illegible]schheit — durch den mythologischen Prozeß, wie durch die ebenfalls,
[illegible] Abraham bis Christus nur successiv fortschreitende Offenbarung —
[illegible]blich zu dem wahren Gott gelangen sollte. Wie desgleichen der
[illegible]rste Kern der darauf folgenden und noch jetzt fortlaufenden Geschichte
[illegible]der Aufgabe liegt, daß dieser wahre Gott nun auch im Geist und
[illegible]der Wahrheit angebetet werde. Wohl ist das Christenthum jetzt da,
[illegible] weder nach seiner theoretischen Auffassung, noch nach seiner praktischen
[illegible]wirklichung, ist es bereits zu seinem Ziele gelangt. Und doch soll
[illegible]dazu gelangen.

Nur so betrachtet, *erhält die ganze* Weltgeschichte einen inneren
[illegible]n, *der einfach darin liegt, daß die* Menschheit, nachdem sie von

Anfang an von dem wahren Gott abgekommen war, allmählich wie
zu ihm zurückkehre, und am Ende der Tage wieder ebenso ihr Beru
in Gott finde, wie der Urmensch, der das Ebenbild Gottes war, se
Beruhen in Gott hatte. Anders betrachtet, wäre die ganze Geschi
ohne innere Bedeutung, man müßte fragen, wozu sie überhaupt da wär
Sinnlos dann insbesondere alles *Fortschrittsgerede*, wenn nicht ei
Endziel feststeht, dem man sich allmählich zu nähren habe.

---

4. Die Götter und der Götterglaube.

Wie der kosmogonische Prozeß mit der Herrschaft des allgemei
schrankenlosen und blinden Seins begann, — die außer sich gekomm
und zu B gewordene erste Potenz (A^1), — so ist nun die Voraussetz
für den mythologischen Prozeß, daß dieses allgemeine Sein dem Mensch
zum Gott geworden war. Der Prozeß selbst aber besteht darin, d
die Herrschaft dieses Allgottes durch die Wirkung der zweiten Potenz (A
allmählich gebrochen, und damit der erste gestaltlose Allgott sich
besonderen Göttern gestaltet, für welche eben dieser Allgott selbst gewiss
maßen die Materie bildet und die Unterlage, worauf die späteren Gö
ruhen. Grade wie wir in der Schöpfungsgeschichte sahen, daß A
aus jenem blinden Sein hervorging, als der causa materialis oder d
causa ex qua. Und grade wie dort, so wirkt auch im theogonisch
Prozeß die zweite Potenz nur im Hinblick auf die dritte (A^3), als d
causa finalis, oder der Potenz des Geistes, dem gebührt zu sein, w
dem das in sich zurückgebrachte blinde Sein zuletzt zum Thron sei
Herrschaft dienen soll.

Selbstverständlich nach dieser Ansicht, daß sich in dem mythologisch
oder theogonischen Prozeß zugleich der *Naturprozeß* abspiegeln mu
Die Göttergestalten selbst erzeugen sich in dem menschlichen Bewußts
wie Naturprodukte, und zwar vor allem Denken der Menschen, ind
sie sich vielmehr dem Bewußtsein als für sich bestehende Wesen au
drängen. Doch als Wesen, die trotz ihrer natürlichen Gestalt, und ihr
Beziehung zu den Elementen, um deswillen nicht minder *moralisch
Mächte* für das Bewußtsein waren. Eine Naturseite mußten sie wo
haben, weil die Potenzen, welche den theogonischen Prozeß verursachte
dieselben waren, welche vordem in dem Schöpfungsprozeß gewirkt hatte
Andrerseits aber hatten diese Potenzen ihr eigenes Wesen verändert,
waren am Ende der Schöpfung in dem Bewußtsein des Urmenschen
ihre göttliche Ordnung zurückgekehrt und selbst wieder göttlich geword

und so konnten sie doch durch den großen Umsturz — d. h. daß der ursprünglich Gott ebenbildliche Mensch aus dem Beruhen in Gott heraustrat und dadurch die Potenzen wieder in Spannung setzte, — so konnten sie doch um deswillen nicht wieder zu bloßen kosmogonischen Potenzen herabsinken, sondern ihr Göttlichgewordensein wirkte immer noch fort. Indem also diese Potenzen jetzt dem menschlichen Bewußtsein zu Göttern wurden, waren diese Götter nicht bloße Naturgewalten, sondern was die Menschen wirklich in ihnen anbeteten, war das in der Natur verhüllte Göttliche. Die Göttergestalten waren sozusagen von einer natürlichen Geistigkeit, und im Fortschritt des mythologischen Prozesses wurden sie für das Bewußtsein immer mehr zu geistigen Wesen, bis zuletzt, in den Mysterien, fast alles Materielle an ihnen verschwand, und ihre Geistigkeit durch die körperliche Hülle vollkommen hindurch schien; obwohl sie selbst da noch immer nur Götter blieben.

Wie nun der mythologische Prozeß durch seine innere Nothwendigkeit dem Naturprozeß verwandt erscheint, so auch durch seine Allgemeinheit wie durch seine Dauerhaftigkeit, so daß sich in der ganzen Weltgeschichte unter diesem Gesichtspunkt nichts andres mit der Mythologie vergleichen läßt. Durch ein unabwendbares Verhängniß war die ganze Menschheit diesem Prozeß verfallen. Denn in der Menschheit als solcher entsprang er und entwickelte sich, nicht etwa in diesem oder jenem Volke, da vielmehr das Hervortreten verschiedener Völker, als abgesonderter Theil der Menschheit, selbst erst durch den mythologischen Prozeß bedingt war. Und eben daraus, daß es überall dieselben Factoren waren, welche den mythologischen Prozeß veranlaßten, erklärt sich die große innere Verwandtschaft der mythologischen Erscheinungen bei sonst so verschiedenen und oft räumlich so weit von einander entfernten Völkern. Darum trugen auch die Griechen und Römer gar kein Bedenken, den Göttern der Barbaren die Namen und Functionen ihrer eigenen Götter beizulegen. Man sehe nur, wie z. B. Tacitus bei den alten Germanen den Merkur finden will, den Herkules und den Mars, und sogar die ägyptische Isis.

Daß die Götter nur durch äußere Umstände von einem Volke auf das andere übertragen seien, ist nicht nur geschichtlich unerweislich, sondern erweist sich in sich selbst als ein Ungedanke. Es wäre ja ähnlich, wie wenn man etwa annähme, das deutsche Wort „Vater" sei aus dem Lateinischen oder Griechischen entlehnt, oder meinetwegen aus dem Sanscrit, während es doch offenbar aus der ursprünglichen Gemeinschaft herdatirt, in welcher die arischen Völker vordem gestanden, so daß in der Gleichheit so vieler Worte sich nur die gleichartige Welt- und

Lebensansicht dieser Völker bekundet. Erst in viel späterer Zeit, als der Götterglaube schon keine rechte Kraft mehr besaß, da geschah es allerdings, daß fremde Culte gewissermaßen von außen importirt wurden, wie namentlich in dem kaiserlichen Rom alte orientalische Culte aufkamen, fast wie eine Sache der Mode. Ursprünglich aber erzeugten sich die Göttervorstellungen in spontaner Weise im Bewußtsein der Völker selbst, und nur insofern die theogonischen Factoren dieselben waren, erscheinen die Götter der verschiedenen Völker doch als innerlich gleichartige Wesen.

Infolge dessen bestand ein gemeinsames mythologisches Bewußtsein. Davon zeugt handgreiflich die oft so weitreichende Wirkung gewisser Heiligthümer und Orakel, die von den verschiedensten Völkern beschickt und befragt wurden. Welche Macht aber die Götter über das Bewußtsein der Völker übten, bekundet der oft mit so großen und schmerzlichen Opfern verbundene den Göttern gewidmete Dienst, bis zum Opfer der eigenen Kinder. Dazu blicke man noch auf die Leistungen für die so zahlreichen und so großartigen Tempelbauten, woran sich die ganze Entwicklung der bildenden Kunst anschloß. War desgleichen mit dem Götterglauben und Götterdienst der ganze sittliche und rechtliche Zustand der Völker verflochten, so konnten die Götter keineswegs blos symbolisirte Naturgewalten gewesen sein, sie mußten als sittliche Mächte angeschaut werden. Und damit erklärt sich (beiläufig bemerkt) auch, wie schon im hohen Alterthum ein ziemlich ausgedehnter internationaler Verkehr stattfinden konnte, der nicht sehr gefährlich gewesen zu sein scheint. Wie wäre das möglich gewesen, ohne die gemeinsame Götterscheu, welche den von weither kommenden Fremdling schützte, wo von diplomatischer und konsularischer Vertretung noch keine Rede war, auch noch keine völkerrechtlichen Verträge bestanden, die erst einer späteren Zeit angehören.

Alle dies sind Thatsachen. Will man dann überhaupt eine Erklärung dafür versuchen, so muß die Erklärung auch der Größe der Sache entsprechen, und bildet also der Götterglaube, dem einst die ganze Menschheit verfallen war, wie er noch heute einen so großen Theil der Menschheit gefangen hält, eine Erscheinung, mit der — noch einmal gesagt — nach Tiefe, Dauer und Allgemeinheit nichts anderes in der Weltgeschichte, sondern nur die Natur vergleichbar ist, so kann diese Erscheinung auch nur durch ebenso mächtige und allgemeine Ursachen hervorgerufen sein, als woraus die Natur hervorging. Aber gehört sie gleichwohl nicht dem Reiche der Natur an, sondern dem Reiche der Geschichte, so muß sie wohl auf denselben Ursachen beruhen, zufolge deren es

berhaupt ein Reich der Geschichte giebt. Zu meinen hingegen: Natur-
hilosophen und Dichter, oder vielleicht trügerische und herrschsüchtige
riester, hätten die Mythologie erfunden, wäre wahrlich nicht besser, als
enn man etwa die Cordilleras — mit Erlaubniß gesagt — durch
xcremente der Guanovögel entstanden sein lassen wollte.

So allgemein nun aber die Grundbegriffe der Mythologie waren,
rhielten die mythologischen Gebilde doch überall eine individuelle Aus-
ägung. Und weil das Bewußtsein der Völker die Geburtsstätte war,
o die Göttergestalten sich erzeugten, so mußten dieselben dadurch zugleich
en nationalen und selbst lokalen Anstrich bekommen; wodurch
un gar vieles entstand, was allerdings nur eine partikuläre Geltung
tte. Aehnliches zeigt sich ja selbst in der Natur, ohne daß man um
willen versuchen wird, aus solchen partikulären und individuellen
rscheinungen die Natur zu erklären, oder die Natur zu einer bloßen
umme von Partikularitäten zu machen. Sondern rücksichtlich der
atur ist es anerkannt, daß grade die allgemeinen Erscheinungen und
räfte das primo loco zu Erforschende sind, ohne welches überhaupt
in Verständniß zu erreichen wäre.

Und wiederum ähnlich, als es in der Natur vorliegt, ist der
ythologische Prozeß, obwohl wesentlich ein Ganzes bildend, doch nicht
erall gleichmäßig fortgeschritten, noch zu derselben Vollendung gediehen.
 einem Volke kam er früher zum Abschluß als in dem andern, und
e z. B. die ägyptische Kunst unter den Händen der Griechen zu viel
öherer Entwicklung gelangte, so rief auch die griechische Mythologie viel
lere Gestalten hervor als die ägyptische. Oder richtiger gesagt: eben
il die Griechen eine höher entwickelte Mythologie besaßen, darum
langten sie auch zu einer höheren Kunst, denn die Kunst ging selbst
n der Religion aus, nicht umgekehrt. In einem großen Theil der
enschheit ferner wurde der mythologische Prozeß in seinem Fortschritt
hemmt, es regte sich in dem Bewußtsein der Völker eine Reaction
gegen, er wurde gewissermaßen schon im Keime wieder erstickt, ja, es
urde ihm von vornherein der Boden entzogen; wie wir dies alles
eiterhin sehen werden. Nichtsdestoweniger bildet die Mythologie ein
anzes, das auch nur als solches zu verstehen ist.

---

5. Das mythologische Bewußtsein.

Um uns aber das Wesen der Mythologie begreiflich machen zu
nnen, müssen wir uns zuvörderst auch in den Zustand des mytholo-
ischen Bewußtseins zu versetzen suchen, d. h. des Bewußtseins, in

welchem sich die Göttergestalten ursprünglich erzeugten. Dieses Be
sein war jedenfalls viel anders geartet, als das frei reflectirend
raisonnirende Bewußtsein des modernen Menschen, es befand sich
mehr in einem Zustande innerer Gebundenheit, die wir uns
groß genug vorstellen können. Seinem Gotte verhaftet und verf
besaß es sich selbst nicht, sondern war vielmehr wie von dem
besessen, und insofern nicht bei sich, sondern außer sich. Wi
ja noch heute von einem Menschen sagen, der in einen Zustand ger
in welchem sich ihm Empfindungen und Worte aufdrängen, deren e
nicht Herr ist: er sei ganz außer sich.

Doch würde auch dieser Vergleich noch zu keiner richtigen
stellung führen, denn mit dem mythologischen Bewußtsein hatte es
eine andere Bewandtniß, als wenn der heutige Mensch in einen Zu
des Außersichseins geräth. Solcher Zustand ist dann für ihn ebe
Ausnahmszustand, dem vielmehr der Zustand des bei sich sei
und frei reflectirenden Bewußtseins vorherging, indessen ein solches
Bewußtsein in der Urzeit des Menschengeschlechtes noch gar nicht best
hatte. Da befand sich das Bewußtsein der Menschen — nicht
zufällig und temporär, sondern permanent und seinem eigenen S
nach – in einem ekstatischen Zustande, außer sich gesetzt durch den
von dem es besessen war. Und nahm nun dieser Gott in dem Be
sein der Menschen eine andere Gestalt an, so geschah dies ohn
Denken und Wollen; ja vielmehr gegen ihren Willen, da sie das
schwinden des ursprünglichen Gottes schmerzlich empfanden, wie wi
seines Ortes sehen werden.

Nur in einem solchen Zustande des Bewußtseins konnten die
krausen und bizarren mythologischen Gebilde entstehen. Insbes
auch das viele, nach unserem heutigen Bewußtsein, Frivole und Ol
in der Mythologie, angesichts dessen wir mit Erstaunen fragen:
doch dergleichen jemals für göttlich und heilig gehalten werden ko
Dem mythologischen Bewußtsein hingegen waren solche Vorstell
naturgemäß; sie waren der ganz adäquate Ausdruck dessen, w
wirklich in sich empfunden und erfahren hatte, es konnte sich gar
anders darüber aussprechen. Darum sind die mythologischen
stellungen nicht etwa allegorisch zu verstehen, wie wenn sie fi
Menschen nur Bilder gewesen wären, wobei sie selbst sich etwas a
gedacht hätten, als unmittelbar in dem Ausdruck lag, so
tautegorisch, sagt Schelling, sind sie zu verstehen. Denn
mythologische Bewußtsein reflectirte nicht erst über alle das, w
ihm vorging, sondern was es darüber aussprach, war der Reflex

rgänge selbst. So erging es sich nicht in Symbolen, noch weniger
freien poetischen Bildern, am allerwenigsten in physikalischen oder
ralischen Philosophemen. Poesie und Philosophie, weit entfernt die
thologischen Vorstellungen geschaffen zu haben, wurden vielmehr der
g, auf welchem das Bewußtsein sich allmählich von der Herrschaft
r mythologischen Vorstellungen befreite, die dann später allerdings für
n höher gebildeten Theil des Volkes nur noch als Symbole oder
gorien galten. Für das mythologische Bewußtsein selbst hingegen
tten diese Vorstellungen keine blos symbolische Bedeutung gehabt,
ndern sie waren ihm die Sache gewesen.

Ist nun kein Verständniß der Mythologie möglich, ohne daß wir
s in das Bewußtsein der Urzeit versetzen, so tritt dieser Forderung
lich auch das Faustwort entgegen:

> „Was Ihr den Geist der Zeiten heißt,
> Das ist im Grund der Herren eigner Geist,
> In dem die Zeiten sich bespiegeln."

d in der That, ganz so geschah es gemeinhin, und geschieht zum Theil
ch heute so. In dem Zeitalter der Aufklärung zumal galt es fast
s selbstverständlich, daß die Menschen von jeher ganz ebenso reflectirt
d raisonnirt hätten, als nach der damaligen Popularphilosophie üblich
r; und von freier Reflexion sollte die menschliche Entwicklung von
fang an ausgegangen sein. Da war es z. B. ein unumstößliches
gma, wie die damalige Theorie die Staaten entstehen ließ, so seien
e Staaten auch ursprünglich entstanden. Nämlich durch freien Beschluß
end welcher Menschenhaufen, die zunächst ein pactum unionis schlossen,
n über die Verfassung deliberirten und das pactum ordinationis
lossen, zuletzt das pactum subjectionis, wodurch sie sich den neu
nstituirten Gewalten unterwarfen. Kein Kummer darum, daß die
irkliche Geschichte kein Wort davon zu erzählen weiß, und vielmehr
e Sagen der Völker auf etwas ganz anderes deuten, indem sie die
Staaten durch Götter und Heroen gestiftet sein lassen, was also jeden-
lls besagt, daß die Staaten *thatsächlich* in die Welt traten, vor
llen Verfassungsdeliberationen. Von den ursprünglichen Religionen gilt
dasselbe in noch höherem Grade, während man damals kein Bedenken
trug, einen ursprünglichen Atheismus zu fingiren, worauf die Menschen
erst hinterher durch allerlei Beobachtungen und Reflexionen — wobei
namentlich Blitz und Donner eine Hauptrolle spielten — zu dem Glauben
an höhere Wesen gelangt seien. Daher denn die absurden Erklärungs-
versuche der Mythologie, deren wir schon im ersten Theil dieses Werkes

gedachten. Und darin zeigte sich wirklich der Herren eigner Geist, in welchem die Mythologie sich spiegelte. Natürlich war auch das Spiegelbild danach, von der wahren Bedeutung der Sache rein nichts darin.

---

6. Fortsetzung.

So wollen wir hier auch daran erinnern, wie lange es doch gedauert, obgleich man sich schon seit vielen Jahrhunderten mit dem klassischen Alterthum beschäftigt hatte, bis man zu einer objectiven Auffassung desselben gelangte, wozu erst ein Winkelmann und Lessing die Bahn brachen. Bis zum Verständniß der Mythologie vorzudringen, worauf doch das ganze klassische Alterthum im tiefsten Grunde ruht, war aber selbst einem Lessing noch nicht beschieden. Dazu fehlten ihm noch die philosophischen Handhaben, es bedurfte zuvor eines Umschwungs der Philosophie, der selbst wieder zwei Stadien durchlief.

Erstens nämlich mußte die von Kant eingeleitete, und von Fichte prinzipiell aufgestellte Transscendental-Philosophie kommen, die der jugendliche Schelling in seinem System des transscendentalen Idealismus zum Abschluß brachte. Will sagen: eine Philosophie, die von Handlungen des Bewußtseins sprach, die sich aber im Hintergrunde desselben vollzögen, so daß dem Bewußtsein selbst nur die Resultate davon gegenständlich würden; eine Philosophie also, die gewissermaßen hinter die Coulissen des Bewußtseins zu blicken lehrte. Das war hier das erste Erforderniß. Denn als ein Vorgang im Bewußtsein der Menschheit ist allerdings die mythologische Theogonie anzusehen, indessen aber die Resultate dieses inneren Vorganges für das Bewußtsein vollkommene Realität hatten. Ganz, wie in jenem transscendentalen Idealismus die Vorstellungen von der sinnlichen Welt erklärt wurden.

Die Sache von diesem Standpunkt aus betrachtet, erhielten die mythologischen Gebilde zwar eine innere Wahrheit, ihre Entstehung aber beruhte lediglich auf dem Mechanismus des menschlichen Geistes; sie erschienen dann als die Produkte einer absichtslosen unbewußten Poesie. Eine Ansicht also, die auf dem Boden des Subjectivismus und Rationalismus stehen blieb, der sich a priori eine geschichtliche Entwicklung construirt hatte, deren Inhalt selbst nur Ideen der speculativen Vernunft waren. In diesem Sinne hatte namentlich Schelling selbst, in seiner Jugendperiode, die Mythologie wie andrerseits auch das Christenthum betrachtet. Um darüber hinauszukommen, mußten an die Stelle bloßer Vernunftideen die realen Thatsachen de

Geschichte treten. Und das war der zweite Umschwung, der sich endlich durch die positive Philosophie vollzog, welche sich ausdrücklich die Aufgabe stellt: die Welt nach ihrer thatsächlichen Entwicklung zu begreifen. Zwar ein Vorgang im menschlichen Bewußtsein bleibt auch danach der mythologische Prozeß, aber die wirkenden Factoren in demselben werden nun als über das Bewußtsein hinausreichende für sich bestehende Mächte anerkannt. Oder anders gesagt: dieser Prozeß ist zwar ein Vorgang im Bewußtsein, aber kein bloßer Prozeß des Bewußtseins selbst; es ist ein Geschehen in dem Bewußtsein, dem es widerfährt, daß sich Göttergestalten in ihm erzeugen, malgré lui.

Weiter aber war nicht nur die Mythologie an und für sich selbst ein successiv fortschreitender und somit geschichtlicher Prozeß, wodurch sich die mythologischen Bildungen erzeugten, sondern es folgte darauf noch eine andere Entwicklung, indem die Macht, welche die mythologischen Bildungen ausgeübt hatten, hinterher successive wieder abnahm. Und das muß man wohl berücksichtigen, um sich über das ursprüngliche Wesen der Mythologie nicht zu täuschen.

Als ein Lucian seine Göttergespräche schrieb, war dem gebildeten Griechen und Römer der Götterglaube bereits entschwunden. Dieser Mann trieb gradezu seinen Spott mit den Göttern. Wie viel anders war doch ein Aeschylus gesinnt gewesen! In dem lebte noch die alte Götterscheu. Selbst in Socrates war sie noch nicht erloschen, nur daß die Göttergestalten sich ihm schon philosophisch umgebildet hatten, wie er denn auch wegen Einführung neuer Götter angeklagt wurde. Der von der Philosophie noch unberührte naive Götterglaube stellt sich hingegen in Homer dar; aber zugleich zeigt sich auch, daß dieser Glaube dem Bewußtsein doch schon vollkommen gegenständlich geworden war, und darum das Bewußtsein sich in einem freien Verhältniß zu den Göttergestalten befand. Und eben in dem Auftreten Homers erblickt nun Schelling den Zeitpunkt, wo der mythologische Prozeß, für die Hellenen, bereits zum Abschluß gekommen sein mußte. Denn so lange das hellenische Bewußtsein sich selbst noch in dem Prozeß befand, durch welchen ihm die Göttergestalten entstanden, besaß es nicht die erforderliche Freiheit, um diese Gestalten dichterisch behandeln zu können. Zeigt demnach die historische Zeit ein fortschreitendes Freiwerden von den mythologischen Vorstellungen, so werden wir umgekehrt, je mehr wir uns über Homer hinaus in das höhere Alterthum zurückversetzen, eine um so größere Gebundenheit anzunehmen berechtigt sein, wonach damals die Göttergestalten sich dem Bewußtsein mit innerer Nothwendigkeit aufdrangen.

Die Sache so aufgefaßt, erhält die Mythologie ein ganz anderes Aussehen, als sie für den Rationalismus hatte. Und nicht minder ein anderes Aussehen, als sie für den blos gelehrten Empirismus hat, der bei den thatsächlichen Erscheinungen der Mythologie stehen bleibt, ohne in den Prozeß einzudringen, wodurch sich diese Vorstellungen erzeugten. Erkennen wir hingegen diese Vorstellungen als das Produkt eines durch höhere Mächte in dem Bewußtsein angefachten Prozesses, so dürfen wir die Mythen wohl „Götterworte“ nennen, ähnlich wie wir die Bibel „das Wort Gottes“ nennen. Heißt doch „Mythos“ selbst auch so viel als „Wort“. Nun aber wurden diese Götterworte, indem sie der Mensch aussprach, dadurch zu menschlichen Worten, worin das Bewußtsein sich gegenständlich machte, was ihm innerlich widerfahren war, und so wurde der mythos zum logos, als dem eigentlichen Ausdruck für „Wort“.

Daher die Mythologie, wenn wir damit nicht sowohl die wissenschaftliche Betrachtung der Mythen als den Inbegriff der mythologischen Gestalten selbst verstehen. Und darin besteht dann, kurz gesagt, das eigenthümliche Wesen der Mythologie, daß der innere Vorgang zu einem äußeren gemacht, das Uebersinnliche in sinnlicher Gestalt und als ein sinnliches Geschehen dargestellt wird. Kein Menschenwort, keine Vernunft, — was ja logos auch heißt, — keine Philosophie vermochte die Menschheit über diese Religion hinaus zur wahren Religion zu erheben, bis zuletzt der ewige Logos im Fleisch erschien, und damit die Mission der Mythologie beendet war. Bis dahin herrschte die mythologische Religion und mußte herrschen, denn sie ist die Säugamme und Erzieherin des Menschengeschlechts gewesen.

7. Innere Wahrheit der Mythologie.

Blicken wir jetzt zurück auf die im ersten Theile entwickelte Lehre von dem Wesen Gottes, so erkannten wir damals in Gott selbst einen theogonischen Prozeß, worin eben das Leben Gottes besteht, der nur dadurch der lebendige Gott ist, daß er ewig sich selbst hervorbringt. Weiter wurden die drei Potenzen dieses in Gott selbst stattfindenden Prozesses, indem sie aus dem göttlichen Sein heraustraten, zu kosmogonischen Potenzen, die nun im mythologischen Prozeß hinterher wieder zu theogonischen Potenzen werden. Aber wohlverstanden: sie werden das nur für das menschliche Bewußsein, es ist dies also eine außergöttliche Theogonie, die das Leben Gottes selbst nicht berührt. Später,

f dem Standpunkt der Offenbarung, werden uns diese Potenzen aber-
s in anderer Gestalt erscheinen, nämlich in ihre Göttlichkeit zurück-
hrt, als die Personen der christlichen Dreieinigkeit. Davon tritt in
r Mythologie nur ein simulacrum hervor. Denn in dem menschlichen
ßtsein wieder in Spannung versetzt und aus ihrer göttlichen Einheit
sgetreten, waren sie dadurch selbst wieder entherrlicht.*) Darum
m auch die Götter, die sie in dem menschlichen Bewußtsein erzeugten,
r — die Götter zu einer Totalität zusammengefaßt — der Gott,
sie erzeugten, war nicht der wahre Gott, sondern der aus seiner
heit gesetzte Gott, und insofern vielmehr der Ungott oder Abgott.
r andrerseits war in ihm doch die Substanz des göttlichen Seins, und
te darum den Göttern etwas wirklich Göttliches zu Grunde liegen.
Schon ihr Name „Götter" deutet ja darauf hin. Auch bekundet
s selbst das erste Gebot: „Ich bin der Herr dein Gott, du sollst nicht
re Götter haben neben mir," worin doch offenbar die Möglichkeit
gesprochen ist, daß neben Gott allerdings noch Götter sein könnten;
o Wesen, die jedenfalls etwas Göttliches an sich hätten, weil sie sonst
t Götter zu heißen wären. Nur daß diese Wesen, welche sein
nnten, dem wahren Gott gegenüber nicht sein sollten, d. h. nicht
Bewußtsein beherrschen sollten, obgleich es freilich nach der Urthat
ersten Menschen unvermeidlich war, daß eben dies geschah. Und so
t es auch Gott geschehen lassen. Er hat den Götterdienst tolerirt,
r doch nur durch die Offenbarung zu beseitigen gewesen wäre, die aber
f das winzige Völklein der Abrahamiten beschränkt blieb, denen allein
r Götterdienst verboten wurde. Glauben wir an eine göttliche Vor-
ung in der Entwicklung der Menschheit, — worin sollte sie sich
nifestirt haben, wenn nicht in dieser für das ganze Alterthum ent-
eidenden Thatsache?

Selbst vom christlichen Standpunkte aus betrachtet, sagen wir dem-
ch, ist die Mythologie nicht als eine bloße Fabelwelt anzusehen, sondern
rklich etwas Göttliches darin anzuerkennen. Wäre es nicht so, so wäre
das ganze Alterthum, welches keine andere Religion hatte als die
thologische, im buchstäblichem Sinne gottlos gewesen, und folge-
ig müßten alle seine Thaten und Leistungen jedes ächten Gehaltes
behrt haben. Selbst die höchsten Tugenden der Heiden wären dann
r glänzende Laster gewesen, wie eine unverständige Orthodoxie wirklich
hauptet hat. Eine Ansicht aber, die vor keiner unbefangenen Anschauung

*) Von solcher Entherrlichung und erst durch die Offenbarung wiedererlangten Herrlichkeit zeugen *unter anderen die Worte* Ev. Joh. 17, 5.

des Alterthums bestehen kann, welches uns so viel menschlich Edle und selbst so viele Beläge tiefer Frömmigkeit darbietet. Noch meh wir geriethen durch solche Ansicht in die handgreiflichsten innern Widersprüche.

Man erwäge dabei nur, daß doch alle unsere Künste und Wissen schaften von den heidnischen Völkern des Alterthums ausgegangen sind während hingegen von den Juden in dieser Hinsicht rein gar nicht ausging. Die konnten nicht einmal ihren eigenen Tempel in Jerusalem bauen, sie mußten phönizische Werkmeister dazu holen, wie wir im Buch der Könige lesen. Ihre wirklich hohe Bedeutung war lediglich die: das Gefäß der Offenbarung zu sein, in jeder anderen Hinsicht waren sie das unbedeutendste Volk des Alterthums. So gewiß nun aber die ganze Bildung der heidnischen Welt auf ihrer mythologischen Religion beruht so verdanken wir im letzten Grunde eben dieser unsere Künste und Wissenschaften. Was wäre demnach zu folgern, wenn diese mythologische Religion die pure Gottlosigkeit gewesen wäre? Denn, das zugegeben wäre es jedenfalls ganz unzulässig, oder sogar unmöglich gewesen daß gleichwohl die auf der Mythologie beruhende klassische Bildung hinterher von dem Christenthum recipirt wurde. Das Judenthum hätte das nicht vermocht, es konnte sich nur ablehnend dagegen verhalten, das Christenthum hingegen hat eben damit seine universale Bestimmung bewiesen, daß es, als die Weltreligion, auch die ganze Bildung der Welt in sich verarbeitete. Schon im Zeitalter der Kirchenväter begann dies. Was sollen wir erst von einem Dante sagen! Gilt er als der christliche Dichter par excellence, so war er auch der universalste Kopf seines Zeitalters, dessen ganze Wissenschaft und Weltansicht sich in der göttlichen Comödie spiegelt. Und darin läßt er nicht nur Gestalten aus der alten Geschichte auftreten, sondern auch viel Mythologisches hat er hineingewebt. So fest er an dem kirchlichen Dogma hielt, hat er doch das menschlich Große und Schöne aus der Heidenwelt mit vollster Unbefangenheit aufgefaßt. Verbot ihm freilich die Kirchenlehre, den edlen Heiden den christlichen Himmel zu eröffnen, so hat er ihnen immerhin eine Art von Elysium bereitet, wo sie in antiker Würde einherschreiten. Man merkt ihm an, er hätte sie gern noch besser untergebracht, denn im Purgatorium nimmt er keinen Anstand, auch Erscheinungen heidnischer Tugend als Musterbilder hinzustellen, und — was auffallen könnte — zum Wächter an dem Eingang zum Purgatorium machte er den Cato Uticensis.

8. Wichtigkeit der Mythologie.

ach dem allen wird es nur weniger Worte bedürfen, um schließlich
e große Wichtigkeit eines eindringenden philosophischen Verständ-
der Mythologie darzulegen.

Beginnen wir mit dem, was eigentlich als das Wichtigste gelten
aber bisher am wenigsten erkannt und anerkannt ist, so sagen
daß das Verständniß der Mythologie geradezu die unerläßlichste
dingung ist auch für das Verständniß der Offenbarung, die
h ihrer eigenen Erklärung dazu bestimmt war, die Menschheit von
errschaft der mythologischen Religion zu befreien, damit sie zu
wahren Gott gelange. Stehen also unter diesem Gesichtspunkte
ologie und Offenbarung im Gegensatz zu einander, so kann auch
eine nicht ohne das Andre begriffen werden. Gegensätze erklären
ich gegenseitig. Und welch eine große Sache es wirklich mit der
barung war, kann erst dann recht hervortreten, wenn zuvor erkannt
elche reelle Macht doch andrerseits die mythologische Religion besaß.
e wie überall die Größe eines Sieges nach der Macht des über-
nen Feindes geschätzt wird. Was wäre es demnach mit der Offen-
g, wenn andrerseits die mythologische Religion nur ein Gespinnst
enschlichen Meinungen gewesen wäre? Um solches Gespinnst zu
sen und zu beseitigen, dazu hätte es keiner göttlichen Intercession
ft. Dann würde man, noch in einem ganz andren Sinne, als
Anselmus von Canterbury, die Frage erheben müssen: cur
homo?

Wie aber die Offenbarung zur Ueberwindung der mythologischen
ion bestimmt war, so enthält sie auch zugleich das letzte Wort zur
g des in der Mythologie vorliegenden Räthsels. Wir werden
n nicht umhin können, im Verlauf unserer mythologischen Betrach-
n auch schon einige Vorblicke in das Gebiet der Offenbarung zu
wie uns andrerseits die Betrachtung der Offenbarung auf die
ologie zurückweisen wird. Um so mehr, da das Judenthum, inner-
dessen die Offenbarung sich zunächst vollzog, anfänglich selbst noch
dem Boden der Mythologie stand, wie wir seines Ortes sehen
n, und infolge dessen die jüdische Religion durchaus von mytholo-
n Elementen durchdrungen war. Weiter dann ist ohne Einsicht in
Mythologie überhaupt kein rechtes Verständniß der ganzen alten
hichte möglich, die unstreitig auf dem Hintergrunde der mytholo-
n Religion ruhte. Und gilt dies allgemein, so am augenfälligsten
die antike Kunst, deren höhere Entwicklung gerade durch den

Götterdienst selbst hervorgerufen wurde, und deren Conceptionen fast überall mit mythologischen Vorstellungen verflochten waren.

Wird man hiernach dem Studium der Mythologie gewiß ein hohes scientifisches Interesse zuschreiben müssen, so möchte es gleichwohl scheinen, daß ihm hingegen ein unmittelbar praktisches Interesse durchaus abginge, indem es sich dabei nur um eine längst vergangene Entwicklungsperiode handelte, mit welcher die heutige Welt gar keine Berührungspunkte mehr hätte. Ist dem aber wirklich so? Im Gegentheil, noch heute befindet die größere Hälfte der Menschheit sich von Netzen umfangen, deren Knotenpunkte in der Mythologie liegen. Das Heidenthum — wenn wir darunter der biblischen Bezeichnungsweise gemäß alle außerhalb der Offenbarung stehenden Religionen zusammenfassen, — das Heidenthum besteht bis heute fort. Und ist zwar der eigentlich mythologische Prozeß längst erloschen, daher das Heidenthum insofern wie innerlich abgestorben erscheint, so besitzt es nichtsdestoweniger noch eine ungeheure Passivkraft, die es durch den zähen Widerstand beweist, den es dem Christenthum entgegensetzt. Oder was hielte sonst namentlich die Hindus, oder die Chinesen, von der Annahme des Christenthums zurück? Beides Völker, die doch schon einen beträchtlichen Culturgrad erreichten, und denen es an Geistesgaben keineswegs fehlt. Es muß wohl etwas in ihnen sein, was ihr Bewußtsein gefangen hält, wodurch sie für das Christenthum unzugänglich werden. Wie vermöchte man nun, um dem Christenthum Zugang zu eröffnen, jenes Etwas zu bekämpfen und zu beseitigen, ohne es zuvor nach seinem Wesen erforscht zu haben, um sich infolge dessen in das heidnische Bewußtsein versetzen zu können? Daß man eben dies zu wenig verstand, darin liegt gewiß eine Hauptursache des bisherigen geringen Erfolges der christlichen Missionen. Nur durch ein gründliches Studium der Mythologie sind hier in Zukunft bessere Erfolge zu erwarten.

Aber blicken wir zugleich auf die christliche Welt selbst, der immer noch keine geringe Dosis vom Heidenthum in den Gliedern liegt. Das zeigt zunächst das gar weite Gebiet des Volksaberglaubens, in welchem noch bis heute Vorstellungen fortwirken, die ursprünglich aus der Mythologie stammten. Nennen wir zwar das Fortwuchern solcher Elemente ausdrücklich Aberglaube, so äußert derselbe gleichwohl eine Macht, der sich oft selbst in anderer Hinsicht hochgebildete Leute nicht zu entziehen vermögen. Und nicht blos das, sondern auch in unseren sich so nennenden christlichen Vorstellungen ist oft genug eine mythologische Beimischung enthalten. Ferner wurde schon bemerkt, wie wir durch die Reception der klassischen Bildung, zumal seit der Renaissance, implicite auch etwas aus der alten Mythologie in uns aufnahmen, was

nun ohne unser Wissen und Wollen in uns fortlebt. Ueberflüssig zu sagen, wie sehr dies insbesondere die ganze moderne Kunst betrifft, in welcher sogar mit vollem Bewußtsein noch heute so viele mythologische Elemente benutzt werden.

Wäre hier nicht auch unsrer Sprache zu gedenken? Unleugbar stammt sie aus der heidnischen Vorzeit, und schon a priori werden wir annehmen müssen, daß auf ihre ursprüngliche Formation der Götterglaube eingewirkt habe, der damals das Bewußtsein beherrschte. Gewiß, es wäre wohl der Mühe werth, die Sprachbildung auch nach ihrem Zusammenhang mit den religiösen Vorstellungen zu untersuchen. Wir werden darüber seines Ortes einige Bemerkungen zu machen haben. Aber nicht blos unsere Sprache, auch die ersten Elemente unseres Rechtes stammen aus der Zeit des Götterglaubens. Und keine Frage, daß auch da noch heute manches fortlebt, was ursprünglich auf dem Götterglauben beruhte, oder wenigstens damit verflochten war.

In der Betrachtung der Mythologie handelt es sich also nicht blos um eine untergegangene längst begrabene Welt, wie etwa in der Betrachtung der vorweltlichen Organismen, die wir in der Erde begraben finden. Hat gleichwohl die Untersuchung dieser versteinerten Organismen zu so bedeutenden Resultaten geführt, nicht blos für die Geognosie, sondern auch für die Entwicklungsgesetze organischer Bildungen, — zu um wie viel weiterreichenden Resultaten wird nicht noch das Studium der Mythologie führen, welche man so lange als eine bloße Fabelwelt anzusehen gewöhnt war! Es ist nicht zu viel gesagt: alle geistigen Wissenschaften werden noch die Folgen davon verspüren, unsere ganze Weltanschauung wird sich dadurch umbilden.

---

9. Schelling's Verdienste um das Verständniß der Mythologie.

Ist durch die vorstehenden Erörterungen klar geworden, wie viel doch wirklich die Mythologie zu besagen hat, so wird demnach auch zu ermessen sein, welche Bedeutung einer Philosophie zukommen muß, durch welche erst das Wesen der Mythologie, wie ihr Verhältniß zu der ganzen menschheitlichen Entwicklung, zum Verständniß gebracht worden ist. Hat man die Hieroglyphen zu entziffern gelernt und neuerdings auch die Keilschrift, so sind das gewiß hochwichtige folgenreiche Entdeckungen auf dem Gebiete der Alterthumsforschung, um wie viel mehr aber bedeutet noch die Mythologie! Ist sie doch selbst die objective Hieroglyphik im eminenten Sinne. Dazu die allgemeine Hieroglyphik, durch welche

uns die Geschichte jener Urzeiten, wohin sonst keine Nachrichten hinab-reichen, in den heiligen Denkzeichen der Göttervorstellungen aufbehalten ist, welche sich in diesen Zeiten im Bewußtsein der Menschen entwickelten. Nicht blos, wie man heute meint, durch Ausgrabungen von Knochen, Waffen und Geräthen wird man in diese dunkle Region eindringen, auch nicht blos durch linguistische Untersuchungen, denn die Hauptsachen waren hier die Vorgänge im Innern des menschlichen Bewußtseins, von welchen die mythologischen Vorstellungen Zeugniß geben. Darum ist es die Mythologie, in welcher die rechten Katakomben der Geschichte zu erblicken sind.

Daß nun Schelling diese Katakomben alle durchforscht und auf einmal erschlossen hätte, so daß seitdem keine ungelösten Räthsel mehr darin vorlägen, wäre freilich zu viel behauptet. Er selbst bildete sich nicht ein, alles zu wissen, noch weniger, bereits alles erklärt zu haben oder erklären zu können. Ohnehin ist selbstverständlich, weil hier für jede Erklärung die unerläßliche Vorbedingung die Feststellung des thatsächlichen Materials bildet, daß im Fortschritt der gelehrten Forschung dieses that-sächliche Material hinterher vielfach ein anderes Aussehen bekommen wird, als es, nach dem Maßstab der Kenntnisse seiner Zeit, für Schelling gehabt hatte. So werden die fortschreitenden Entdeckungen auch zu immer neuen Modificationen der mythologischen Theorie führen müssen, welche insofern überhaupt nie abgeschlossen sein kann, wie Schelling selbst ausdrücklich erklärt. Bei dem allen könnten die allgemeinen Grund-lagen seiner Theorie doch noch unerschüttert bleiben. Möglich aber immerhin, daß auch diese allgemeinen Grundlagen seiner Theorie, welche das eigentlich Philosophische darin sind, sich dereinst als unzulänglich oder überhaupt unhaltbar erweisen. Denn wer vermag die Fortschritte des menschlichen Geistes im Voraus zu ermessen?

Selbst in diesem Falle aber bliebe noch die Thatsache, daß erst durch Schelling die Betrachtung der Mythologie zu einem wichtigen Zweige der Philosophie geworden ist, und daß er zuerst gezeigt hat, welche Tiefen hier verborgen liegen. Er hat damit geleistet, was vor ihm Niemand vermochte, ja, was man nicht einmal zu leisten versuchte, weil man überhaupt das Problem nicht verstand. Denn nicht darauf kommt es an: irgend welche Hypothese darüber aufzustellen, wie die Göttervorstellungen — insofern sie eben bloße Vorstellungen wären — möglicherweise entstanden sein könnten, und wo sich dann eine Hypothese nach der anderen ersinnen und plausibel machen läßt, indessen doch alle solche Erklärungsversuche rein für nichts sind, weil sie den Kern der Sache rundweg umgehen und ganz unberührt lassen. Die Frage hat sich

ır darauf zu richten, und darin liegt die große Schwierigkeit: zu
ı, wie es geschehen konnte, daß diese Göttervorstellungen zu be-
henden Mächten für das Bewußtsein werden konnten? Zu
n, die als Götter walteten, was doch unbegreiflich bliebe, hätten
ter nicht wirklich etwas Göttliches enthalten. Das aber begreiflich
en, will etwas viel anderes besagen, und die Frage dahin gestellt,
sich auch unmittelbar daraus, daß jedenfalls eine Theorie dazu
welche Himmel und Erde verbindet, die göttlichen und mensch-
)inge umfaßt. Und das eben unternahm Schelling auf Grund-
ıer Potenzenlehre, die jetzt in der Mythologie ihre Leistungs-
bewähren wird.

I.

Systematische Entwicklung der Mythologie

1. Der Ausgangspunkt.

Durch denselben Akt, durch welchen der Urmensch, sich zum Se
willen erhebend, aus dem Beruhen in Gott heraustrat, und da
die in seinem Bewußtsein in ihr göttliches Wesen zurückgekehrten Pot
aufs Neue erregte, verfiel er selbst der Macht dieser nun wieder au
göttlich gewordenen Potenzen, die ihm fortan an die Stelle des wa
Gottes traten. Und damit wurde die mythologische Religion zu ein
unabwendbaren Verhängniß.

Jener Akt ist aber als ein absolut übergeschichtliches Ereigniß
zusehen. Er ist darum nur im reinen Denken zu erfassen, und mit ni
vergleichbar von alledem, was in dieser Welt geschieht, in der
leben. Sondern diese Welt entstand damit erst für den Menschen,
auch damit selbst erst zu dem Menschen wurde, den wir empirisch ken
Von dem Urmenschen vermögen wir uns keine sinnliche Vorstellung
machen, weil er selbst noch kein sinnliches Wesen war, sondern im Ueb
gang stehend von der übersinnlichen zur sinnlichen Welt. Aus demsel
Grunde fällt auch der in Rede stehende Akt in das Jenseits d
empirischen Bewußtseins. Denn sobald das Bewußtsein sich selbst fa
fand es sich auch in dieser empirischen Welt. Wie und wodurch es
geworden, wie es jetzt war, davon war ihm keine Erinnerung geblie
Ohne sein Wissen und Willen war es darum dem wahren Gott e
rückt und verfiel dem mythologischen Prozeß.

Wir müssen auf den Einwand gefaßt sein, wenn wir hier eine
transscendenten und empirisch ganz unerweislichen Vorgang su
ponirten, so schwebe damit auch unsere ganze Theorie von vornherein i
der Luft. Darauf erwidern wir, was zunächst die Transscend
anbetrifft, daß ja alle Religion sich auf transscendente Mächte bezie
und folglich ohne transscendente Vorstellungen kein begreifendes Erkenn
auf dem religiösen Gebiete möglich wäre. Denn nur die Erscheinung

er religiösen Entwicklung, und beziehungsweise der Mythologie, fallen
n das Gebiet empirischer Forschung, hingegen die letzten Gründe dieser
Erscheinungen müssen nothwendig in der Region des Ueberempirischen
iegen. In diese Region nicht eintreten zu wollen, hieße überhaupt auf
ie Erkenntniß der letzten Gründe verzichten, wonach zu suchen doch
wesentlich zu den Aufgaben einer Philosophie der Mythologie gehört.
Allerdings hat der hier unterstellte Vorgang den Charakter einer
Hypothese, für die es keinen direkten Beweis giebt, die sich aber
dadurch bewähren wird, daß sie hinterher das sonst Unerklärliche erklärbar
macht. Auch kam Schelling nicht etwa durch reine Speculation, oder
keinetwegen Phantasie, zu der Annahme eines solchen Vorganges, sondern
eine mythologischen Untersuchungen führten ihn dahin, indem die Mytho-
logie, wie wir alsbald sehen werden, selbst Vorstellungen enthält, die
ur auf solchen transscendenten Vorgang gedeutet werden können, um
berhaupt Sinn zu empfangen. Und zwar Vorstellungen, die sich nicht
wa als nebensächlich ansehen lassen, sondern bei näherer Betrachtung
ch als Grundvorstellungen erweisen.

Denn ähnlich wie das Wasser der Quellen etwas von dem Inneren
r Erde verräth, aus welchem sie entsprangen, so entwickelten sich in
r Mythologie auch Vorstellungen, die auf den Ursprung der Mytho-
gie selbst hinweisen, und damit ein Licht auf das ganze Wesen der
Mythologie werfen. Darum wollen wir dieselben vorweg betrachten, was
gleich den Nutzen haben dürfte, daß man dadurch auch zugleich die
eberzeugung gewinnen wird, daß es sich doch in der Mythologie um
el tiefere Fragen handelt, als man gemeinhin glaubt. Wohl bemerkt
er: nicht für die thatsächliche Entwicklung der Mythologie standen jene
orstellungen am Anfang, denn das mythologische Bewußtsein selbst
griff seinen eigenen Zustand noch nicht, sondern nur für uns, die
r jetzt mit freier Reflexion an die Mythologie herantreten, als einen
egenstand, von welchem unser eigenes Bewußtsein gar nicht mehr
fixirt ist, — für uns bilden sie die Voraussetzungen und den Aus-
ngspunkt. In der Mythologie selbst erscheinen sie im Ensemble
derer Mythen.

Schelling nun betrachtet in dieser Hinsicht vorzugsweise die griechi-
en und beziehungsweise altitalischen Mythen, weil er — und gewiß
it Recht — in der griechischen Mythologie die höchste Entwicklung der
Mythologie überhaupt erblickt. Auch mußte ihm manches Aehnliche aus
deren Mythologien, das erst in letzter Zeit entdeckt ist, noch unbekannt
n; was dann aber seine Ansicht nur umsomehr bestätigt. Hierauf
r Sache.

a.

Jener Akt, daß der ursprünglich Gott ebenbildliche Mensch aus dem Beruhen in Gott heraustrat, ist die **Urthat**. Sie ist geschehen, ohne daß wir sagen könnten, **warum** sie geschehen, sondern sie konnte **geschehen** und auch **nicht** geschehen. Was aber gleicherweise geschehen und auch nicht geschehen kann, das ist, insofern es geschehen, **zufällig** geschehen. Darum ist jene Urthat auch zugleich der **Urzufall**, auf welchem gleichwohl das ganze Reich der Geschichte beruht.

Diese Macht des Zufalls ist in der Mythologie hypostasirt in der Gestalt der **Fortuna**, griechisch **Tyche**. Denn fortuna bedeutet nicht etwa das Glück, sondern das Zufällige, was geschehen oder nicht geschehen, und wenn es geschieht, Glück oder Unglück bringen kann. Und eben diese Fortuna war eine sehr alte Gottheit. Sie wurde auch unter den Parzen aufgeführt, und dann als die vornehmste. Als die Macht des Urzufalls ist sie die Fortuna primigenia, von der ein altes und hochheiliges Bild in Präneste bewahrt wurde. Da hatte sie den Zeus und die Juno, als Kinder, auf dem Schoße, den ersteren an ihrer Brust säugend. Ist das nicht sonderbar, daß Zeus, d. h. der höchste aller mythologischen Götter, selbst nur gewissermaßen durch die Fortuna groß gezogen sein sollte? Und doch eine der Sache vollkommen entsprechende Vorstellung, weil gerade jener Urzufall die Veranlassung zu dem ganzen mythologischen Prozeß gewesen war, ohne welchen es überhaupt keinen Zeus gegeben haben würde. Die Fortuna wird mit verschiedenen Attributen dargestellt, insbesondere mit der Kugel und dem Rade. Dieses Rad — beiläufig bemerkt — figurirt seitdem noch bis heute in unseren Lotterien.

Es scheint demnach wohl, es regte sich in dem mythologischen Bewußtsein eine dunkle Ahnung von jenem Urzufall, als dem Anfang alles menschlichen Daseins. Ich sage sogar: auch jetzt noch lebt davon etwas in der allgemeinen Denkweise. Man huldigt wirklich dem Zufall wie einer Art von Gottheit. Davon zeugt schon der so weit verbreitete und keiner Aufklärung weichende Hang zu **Glücksspielen**, d. h. **Zufallsproben**. Bei Lichte betrachtet doch eine sonderbare Sache, die man zwar um ihrer Alltäglichkeit willen gar keiner Erklärung werth halten mag, die aber um so mehr der Erklärung **bedarf**. Eben dahin gehört der uralte Gebrauch des **Looswerfens**. Wie kamen denkende Wesen dazu, ausdrücklich auf ihre Vernunft zu verzichten, um sich statt dessen der Entscheidung des Looses zu unterwerfen, d. h. dem Zufall? Und nicht etwa blos Scherzes halber, noch in geringfügigen Dingen geschie

sondern sogar um Leben und Tod wird gelooſt, wie heute in dem annten amerikanischen Duell. Wie kommt das, daß man daran ar keinen Anstoß nimmt, sondern überall als selbstverständlich gilt, man sich der Entscheidung des Looses wie einer höheren Macht zu werfen habe? Ei, so muß wohl ein dunkles Gefühl davon in uns , daß es wirklich etwas aller Vernunft Vorausgehendes giebt, was Vernunft selbst anerkennen muß, so sehr es in sich selbst grundlos wie eben jene Urthat, die geschehen und auch nicht geschehen konnte, geschehen ist, und worauf die Fortuna primigenia deutet.

b.

Der Urmensch war frei, in der Einheit mit Gott zu verharren aus dieser Einheit herauszutreten, um seinen Selbstwillen geltend machen. Nichtsdestoweniger bestand die Nothwendigkeit einer Entscheidung, denn der Seligkeit, die er in jenem Zustande genoß, war nicht würdig, wenn er nicht das Einssein mit Gott in seinen eignen len aufnahm, durch freie Unterwerfung unter den Willen Gottes, der Bedingung seiner göttlichen Ebenbildlichkeit. Es mußte sich also zeigen, ob er mit seinem Willen in dieser Einheit mit Gott verren, oder seinen Selbstwillen geltend machen wollte. Inzwischen war Seligkeit, die er genoß, selbst etwas Zufälliges, was ihm nicht m, ehe er sich nicht bewährt hatte. Wollte man vielleicht fragen: lange denn jener Zustand unverdienter Seligkeit gedauert habe? so hier vielmehr von Dauer überhaupt keine Rede sein. Denn wir den uns noch in der Region des Uebergeschichtlichen, und jener and ist selbst nur als Uebergangsmoment zu denken.

Solche Nothwendigkeit der Entscheidung findet nun Schelling mythoh ausgedrückt in der Nemesis, als der Rächerin unverdienten les. Und diese Nemesis war für die Griechen keineswegs eine blos tische Vorstellung, sondern selbst eine Gottheit, welche in besondren eln verehrt wurde. Als ein substanzielles Wesen erscheint sie auch der Theogonie des Hesiod, wonach sie die Tochter der Nacht war, aus dem Dunkel der Unentschiedenheit entsprungen. Nemesis aber t etymologisch mit nomos zusammen, d. i. das Gesetz, was also n deutet, daß es ein Gesetz für den Menschen war, sich entscheiden müssen, und welches Gesetz dem Menschen zur Prüfung gegeben war. s entspräche dann zugleich der Erzählung in der Genesis, wonach Menschen auch ein, nur noch näher bestimmtes Gesetz gegeben war, dessen Uebertretung die Ausstoßung aus dem Paradiese erfolgte, essen doch in dem Gesetze selbst die Veranlassung zu seiner Ueber-

tretung lag. Grade wie der Apostel sagt: „ohne das Gesetz war Sünde todt," und wohin auch das alte „nitimur in vetitum" be

Neben der Nemesis wurde nach Hesiod die 'Απατη geboren, der Trug oder die Täuschung. Und zwar hier wieder die *Urtäuschu* woraus das ganze täuschungsvolle Wesen dieser Welt entsprang. auch diese Idee der 'Απατη spielt im religiösen Bewußtsein der Gri eine so wichtige Rolle, daß sie ein besonderes Fest der Apaturien feie Die Urtäuschung war nämlich, daß der Mensch, indem er aus Beruhen in Gott heraustrat, und durch Geltendmachung seiner Se heit erst recht Gott gleich zu werden vermeinte, dadurch vielmehr Herrschaft der nun wieder außergöttlich gewordenen Potenzen verfiel.

c.

Wie aber — ist noch weiter zu fragen — kam der Mensch sich solcher Täuschung hinzugeben? Dazu mußte erst noch die *suchung* an ihn herantreten, und erst, daß er der Versuchung e führte zu der Katastrophe, wodurch mit der Unschuld das Paradies loren ging.

In der Mythologie ist dieser Vorgang in den Hauptpunkten äh dargestellt als in der Genesis. Schelling findet nämlich solche stellung in dem Mythus von der *Persephone*, worin sich ihm zu der Ursprung der ganzen Mythologie enthüllt, und der daher weite in der Lehre von den Mysterien, noch ausführlich zu betrachten wird. Denn in den Mysterien wurde die Mythologie durchsichtig, so zu sagen zuletzt ihrer selbst bewußt. Für jetzt handelt es sich um die Grundvorstellung, wovon dieser Mythus ausgeht.

Persephone also ist nichts anderes, als das *menschliche* *wußtsein*, — versteht sich das Urbewußtsein, und dieses noch in s ersten Lauterkeit gedacht. So nun, als der ruhende, an sich hal und noch von aller Selbstheit freie Wille, erscheint das Bewuß *weiblich*, doch weiblich noch ohne den Gegensatz des Männlichen, darum eben in vollster Unbefangenheit. Es ist die *Unschuld*, die nicht weiß, daß sie Unschuld ist, denn sie könnte sich nicht als Uns wissen, ohne zugleich von der *Schuld* zu wissen, und damit hörte sie Unschuld schon auf; sie hätte schon vom Baume der Erkenntniß geg

Als solche reine Unschuld und Unbewußtheit ist Persephone *Jungfrau* katexochen, ἡ Κορη, und wohnt in einer unzugänglichen Bu will sagen: eben durch ihre Unschuld gegen jede Anfechtung gesichert. *aber naht ihr Zeus, der sich in Gestalt einer Schlange eingeschli und thut ihr* Gewalt an. Wie erklärt sich diese Vorstellung?

„Daß es hier erstens der Gott ist, der die Persephone zu Fall bringt, sagt
ng, ist ganz natürlich. Denn weil das Bewußtsein in der Folge sich der
That nicht erinnert, so schreibt es auch seinen Uebergang in den Zustand der
feit der Gewalt zu, die ihm überhaupt ein Gott angethan. Daß es aber
ist, d. h. das Haupt der letzten Götterdynastie, der diese Gewalt verübt, zeigt
n, daß diese mysteriöse Vorstellung eben erst der spätesten Zeit des mytho-
en Bewußtseins angehört. Erklärt aber wird es durch folgende Erwägung.
as mythologische Bewußtsein der Griechen hatten alle früheren Götter in
geendigt, alle waren nur Uebergänge zu ihm. Insofern waren nun auch
rüheren Götter selbst Zeus; denn alles Fortschreitende wird in der Regel
dem benannt, wozu es sich zuletzt bestimmt. Daher der bekannte Spruch der
ker: „Zeus der erste und Zeus der letzte, Zeus der Anfang, das Mittel und
nde.' In wie fern also Zeus gleichsam der Erbe aller früheren Götter war,
die mythologische Imagination ihm auch das zuschreiben, was unbestimmbar
vor seiner Zeit sich ereignet hatte. Zeus, können wir sagen, ist das Ende,
uch die Endursache der ganzen mythologischen Bewegung der Griechen, und
darum auch als bewirkende Ursache vorgestellt. Ohne das Herausgehen der
phone (aus ihrer Burg) wäre gar keine Mythologie, und ohne Mythologie
Zeus. Es ist daher, so zu reden, das Interesse und demnach auch, wenn man
Ende sieht, das Werk des Zeus."

Lautet der lateinische Name der Persephone vielmehr Proserpina,
offenbar auf serpere und serpens deutet, so ist damit die schon
ihrer Verborgenheit herausgelockte und gewissermaßen aus ihrer
g herausgekrochene Persephone bezeichnet. Die Pythagoräer unter-
den ausdrücklich die in ihrer Verborgenheit bleibende, *ἔνδον ὁλη*
ωσα, und die herausgetretene, *προϊεισα*, Persephone. Etymologisch
utet dieser Name die Todbringende, durch den in Rede stehenden
gang mit der Persephone kam also der Tod in die Welt, was dann
der an die Erzählung in der Genesis anklingen würde.

Auch da erscheint der Versucher in der Gestalt der Schlange, und
et sich zunächst an das Weib, als das der Versuchung offene Prinzip.
im Weibe herrscht die seelische Seite des Menschen, wie hingegen
Mann der Geist, und in der Seele entsteht das Gelüste, aber erst
n das Gelüste in den Geist aufgenommen ist, wird es zur wirklichen
nde. Darum war der Sündenfall erst vollendet, nachdem auch Adam
der verbotenen Frucht genossen. Wird ferner die erste Heimstätte
s Menschen, das Paradies, in der Genesis als ein Garten be-
rieben, so besagt das hebräische Wort hier etymologisch nichts andres
s einen eingehegten und geschützten Ort. Das Urbewußtsein war eben
e umschlossen und umhegt von den göttlichen Potenzen, und ebenso
her in seinem Beruhen in Gott, als im Genuß der höchsten Seligkeit,
so lange es sich nicht zum Selbstwillen erhob. Das war das Paradies,
rin der Mensch *geborgen war, wie die* Persephone in ihrer Burg.

„Das Große ist sich überall gleich. Die Gefühle, durch die ein So
uns bewegt, die Gedanken, durch die uns Pindar anlockt, und die Ansichten,
die Alten vom menschlichen Schicksal und Leben aussprachen, — sie lagen
in der Mythologie und waren in dieser präformirt. Und dieselben Ansichten f
sich auch in Hiob und in den Psalmen. Persephone vor ihrem Fall ist wie
göttlichen Verwahrsam, und selig — sagt ein Psalm — der Mensch, der im Sch
des Höchsten ruht und im Schirm des Allmächtigen wohnt."

Das deutsche Wort „Garten" bedeutet ja ursprünglich auch
ein umhegtes und geschütztes Stück Land, — eine Bedeutung, we
desgleichen in dem französischen „garden" anklingt, — und woher
deutschen Städtenamen wie Stuttgart und Mömpelgardt. Ueber
stimmend damit das slawische Gard oder durch Lautverschiebung Grad,
Grod und Gorod oder Hrad, woher die Städtenamen: Nowg
Belgrad, Wyschegerad, Hradschin, und in dem ehemals slawischen
östlichen Deutschland: Stargard, d. i. Altenburg, Belgard, d. i. Wei
burg. Auch in der nordischen Mythologie ist die ursprüngliche Hei
des Menschen als ein umschlossener befestigter Ort dargestellt, Midg
Daneben dann aber die große Midgardschlange, die erst Thor ersch
Nach der Welterneuerung wird sie nicht mehr existiren. Und so le
wir in der Offenbarung Johannis (20, 2), wie mit dem Beginn
tausendjährigen Reiches die alte Schlange in den Abgrund gestü
und der Abgrund versiegelt wird.

d.

Ueberhaupt spielt die Vorstellung von der Schlange, als des p
sonifizirten Prinzips der Versuchung und des Unheils, in der Mythol
kaum eine geringere Rolle als in der Bibel. Sie erscheint bei den v
schiedensten Anlässen und in den verschiedensten Verbindungen. Ma
denke z. B. an Herakles, der schon in seiner Wiege Schlangen erdrü
dann später die lernäische Schlange tödtete, wie Apollo den Drac
Python. In unserer eignen Sagenwelt haben wir den Lindwurm, u
wie lange hat sich in dem Volksaberglauben der geflügelte Drac
erhalten. Sollte nicht am Ende in den immer neu wieder auftauchend
Gerüchten von der Seeschlange noch die altgermanische Midgardschla
fortleben, die ja ein Seeungeheuer war? Daß eine Vorstellung dav
sich bei den germanischen Seefahrern erhielt, hätte jedenfalls nichts B
fremdendes, und von da aus konnte sie sich weiter verbreiten, da be
die Germanen die vornehmsten Seefahrer wurden. Dies als eine b
läufige Conjectur.

Man kann sagen, die Schlange ist das mythologische Thier p
excellence. Das ist sie darum, weil sie das lebendige Symbol jen

rganges ist, wodurch das Bewußtsein dem mythologischen Prozeß
rfiel. In sich geschlossen ruhend, bedeutet sie uns ja die Ewigkeit,
d ist als solches Symbol noch heute in Verlobungsringen beliebt.
öffnet sich hingegen der Kreis und richtet sich die Schlange auf, so
rwundet sie mit tödtlichem Biß, und ganz unversehens fährt sie zu
ie ein Blitz. Es liegt unleugbar etwas Geheimnißvolles und Unheim-
hes in dem Wesen der Schlange. Ihr Sichhäuten, wo sie dann aus
rem eignen Balg herauskriecht, hat etwas Gespenstisches, und wie die
oßen Raubschlangen sich ihrer Beute bemächtigen, indem sie dieselbe
rch Umschlingung erdrücken, hat etwas Entsetzliches. Besteht aber
ch den Worten der Genesis eine natürliche Feindschaft zwischen dem
enschen und der Schlange, so kann doch unter Umständen auch die
nigste Freundschaft daraus entspringen, so daß dann Schlangen wie
usthiere leben. Bei den indischen Schlangenbeschwörern sieht man,
ß sie sich ganz dem Willen des Menschen fügen, so selbst auf das Mensch-
he eingehend, daß sie nach dem Takte der Musik tanzen. Unter diesem
sichtspunkte also betrachtet, daß die Feindschaft sich auch in Freund-
aft verwandeln kann, träte an der Schlange zugleich ein Charakter
r Zweideutigkeit hervor, der sie erst recht zum prädestinirten Symbol
r Versuchung machte.

Gelten uns noch heute manche Thiere als typische Repräsentanten
wisser moralischer oder intellectueller Eigenschaften, — wie die Taube,
ie Eule, der Adler, der Löwe, der Fuchs u. s. w., — und suchten wir
n nach einem typischen Repräsentanten für das Prinzip der Ver-
ung und Verführung, so würden wir nach reiflicher Ueberlegung nur
Schlange dazu wählen können. Denn gerade wie eine Schlange
icht sich das Gelüste in die Seele ein, den Mahnungen des Ge-
ens oder der Vernunft in tausendfachen Windungen ausweichend.
r einmal eingedrungen, und dann doch vielleicht einstweilen gewisser-
en ruhig daliegend, wie die in sich selbst geschlossene Schlange, kann
sich plötzlich erheben und reißt den Menschen fort zur verhängniß-
len That. In diesem Sinne hat jeder die Schlange in seiner eignen
st. Und wer, dem Gelüste verfallen, zum Sklaven desselben ge-
den ist, ist der nicht wie von der Schlange umschlungen, die ihn als
e Beute erdrückt? Erwacht er aber zum Bewußtsein seiner That
r seines Zustandes, dann sieht er die Schlangenhäupter der Furien
r sich.

Genug, die Schlange stellt sich uns in vieler Hinsicht als ein so
nderbares Thier dar, daß es sehr begreiflich wird, wie sich daran so
le mythologische *Vorstellungen anknüpfen.* Trotz dem allen dürfen

wir aber nicht meinen, daß erst auf Grund solcher Betrachtungen d
Schlange in die Mythologie hineingekommen sei, und daß sie eben a
nur als Symbol gegolten hätte. Das hieße, das mythologische B
wußtsein nach unserem heutigen frei reflectirenden Bewußtsein beurtheil
wollen. Nein, die Schlange war für das mythologische Bewußtsein ei
Realität. Sie bedeutete ihm nicht blos jenes unheimliche und verhän
nißvolle Prinzip der Versuchung und des Verderbens, sondern vor alle
Denken stellte sich ihm dies Prinzip als Schlange dar. Und so verh
es sich mit allen in der Mythologie erscheinenden Thiergestalten, worü
später noch ein Mehreres zu bemerken sein wird.

2. Die Urreligion oder der Zabismus.

Wie schon gesagt, bilden die hier erörterten Vorstellungen keinesw
den thatsächlichen Anfang des mythologischen Prozesses, sondern nur fü
uns, die wir die Mythologie betrachten, stehen sie am Anfang, als e
Schlüssel zum Verständniß, den uns die Mythologie selbst liefert. Da
wirkliche Verhältniß hingegen, in welchem die erste Menschheit zu ihre
Gott stand, mußte dem Bewußtsein als ein schlechthin gegebenes erschein
welches jede Ahnung eines Anfangs ausschloß.

a.

Wir wissen, wie das aus dem Beruhen in Gott herausgetreten
Bewußtsein, indem es das in ihm zur Potenzialität zurückgebrachte, al
Gestaltung ausschließende, allgemeine Sein wieder erregte, damit eo ipso
auch der Herrschaft dieser Potenz verfiel, die, wie wir desgleichen wiss
ebenso die Basis des göttlichen Seins als des ganzen Schöpfungsprozess
ist. Und wie nun die volle noch ungebrochene Macht dieser Potenz i
der Schöpfung sich als das Universum darstellt, welches uns im Sternen
himmel erscheint, so wurde dem Bewußtsein jetzt der Sternenhimme
zur göttlichen Macht. Doch waren es nicht etwa die Sterne, al
materielle Körper, welche die Menschen verehrt hätten, sondern was i
den Sternen selbst nicht materiell ist, die Macht, die sich in dem Um
schwung des Himmels manifestirt.

Schelling nennt diese Religion Zabismus, von dem semitisch
Worte zaba, welches „Heer" bedeutet, nämlich hier das Sternenhe
Daher noch in der Bibel der Jehovah Zebaoth, d. i. der Herr d
himmlischen Heerschaaren. Dieser Zabismus also, d. h. die Anschauu
Gottes im Himmelsgewölbe, war die erste Religion, die wir bemer

h die astrale Religion, oder die Himmelsreligion nennen können. d wie die erste, war sie auch die Religion des noch ungetheilten nzen Menschengeschlechtes, da die Völkerscheidung erst nach der Verderung des reinen Zabismus begann. So lesen wir auch 5. Mose 4, 19, ott habe diesen Cultus allen Völkern verordnet, dem gegenüber allein e Juden den wahren Gott anbeten sollten. Und so sehr war das wußtsein der ursprünglichen Menschen von dem Himmelsgott, oder chtiger gesagt, von dem Gott-Himmel beherrscht, daß gewissermaßen s ganze Leben der Menschen wie ein Abbild des Himmels wurde. enn gleich wie die Sterne am Himmelsgezelt dahinziehen, so zogen e Menschen auf der Erde dahin, als Nomaden, die keine Heimath nnten. Nur im Tode fanden sie eine Ruhestätte, ihr Leben war die te Unruhe, aber im immer sich gleich bleibenden Wechsel, wie die Sterne, diese Nomaden des Himmels, in ewig in sich selbst zurückkehrender ewegung begriffen sind.

Dieser Zustand ist als das absolut vorgeschichtliche Zeitalter nzusehen, in dem Sinne, daß damals überhaupt nichts geschah, außer as sich alle Tage wiederholte. Die geschichtliche Zeit konnte erst mit er Seßhaftigkeit beginnen, und mit der Seßhaftigkeit war auch die ndividualisirung des Lebens gegeben. Das Leben der damaligen Menschen nnte sich aber noch nicht individualisiren, denn das Princip, welches mals das Bewußtsein beherrschte, ist ja an und für sich das allen ncreten Bildungen widerstrebende, was in dem Schöpfungsprozeß erst erwunden werden mußte, ehe individuelle Gestaltungen aufkommen nnten. Darum hatten die Menschen, von der Anschauung des Himmels griffen, auch selbst noch keinen Blick für das Individuelle der Natur, r Geistesleben ging in dem Gedanken des sich ewig gleichen All auf, s welches das Firmament erscheint. Schön sagt darüber Schelling:

„Nur jene allgemeine, das Sein überall einförmig in sich selbst erhaltende m mannigfaltigen, frei entwickelten Leben unholde Macht erklärt die Ruhe und Stille der vorgeschichtlichen Zeit, die nur der tiefen feierlichen Stille des Himmels gleichbar ist Wenn dem vorgeschichtlichen Menschengeschlecht die Natur immer r dieses einförmige Angesicht zuwendet, wenn nur das Allgemeine, das Allwaltende ihr ein Verhältniß zu ihm hat, dagegen der Reiz des unendlich mannigfaltigen d wechselnden Lebens an seinem Gemüth ohne Rührung und gleichsam spurlos rübergeht, unvermögend, den hohen Ernst des nur dem ausschließlich Einen zu-wendeten Bewußtseins zu stören, wenn auf diese Weise der reine Himmelsverehrer geistig wie in einer Wüste lebt, so läßt sich dies aus einer blos subjectiven klärung oder Ansicht nicht erklären. Es läßt sich nur erklären, wenn man ihn eingenommen denkt von einer Gewalt, die ihn in das ausschließlich Seiende versetzt, und seinen Blick *für die freie* lebensvolle Natur verschließt. Gegen en späteren, *auf hinfällige und vergängliche* Dinge sich beziehenden, Aberglauben

wurde die Himmelsverehrung auch von Kirchenvätern als reinere Religion, noch immer als ein relativer Monotheismus betrachtet; ebenso wie von Muhamed, der die Zabier den Heiden entgegensetzt. Clemens von Alexandrien sagt: Gott gab ihnen Sonne und Mond zur Verehrung, er machte sie ihnen, damit sie nicht ganz Gottlose (ἄθεοι) würden. Eine höhere Macht also war es, welche die Menschheit unter dem Gesetz dieser Religion erhielt. Die Menschheit sollte in diesem Zustande des außer-sich-Seins bleiben, bis die Zeit der Einkehr in sich selbst, aber eben damit die der inneren gegenseitigen Abstoßung und der Zertrennung der Menschheit gekommen war."

b.

Wie werden dem gegenüber die vulgären Vorstellungen zu Schanden, wonach der Blick der Menschen zuerst nur auf das Erschreckende in der Natur gerichtet gewesen sei, wie namentlich Blitz und Donner, und andererseits auf das Wohlthätige der Naturmächte, wie namentlich der Sonne und des Wassers; was beides dann, wie man meint, die Menschen zur Anbetung gestimmt, und hinterher die Göttervorstellungen hervorgerufen habe! Aber siehe da: der erste Gott war vielmehr der Himmel selbst, bei den Griechen Uranos, statt dessen der Donnerer Zeus, der strahlende Helios und der meererschütternde Poseidon erst dem späteren Göttersystem angehören. Auch war dann Zeus nicht etwa um deswillen der oberste Gott, weil er über Blitz und Donner gebot, sondern umgekehrt, er gebot über Blitz und Donner, weil er der oberste Gott war.

Wären die Menschen erst durch Reflexionen über die wohlthätigen Wirkungen der Naturgewalten zu einer Art von Religion gelangt, — was hatte doch so wenig Beziehung auf die materiellen Bedürfnisse einer nomadischen Menschheit als der Sternenhimmel? Wozu konnte solchen Menschen die Betrachtung der Sterne nützen? Schifffahrt trieben sie nicht, und an genauen Zeitbestimmungen konnte ihnen auch nichts liegen; sie interessirte nur der Wechsel von Tag und Nacht und der Turnus der Jahreszeiten, der sich auch ohne astronomische Beobachtungen deutlich genug kund giebt. Es muß ganz andere Gründe gehabt haben, daß sie ihren Blick auf die Sterne richteten. Der religiöse Trieb war es, und nirgends zeigt sich so deutlich, wie alle Wissenschaften und Künste von der Basis der Religion ausgegangen sind als an der Astronomie, deren erste Anfänge sich darum in das Dunkel der Urzeit verlieren. Denn schon im hohen Alterthume wurden die Sternbilder geschaffen, deren die Astronomen sich noch heute zur Orientirung bedienen, und wodurch die Mythologie noch bis diesen Tag auf dem Himmelsglobus geschrieben steht. Sogar im gemeinen Leben erinnern uns noch die Namen der Wochentage, wie der ersten Monate, an die mythologischen Gottheiten und an die ursprüngliche Himmelsreligion.

Zwar meinen wir nicht etwa, daß der Zabismus selbst schon jene
onomischen Vorstellungen geschaffen habe, sondern er hatte nur den
en Anstoß dazu gegeben, indem er die Erscheinungen des Himmels
einer religiösen Weihe bekleidete; was dann auch in den späteren
ligionen noch fortwirkte, weil sie selbst auf dem Zabismus ruhten,
dem Ausgangspunkt der ganzen religiösen Entwicklung. Hätten
Menschen ursprünglich nach Nützlichkeitsrücksichten geurtheilt, — um
viel näher als die Sterne lagen ihnen dann die irdischen Elemente!
er die Sterne wurden als göttliche Wesen angeschaut, das allein
lärt die Sache. Und gerade darum darf die Astronomie sich mit
cht die Königin unter den Naturwissenschaften nennen, weil sie am
rwenigsten den materiellen Bedürfnissen dient. Es gehört immer ein
wisser Sinn für das Ideale dazu, um sich der Astronomie zu widmen.
rhielte es sich nun wirklich so, wie man heute glauben machen will,
ß der Mensch nur ein fortgeschrittenes Thier wäre, so würde doch der
iermensch, sobald er zu denken anfing, zuallererst an sein Futter
acht haben, und stellte er um deswillen Forschungen an, so müßten
hl seine ersten Forschungen auf die Pflanzen- und Thierwelt, wie auf
chemischen Wirkungen der Stoffe gerichtet, und daher Botanik, Zoologie
d Chemie die ersten Wissenschaften gewesen sein. Aber wie wird
h diese Lehre, worin man jetzt den Gipfel der Weisheit erblickt, wieder
der Geschichte der Wissenschaften selbst zu Schanden! Denn gerade
e allernützlichsten Wissenschaften sind vielmehr die jüngeren und jüngsten
wesen, während schon im hohen Alterthum sorgfältige astronomische
obachtungen angestellt und dadurch schon manche ziemlich genaue
sultate erreicht wurden, und zwar — was die Sache um so bewunderungs-
rdiger macht — ohne alle die Hülfsmittel der modernen Mathematik
d der modernen Instrumente. Auch waren es nicht die seefahrenden
önizier, die sich zuerst mit Astronomie beschäftigten, sondern Chaldäer,
gypter und Chinesen. Nicht der Sinn für das Nützliche hat demnach
Astronomie geschaffen, sondern der Sinn für das Ueberirdische, für
s Göttliche war es, woraus ursprünglich die Astronomie wie alle
deren Wissenschaften und Künste entsprungen sind, und von denen auch
ch immer die Worte des Dichters gelten:

„Wer um die Göttin freit, suche in ihr nicht das Weib."

Auf dem Standpunkt der Himmelsreligion gilt überhaupt der Tag
s profan, die Nacht hingegen, wo die Sterne erscheinen, als geheiligt.
a, wir sagen es lebt davon ein unauslöschliches Gefühl in der Mensch-
eit, wovon selbst das Christenthum noch Zeugniß giebt durch die Heilige
Nacht, indem die Geburt des Herrn nach dem evangelischen Bericht

in der Nacht stattgefunden hatte. Alle höheren Eingebungen kom uns in der Nacht, die uns erst den Blick in das Universum eröf während wir uns bei Tage auf den kleinen irdischen Horizont beschr sehen. Freilich aber ist es nicht minder die Nacht, wo wir am meisten Versuchung ausgesetzt sind, und daher auch die schwarzen Gedanken stehen. Da zeigt sich wieder dieselbe Ambiguität, die alles Gescha charakterisirt. So hat der Himmel zu seinem Gegensatz die Hölle, eben als die dem himmlischen Lichte entrückte ewige Nacht vorge wird, daher Dante seinen Austritt aus der Hölle nicht besser charakteri konnte als durch das Wiedersehen der Sterne. Nicht also das Ta gestirn, noch auch der Mond, sondern der Sternenhimmel war worin das Göttliche sich ursprünglich den Menschen manifestirte. darum lag das Entscheidende für sie in der Nacht.

Wäre es denn eine allzu gewagte Vermuthung, daß von daher noch der Rechtsbrauch der alten Germanen stammte, die gerichtli Fristen nicht nach Tagen, sondern nach Nächten zu berechnen? Bem Tacitus dabei „nox ducere diem videtur," so ist das eine rationalisti Erklärung, worauf der damalige Römer, für welchen sich die g Mythologie schon rationalisirt hatte, wohl fallen mochte. Für die a Germanen hingegen war die Mythologie noch eine Realität, und Götterglaube hatte sich von der ursprünglichen Himmelsreligion noch wenig entfernt, daß von daher auch sehr wohl noch diese Bevorzug der Nacht herrühren konnte. Hat nun dieser Rechtsbrauch in Deutschl sich sogar bis in das 14. Jahrhundert erhalten, während doch so Berechnungsweise den Erfordernissen des an den Tag gebundenen praktis Lebens handgreiflich widerspricht, so deutet das um so mehr auf tiefe Wurzel desselben. Mit demselben Rechtsbrauch, wobei ein üblicher Satz 14 Nächte waren, hängt auch noch der englische Ausd „fortnight" zusammen, contrahirt aus „fourteen nights", wofür jetzt im Deutschen vierzehn Tage oder zwei Wochen sagen.

e.

Als die Urreligion lebte darum auch der Zabismus in den spät Religionen selbst noch fort. Davon zeugt schon die große Bedeutu die überall das Licht behielt, noch mehr, daß die heiligsten Wei überall in der Nacht stattfanden, bei Fackelschein, Kerzenschein Lampenlicht, als dem Abbilde des Sternenlichtes. Desgleichen erklä sich allein daraus die Brandopfer, denn das irdische Feuer galt das Abbild des in den Sternen brennenden überirdischen Feuers,

e Opfergabe wurde verbrannt, um durch das Feuer den Göttern, als n Himmelsbewohnern, zugeführt zu werden.

Ja, die späteren Götter waren aus dem Himmelsgott selbst hervorgangen, der, nachdem er ursprünglich der Allgott gewesen, hinterher wissermaßen zu der Materie wurde, woraus sich die geistigen Göttertalten entwickelten. Und eben darin, daß dies geschah, bestand der ythologische oder theogonische Prozeß. Das in dem Himmelsgotte sschließlich herrschende Prinzip mußte überwunden und zur bloßen nterlage für die höheren Götter herabgesetzt werden. So war denn B. bei den Griechen der Zeus, als ihr höchster Gott, seiner Substanz ch doch wirklich nur der verklärte Uranos, von dem auch Kronos nur ne Metamorphose gewesen. Wie wir auch schon seines Ortes den phischen Satz anführten: „Zeus der Anfang, die Mitte und das Ende.“

Selbst in der geoffenbarten Religion ist die Himmelsreligion nicht solut verschwunden, im Gegentheil, sie ist darin erst recht zu ihrer Wahrheit langt. Auch kann es gar nicht anders sein, denn dasselbe Prinzip, elches die Basis für den kosmogonischen Prozeß war, wie darauf für n sich im menschlichen Bewußtsein vollziehenden theogonischen Prozeß, sselbe ist auch — wie wir aus dem ersten Theile wissen — in Gott lbst der ewige Grund seiner Existenz. Nur nicht etwa als seiner xistenz vorausgehender Grund, sondern durch Gott selbst gesetzt, denn Gott kommt die Wirklichkeit der Möglichkeit zuvor. Weil also in m Himmelsgott implicite wirklich etwas Göttliches war, steht insoweit ch das Christenthum noch im Zusammenhang mit der ursprünglichen immelsreligion.

Dem entsprechend wird zu Anfang des Johannisevangeliums der ige Logos das Licht genannt, und zwar das wahre Licht, welches hon vordem in der Welt gewesen, nur nicht als solches erkannt war. nderer Orten lesen wir: der Himmel sei Gottes Stuhl, die Erde seiner üße Schemmel, Licht sein Kleid. Und sprechen wir nicht im Vaterunser der Du bist im Himmel?“ Auch dem Christenthum gilt demnach der immel noch immer als etwas beziehungsweise Göttliches, und so sbesondere auch das Licht, welches daher noch heute zur Erweckung er Andacht dient. Im Mittelalter spielten die Lichter eine so wichtige Rolle im Cultus, daß ein besonderes Fest der Lichterweihe entstand. Noch mehr, das ganze damalige Glaubenssystem hatte sich ganz mit stronomischen Vorstellungen verflochten.

Am augenfälligsten zeigt sich dies bei Dante, da sogar der dritte Theil seiner göttlichen Comödie — der scenischen Construction nach — urchaus auf *dem damaligen astronomischen* System beruht, worin er

so tief eingeweiht war, und welches ihm fortwährend so vor Augen stand, daß alle seine immer neuen astronomischen Anspielungen eine bewundrungswürdige Genauigkeit in der Auffassung der himmlischen Bewegungen bekunden. Man sieht, er lebte und webte, wie in der Philosophie und Theologie, so nicht minder in der Astronomie. War er wirklich der universalste Geist seiner Zeit, so konnte das auch gar nicht anders sein, denn die Astronomie stand damals in hohen Ehren. Gehörte doch auf den unter kirchlicher Autorität errichteten Schulen, wo sonst von Naturwissenschaften keine Rede war, gleichwohl die Astronomie zu den feststehenden Lehrgegenständen. Sie galt als eine der sogenannten freien Künste, und wurde zum Quadrivium gerechnet, welches dem höheren Unterricht vorbehalten blieb. Auch dies wieder ein Zeichen davon, für wie wichtig noch immer die Beobachtung des Himmels gehalten wurde.

Sagen wir es mit einem Worte: es ist dem Menschengeschlecht angeboren, daß, wer immer mit gesammeltem Gemüthe zum Sternenhimmel aufblickt, dadurch zur Ahnung des Göttlichen erhoben wird. Wir können einmal nicht anders, als das Göttliche zugleich als das Himmlische anzuschauen, und wie oft sagen wir noch heute statt „Gott" geradezu der „Himmel"! Wohl mag das nur bildlich gesprochen heißen, aber das Bild ist hier von selbst gegeben. Auch die Offenbarung hat dieses dem Menschen angeborne Gefühl nicht zerstört, noch zerstören sollen, sondern sie hat es gereinigt und geheiligt. Denn wie das Christenthum die ganze Menschheit als solidarisch verbunden betrachtet, und in der Bibel die ganze Menschengeschichte durch die Reihe der Generationen bis auf den ersten Ursprung des Menschengeschlechtes zurückgeführt wird, so gehört auch dies zu der Universalität des Christenthums, — welches alles in sich aufnehmen soll, was irgendwie Wahrheit gehabt, — daß in ihm implicite auch noch etwas von der Religion fortlebt, welche die Urreligion der Menschheit gewesen. Und das ist der Zabismus.

d.

Rund weg zu verwerfen ist hingegen die noch heute so beliebte Ansicht, daß die Urreligion vielmehr ein roher Fetischismus gewesen sei. Eine Ansicht, die auf blos naturwissenschaftlicher Betrachtung der Völkerentwicklung beruht. Aber darin liegt auch selbst schon der Grundirrthum, daß man in der Menschengeschichte nur eine Steigerung des Naturprozesses erblicken will, statt dessen wir die Geschichte als ein besonderes Reich erkannten, welches einen ganz anderen Inhalt darbietet als die Natur und unter ganz anderen Entwicklungsbedingungen steht.

Findet in der Natur ein continuirlicher Fortschritt von den niedrigsten
ı den höchsten Bildungen statt, so zeigt hingegen die Menschengeschichte
ſt auch das Gegentheil, d. h. das Zurücksinken eines Volkes von einem
reits erreichten höheren Standpunkt zu einem niederen, und so konnte
ʃ wohl geschehen, daß Völker von der ursprünglichen Himmelsreligion
ım Fetischismus herabsanken. Wäre der aber vielmehr die Urreligion
wesen, so bliebe wahrlich schwer zu sagen, woher wohl alle die Vor-
ellungen von überirdischen, die Welt beherrschenden Mächten stammten,
e sich in allen Mythologien finden. Damit ist dann nichts gethan,
eselben einfach für Phantasiegebilde zu erklären, wenn man dabei nicht
gleich zeigt, wie solche Phantasiegebilde entstehen und in dem Glauben
r Menschen zur Anerkennung gelangen konnten. Wäre der Mensch
ichts weiter, als ein nur mit feineren Organen, insbesondere mit einem
ollkommeneren Sensationsapparat, ausgestattetes Thier, — wie konnte
eses Menschenthier sich zu solchen transscendenten Vorstellungen erheben,
e nicht nur an alledem, was die Sinne darbieten, keinen Anhalt
iden, sondern alledem radical entgegentreten? Darauf bitten wir um
ntwort, und ohne Antwort darauf, bleibt die ganze naturalistische Con-
ruction der Menschengeschichte, so zuversichtlich sie auftrete, ein leerer
umbug.

Man erzählt von einem Neger, der, als er zum ersten Mal seinen
errn eine Flasche Champagner öffnen sah, so verwundert auf den
rausspritzenden Schaum blickte, daß ihn sein Herr fragte: „Du
underst Dich wohl darüber, wie aus der Flüssigkeit in dieser Flasche
r Schaum hervorgehen konnte?" „Nein," erwiderte der Neger, „ich
undere mich vielmehr darüber, wie er hineinkommen konnte." Und
wiß, er hatte damit das wirkliche Problem getroffen, denn daß der
hampagner sein Gas ausströmt, erfolgt nach bloßer Naturwirkung,
ıß er aber so mit Gas impregnirt und dann in die Flasche hinein-
bracht wurde, dazu hatte es einer künstlichen Veranstaltung bedurft.
etzt davon die Nutzanwendung auf unsere Frage gemacht, — durch
elche künstliche Veranstaltung wären denn die transscendenten Vor-
ellungen ursprünglich in die Köpfe der Menschen hineingebracht? Erst
itten sie doch erfunden werden müssen, und wie hätten die Menschen
as vermocht, wenn ihnen dabei allein das Material zu Gebote stand,
as ihnen die sinnliche Beobachtung lieferte? Es hätte wohl eine über-
enschliche Veranstaltung dazu gehört. Und das erklärt sich uns so, daß
er von Gott, zu seinem Ebenbild, geschaffene Mensch dadurch auch
nmittelbar den Gott in sich empfand, und damit überhaupt die Vor-
ellung transscendenter *Mächte in sich* trug. Die transscendenten Vor-

stellungen dann einmal gegeben, wäre es ja freilich sehr denkbar, wie diese Vorstellungen, indem sie sich mit den empirischen Vorstellungen vermischten, dadurch gewissermaßen eine innere Gährung veranlaßten, woraus hinterher die vielen krausen Gebilde entsprangen, welche in der Mythologie, wie noch heute in dem Volksaberglauben vorliegen.

Nein, die menschliche Entwicklung ist nicht von solchem halbthierischen Zustand ausgegangen, wie wir an den wilden Horden in Amerika, Afrika und Australien beobachten, sondern dies sind versunkene, ihres ursprünglichen Gottesbewußtseins verlustig gegangene Völker. In diesem Sinne sprach Schelling schon in seiner Jugendperiode sich auf das Bestimmteste aus. Später zwar hat er wieder einen anderen Gedanken darüber geäußert, nicht aber, daß er da etwa die Frage in das naturalistische Gebiet hineingezogen hätte, sondern er wollte sie in das Jenseits aller Geschichte verweisen, in das rein methaphysische Gebiet. Allein dazu lag, unsres Erachtens, in seinem System durchaus keine innere Veranlassung vor, daher wir über diese spätere Aeußerung lieber ganz hinweggehen, uns nur an die Consequenzen seines Systemes haltend.

Liegt, selbst in geschichtlichen Zeiten, das Heruntergekommensein mancher Völker als eine Thatsache vor, so ist a priori anzunehmen, daß in vorgeschichtlicher Zeit sich Aehnliches ereignete. Und warum nicht mit noch viel intensiverer Wirkung, so daß selbst der äußere Typus der Menschen sich damit veränderte, bis zur Deformität. Man erwäge nur, wie die verschiedenen Glieder der großen arischen Völkerfamilie keineswegs ganz denselben äußeren Typus zeigen, während doch die heutige Wissenschaft selbst lehrt, daß sie ursprünglich ein homogenes Geschlecht waren. Trotzdem erschienen, nach der Völkerscheidung, die Germanen blauäugig und blondhaarig, die Kelten schwarzhaarig und schwarzäugig. Was sollen wir erst von den Hindus sagen, die — wenigstens in ihren höheren Klassen — ursprünglich derselbe Menschenschlag gewesen sein müssen als die Perser, die Griechen und die Germanen. Allein, wie wir sie heute kennen, ist ihre Hautfarbe gelbbraun, bis ins schwarz, auch ihr Gliederbau viel zarter, als bei den nördlich von dem Himalaya wohnenden Ariern. Sie müssen also mit oder nach der Völkerscheidung eine erhebliche Veränderung ihres Wesens erfahren haben. Und warum könnten nicht anderer Orten noch viel größere Veränderungen eingetreten sein, des geistigen Wesens wie des leiblichen Typus?

Gerade nach Schellings Ansicht von der Urzeit des Menschengeschlechts und dem daraus entsprungenen Entwicklungsgang wird das sehr denkbar. Leitet er selbst die Völkerscheidung aus einer Krisis des religiösen Bewußtseins ab, — wie wir schon im ersten Theile sahen, — so konnte solch

is unter Umständen wohl so tief greifen, daß infolge des zerstörten tesbewußtseins sich damit auch eine fortschreitende Deterioration der bildung verband. Das entspräche durchaus der schellingschen nschauung, wonach der Kern des Menschen sein Bewußtsein von sich ist, welches andrerseits wieder auf seinem Gottesbewußtsein ruht. so könnten ja auch die rohesten Völkerschaften, die wir heute kennen, Voreltern abstammen, die ganz anders geartet waren. Dem Fortitt der Alterthums-, Geschichts- und Sprachforschung bliebe dabei behalten, über die realen Vorgänge, die wir hier supponiren, dereinst noch einiges Licht zu verbreiten; wozu wohl um so mehr Aussicht ist, als sich auch bei den sogenannten wilden Völkern noch Spuren r Ueberlieferungen finden, zu deren Entzifferung nur einstweilen noch Schlüssel fehlt.

e.

Genug, die ursprüngliche Religion war keineswegs Fetischismus, dern der Zabismus oder die Himmelsreligion. Und diese Religion insofern Monotheismus, als sie außer dem Gott-Himmel von en anderen göttlichen Wesen wußte. Gegenüber dem späteren Polymus erscheint sie uns daher noch als eine reine und gewissermaßen uldige Religion, die, selbst vom christlichen Standpunkt aus betet, für uns durchaus nicht das Befremdende und Zurückstoßende , als der darauf gefolgte Polytheismus. Wie sie keine Götterbilder e, war sie auch noch frei von dem mancherlei Obscönen, ja Gräßn, wozu hinterher der Polytheismus führte. Menschenopfer waren fremd.

Ist es nun das Auftreten verschiedener Götter, die sich einer nach andern erzeugen, sich gegenseitig verdrängen, und so eine Götterhichte bilden, was die mythologische Religion so auffallend charakterisirt, bildet zwar der Zabismus die Vorhalle zu dieser Entwicklung, an für sich selbst ist er aber noch unmythologisch zu nennen. Denn t war da der ewig Eine und Unveränderliche. So gewiß aber dieser t doch nicht der wahre Gott war, sondern nur die allgemeine Grunddes göttlichen Wesens in sich enthielt, war auch der Zabismus noch e nicht der wahre Monotheismus. Sonst bliebe auch unbegreiflich, um er überall und unaufhaltsam seiner Auflösung entgegenging.

Der erste Anfang dazu war schon damit gegeben, daß das Göttliche mehr blos in dem Himmel als solchem angeschaut wurde, sondern in den einzelnen Gestirnen, woraus dann der eigentlich so zu nde *Sterndienst entsprang*, der schon nicht mehr der reine

Zabismus war. Und von diesem Entwicklungsstadium aus wird Astronomie begonnen haben. Weiterhin trat das Tagesgestirn in Vordergrund der Betrachtung, und der Sonne zur Seite der M[illegible] Aber auch dabei verblieb es nicht, die Entwicklung schritt fort zur [illegible] göttlichung der Elemente, zunächst des Feuers, dann der Luft, Wassers und der Erde. Und war man einmal bis zur Erde gela[illegible] warum sollten nicht auch Bergen, Wäldern, Flüssen und Quellen [illegible] eine besondere Heiligkeit zukommen? Die Möglichkeit zu dem [illegible] war gegeben. Doch wohl verstanden: diese ganze Entwicklung vo[illegible] sich noch immer auf dem Boden der ursprünglichen Himmelsreli[illegible] Der in das Universum ergossene Gott hatte zwar verschiedene M[illegible] festationen angenommen, ohne aber in besondere Göttergestalten [illegible] zugehen. Der eigentliche Polytheismus war dies noch keineswegs.

So blieb auch dieser Elementencultus noch bildlos. Daß m[illegible] von dem Himmel, als dem Universum, kein Bildniß aufstellen kon[illegible] ist selbstverständlich, da ja in dem Universum das allgemeine noch [illegible] individualisirte, vielmehr alle Individualisirung ausschließende [illegible] angeschaut wurde. Fing man dann an, die einzelnen Himmelskör[illegible] und die irdischen Elemente zu verehren, so war das freilich schon et[illegible] Individuelles, aber es hätte jede Veranlassung dazu gefehlt, [illegible] Bilder zu entwerfen, wo man vielmehr die Sache selbst ununterbro[illegible] vor Augen hatte. Götterbilder wurden erst möglich, wo es eigentl[illegible] Götter gab, d. h. nachdem der Allgott in besondere Gestalten [illegible] einander gegangen war. Und als man Wesen verehrte, die nicht m[illegible] in die Natur versenkt, sondern als frei darüber schwebend angesch[illegible] wurden. Sinnlos daher, wenn man in den späteren Göttergestal[illegible] nur eine Symbolisirung der Naturmächte erblicken will, wie wenn z. [illegible] Apollo die Sonne, Poseidon das Meer bedeutet hätte. Für Sonne [illegible] und Meer bedurfte es überhaupt keiner Bilder, sondern da hätten [illegible] Menschen wohl verrückt geworden sein müssen, wenn sie die Sonne, [illegible] gar das Meer, als menschenähnliche Wesen dargestellt hätten, wie glei[illegible] wohl noch heute die landläufige Meinung ist. Nein, gab es spä[illegible] menschenähnliche Göttergestalten, so bezeichnet das eben eine ganz ande[illegible] Stufe der religiösen Entwicklung, als der hier in Rede stehende El[illegible] mentencultus war. Hatte z. B. Poseidon allerdings eine Beziehung [illegible] dem Meere, so sollte er nicht etwa das Meer selbst bedeuten, sonde[illegible] den Gebieter, den Herrn des Meeres.

Betrachtet man nun die ursprüngliche Himmelsreligion an und f[illegible] sich, so erscheint sie allerdings in diesem Elementencultus wie her[illegible] gesunken, materieller geworden und vergröbert, allein für das menschli[illegible]

den lag ein wirklicher Fortschritt darin. Hatte das religiöse Bewußt-
in aufgehört, sich ausschließlich auf den Sternenhimmel zu richten, so
rde der Mensch damit auch von der inneren Unruhe befreit, worin
h der ununterbrochene Wandel der Gestirne abgespiegelt hatte. Erst
mit war die Möglichkeit zu einem seßhaften Leben gegeben und damit
r Culturentwicklung, die der Zabismus ausschloß. In seiner Reinheit
nnte er sich auf die Dauer nur bei Nomaden erhalten, bei den Söhnen
r Wüste, wie auch thatsächlich vorliegt, daß er da am längsten fort-
and, noch bis zu den Zeiten Muhamed's, wenn gleich damals schon
hr oder weniger mit eigentlichem Götzendienst vermischt. Anderer
iten verwandelte er sich schon viel früher zu dem vorgedachten Cultus
r Elemente.

---

3. Uebergang zum Polytheismus.

Dieser Uebergang vollzog sich dadurch, daß der bisher allein herr-
nde Himmelsgott, im Bewußtsein der Menschen, weiblich wurde,
r Uranos zur Urania, und also dem Gotte die Göttin zur Seite trat.
Was bedeutet hier das weiblich werden des Gottes? Es bedeutet
erseits, schwach werden und damit die Alleinherrschaft verlieren, andrer-
ts aber bedeutet es, der mütterliche Boden werden für die Geburt
es neuen höheren Gottes. Darauf beruht der ganze mythologische
ozeß, wie wir noch wiederholt sehen werden. Und von daher stammt
r Parallelismus männlicher und weiblicher Gottheiten, welcher die
thologische Religion so auffallend charakterisirt. Es hatte aber diese
rstellung, des Weiblichwerdens des herrschenden Gottes, für das
thologische Bewußtsein nicht etwa eine blos bildliche Bedeutung, so
ß man erst durch Reflexion darauf gekommen wäre, sondern hier gilt
rchaus, was wir früher im allgemeinen von der mythologischen Aus-
ucksweise gesagt. Diese Vorstellung drängt sich dem mythologischen
wußtsein unwillkürlich auf, sie war der ganz adäquate Ausdruck für
s, was das Bewußtsein in sich empfunden hatte.

Und diese Wendung mußte eintreten, wenn das Bewußtsein von der
leinherrschaft des ersten Gottes befreit werden sollte, um allmählich
m wahren Gotte näher geführt zu werden. Denn der Himmelsgott
r ja nur die zur Alleinherrschaft gelangte erste Potenz, die sich im
wußtsein wieder erhoben, und damit die zweite und dritte Potenz
ächst ganz ausgeschlossen hatte. Und grade wie wir im Schöpfungs-
zeß sahen, daß der Fortschritt sich dadurch vollzog, daß das blinde
sein zunächst *sich selbst überwindlich* machte, indem es sich

materialisirte, und dadurch zur Mutter der höheren Naturgebi wurde, — denn materia = mater, — so mußte der bisher al herrschende Gott auch nachgiebig und empfänglich für die zweite Po werden, damit diese zur Wirkung gelangen konnte.

Daher also in der Mythologie diese allgemeine Erscheinung ei Weiblichwerdens des Gottes, oder der weiblichen Gottheit. Zwar nach dem griechischen Mythus die Urania nicht etwa die Gattin Uranos, noch wird dieser im buchstäblichen Sinne weiblich, sondern wird nur entmannt. Aber aus dem Blute des ins Meer geworfe männlichen Gliedes entsteht ein Schaum, woraus dann die Aphro oder Venus hervorgeht, und diese heißt ja auch Urania, so daß Sache doch auf dasselbe hinausläuft. Natürlich führt diese Göttin verschiedenen Völkern auch verschiedene Namen. Bei den Babylon heißt sie Mylitta, bei den Arabern Alitta oder Alilat, bei den Phöniz Astarte, in der Bibel Astaroth genannt, bei den Persern Mitra. überall, wo diese weibliche Gottheit erscheint, bezeichnet sie das Her treten aus dem eigentlichen Zabismus und bildet den Anfang Polytheismus.

---

4. Eigenthümliche Stellung Persiens.

Allein bei den Persern konnte gleichwohl der Polytheismus zum förmlichen Durchbruch kommen, sondern wurde gewissermaßen Keime wieder erstickt, wodurch die Religion in Persien einen so erheb anderen Charakter gewann als in anderen Ländern.

Schelling erklärt dies durch eine Reaction des religiösen Bew seins, welches, nachdem es durch die Erscheinung der Mitra in Versuchung gerathen war, von dem einen allgemeinen Gotte abzufalle doch hinterher diesen Gott festhalten wollte. Es stieß daher die Mit die unzweifelhaft die Mutter eines neuen Gottes geworden wäre, wie aus. Man hörte später nichts mehr von ihr. An ihre Stelle trat **Mithras**, an welchem sich dann wieder die bekannte Vorstellung **Ormuzd** und **Ahriman** anschloß. Sehen wir, was diese Gestalt bedeuten.

Die durch das Erscheinen der Mitra eingeleitete Bewegung darauf gerichtet gewesen, daß der bisherige Allgott, der, als die er Potenz, der **reale** Gott war, durch die zweite Potenz überwältigt damit der geistige Gott geboren würde. Allein eben diesem Prozeß ent das persische Bewußtsein sich dadurch, daß ihm der Mithras zugl zum realen und geistigen Gott wurde. Lag nun dem bisher all

...rschenden Allgott, wie wir wissen, ein Prinzip zum Grunde, was keine ... Entwicklung des menschlichen Lebens gestattet, sondern sich dagegen ...tiv erweist, so war er nach dieser Seite der Ahriman, der als das ...öse Prinzip vorgestellt wird. Indem sich aber dieser Allgott selbst ...geistigte, war er nach dieser Seite der dem menschlichen Leben holde ...muzd, das Prinzip des Guten. Mithras wird in den Zendbüchern ...r Mittler genannt. Er war also an und für sich selbst die Indif- ...renz des positiven und negativen Prinzipes, die dann in Ormuzd und ...riman auseinander gingen. Und damit löst sich das Problem des ...enannten Dualismus in der persischen Religion, der von jeher so viel ...fremden erregte.

Es kann freilich nicht anders sein, als daß diese schellingsche ...klärung, wie wir sie hier dargelegt, etwas sehr Abstraktes zu haben ...einen wird. Allein die tief in die Metaphysik eingreifenden Erörterungen ...helling's, wodurch erst die volle Bedeutung der Sache hervortritt, ...rden sich nicht auszugsweise wiedergeben lassen, oder dadurch selbst ...verständlich werden. Diese Erörterungen würde man erst im Originale ...chlesen müssen, um über die schellingsche Erklärung ein Urtheil fällen ... können. Wir glaubten darüber um so mehr hinweggehen zu dürfen, ...s es sich für unsren Zweck nur um die Stellung handelt, welche die ...ersische Religion im Ganzen des mythologischen Prozesses einnimmt, ... die wird schon durch das Vorstehende genügend bezeichnet sein.

Hierauf noch einige Bemerkungen über die Mithrasmysterien, ...e in späterer Zeit, unter den römischen Kaisern, eine große Bedeutung ...wannen, indem sie sich aus dem Orient in das Abendland verbreiteten. ...s an den Rhein kamen diese Mithriaca, selbst in Kärnthen und Krain ...d Denkmale davon gefunden.

Bekannt ist, mit welcher Begierde man überhaupt in dem späteren ...m auf orientalische Culte zurückgriff, um dadurch dem altrömischen ...terglauben, der schon die Gemüther unbefriedigt ließ, wo möglich ...ue Lebenskräfte zuzuführen. So fand namentlich auch der Isisdienst ...eite Verbreitung. Bei dieser allgemeinen Stimmung also erschienen ...e Mithriaca, die insbesondere dem Kaiser Julian Apostata so werth ...aren, daß, wer seine Gunst erlangen wollte, sich in dieselben einweihen ...ß. Was aber diese Mithriaca eigentlich waren, ist schwer zu sagen. Sie enthielten nämlich Elemente, welche der persischen Religion selbst ...nz fremd, ja widersprechend sind. Sogar mit Menschenopfern waren ...e verbunden. Dazu kam für die höheren Weihen die Ehelosigkeit ...nzu, statt dessen die Zendreligion vielmehr die Ehe gebietet. Dies deutet ...so auf ganz andere orientalische Culte hin. Auch haben gerade in

Persien selbst sich keine Denkmale dieses Geheimcultus gefunden, [...] anderer Orten so zahlreich sind. Nichts desto weniger weist der Na[...] Mithriaca unverkennbar auf Persien hin. Wie löst sich dieses Räth[...]

Dadurch, meint Schelling, daß diese Mysterien in Persien sel[...] nicht äußerlich hervortreten durften, eben weil sie der Landesreligi[...] widersprachen, da sie Elemente enthielten, die aus dem eigentlichen Pol[...] theismus stammten. Existiren aber konnten sie in Persien um deswill[...] doch, nur ganz im Geheimen, so daß dann keine äußeren Spuren da[...] zurückblieben. Das ist kein Widerspruch. Anderer Orten freilich wa[...] die Mysterien nur in dem Sinne ein Geheimniß, daß von dem, w[...] darin vorging, nicht öffentlich gesprochen werden durfte, indessen i[...] äußere Existenz allbekannt und öffentlich anerkannt war. So verhi[...] es sich insbesondere mit den eleusinischen Mysterien, die in Griechen[...] land einen wesentlichen Zweig der Landesreligion bildeten. Allein i[...] Persien hätten dann die fraglichen Mysterien, eben weil sie der Lande[...] religion vielmehr widersprachen, nicht die äußere Existenz gewinnen könn[...] wie in Griechenland die eleusinischen Mysterien, sondern sie hätten i[...] buchstäblichen Sinne dort ein geheimes Treiben bleiben müssen, w[...] darum keine sichtbaren Spuren zurückließ.

Diese Erklärung angenommen, so würde die ganze Sache zugle[...] zur Bestätigung der schellingschen Grundansicht von der persischen Religi[...] dienen. Nämlich, daß die an und für sich vorhanden gewesene pol[...] theistische Tendenz nur durch die Landesreligion wieder zurückgedrän[...] worden sei, während sie im Geheimen dennoch fortbestand. Darum brach der polytheistische Trieb hinterher auch wieder aus, und rief d[...] Mithriaca hervor, die zwar in Persien selbst nicht offen auftreten durfte[...] um so mehr aber von da aus in das römische Reich eindrangen. Da[...] Alles würde vortrefflich zusammenstimmen.

In Summa werden wir jetzt die persische Religion als ein pa[...] theistisches System ansehen, das zwar selbst auf mythologischer Grund[...] lage ruhte, indem aber der mythologische Prozeß in ihm erstickt wurd[...] insofern vielmehr einen unmythologischen Charakter gewann, wodurch di[...] persische Religion zu den wirklich entwickelten Mythologien in entschie[...] denen Gegensatz trat. Daraus erklärt sich das Wüthen der Perse[...] gegen die ägyptischen Heiligthümer, als sie unter Cambyses dieses Lan[...] eroberten, wie sie desgleichen später, bei ihrem Einfall in Griechenland[...] auch dort viele Heiligthümer zerstörten. Der ägyptische wie der griechisch[...] Cultus galt ihnen als frevelhafter Götzendienst. Dahingegen stand di[...] persische Religion, insofern sie prinzipiell an der Einheit Gottes festhiel[...] in einer unverkennbaren Verwandtschaft mit dem Jehovahdienst. Mi[...]

denn auch die persische Herrschaft den Juden günstig erwies. Cyrus ...ttete ihnen bekanntlich die Rückkehr aus der babylonischen Gefangen-...ft, und wurde dafür von dem Propheten Jesaias (45, 1) als der ...lbte des Herrn gefeiert. Die Juden selbst fanden in der persischen ...gion etwas der ihrigen Verwandtes, wodurch es um so eher geschehen ...te, daß sie hinterher manche persische Vorstellungen in sich aufnahmen. ... Zwar schon durch die alexandrinische Eroberung in Verfall gerathen, ...e die altpersische Religion doch hinterher durch die Sassaniden ...er hergestellt. Erst durch die muhamedanische Eroberung wurde sie ...ltsam ausgerottet. Doch lebt sie in dem kleinen Häuflein der ...nnten Feueranbeter, den Parsen oder Gebern, die sich damals ...rten, noch heute fort. Ihr Hauptsitz ist jetzt Bombay in Ostindien.

---

5. Der Mylittadienst in Babylonien.

Ist nach der biblischen Erzählung die Sprachverwirrung und die ...erscheidung an den Namen Babel geknüpft, der uns noch bis heute ... typische Bezeichnung intellectueller Verwirrung wie sittlicher und ...iöser Auflösung gilt, so war es auch Babylon, wo der Polytheismus ...st zum entschiedenen Ausbruch kam. Hatte das persische Bewußtsein ...ihm erschienene Urania oder Mitra wieder zurückgedrängt, so gewann ...egen in Babylon der Cultus dieser Göttin, dort Mylitta genannt, ... vollste Anerkennung. Und es trat dabei eine erstaunliche Erscheinung ...or, die wir hier um so mehr betrachten müssen, weil sich uns dadurch ...eich ein tiefer Blick in das ganze Wesen der Mythologie eröffnen wird.

a.

Wir meinen nämlich das in Babylon bestehende Gesetz, wonach jede ...frau einmal in ihrem Leben einen solennen Ehebruch begehen mußte. ...s geschah in der Weise, daß sie sich vor dem Tempel der Mylitta ...ersetzte, und dann verpflichtet war, unweigerlich dem ersten Manne ...folgen, der sie begehrte, indem er ihr ein Geldstück in den Schooß ...rf. Herodot, der dies berichtet, nennt es selbst den schändlichsten ...brauch der Babylonier, die Thatsache aber ist auch anderweitig bezeugt, ... wird von Niemand bestritten. Also ein gesetzlich gebotener Ehe-...ch, der sogar als ein Akt religiöser Devotion galt! Um so befrem-...der noch durch den Contrast zu den sonst im Orient herrschenden ...tten, wonach die Frau wie unter Schloß und Riegel gehalten, und ...ebruch an der *Frau blutig gerächt* wird. Dahinter muß also wohl

ein Geheimniß stecken. Und erst durch Schelling ist diese Monstro
erklärbar geworden.

Jedes ausschließliche Verhältniß, sagt er, wird im hohen Altert
als Ehe aufgefaßt, insbesondere darum das Verhältniß des Bewußtse
zu seinem Gott. Auch im alten Testament wird der Bund Jeho
wie eine Ehe betrachtet, der Abfall von Jehovah, die Hinwendung
Abgötterei, ist darum so viel als Ehebruch und heißt: fremd
Göttern nachhuren. Was war es nun aber, wenn der bis
das Bewußtsein allein beherrschende Himmelsgott zur Urania oder My
wurde, und sich dadurch dem Bewußtsein das Kommen eines neuen G
ankündigte? Das Bewußtsein konnte sich der Mylitta nicht zuwend
ohne sich dem bisher allein herrschenden Gott abzuwenden, d. h. die
mit ihm zu brechen. Gleichwohl vermochte es nicht, sich der Myl
zu entziehen, es konnte nicht umhin sich ihr und damit dem sich
kündigenden noch fremden Gotte hinzugeben. Insofern es hinge
an dem ersten Gotte festhielt, die Ehe mit ihm nicht brechen wo
hatte es die Mylitta beleidigt. Um die Göttin zu versöhnen, mußte
demnach den Ehebruch begehen. Und demgemäß sagt Herodot a
drücklich: so bald dem in Rede stehenden Gebot genügt sei, habe sich
Frau mit der Göttin versöhnt gefühlt. Der ihr gebotene Ehebruch
also ein Opfer, und gewiß in jeder Hinsicht eine harte Zumuth
für die Frau, die sich dem ersten besten Fremdling preisgeben mu
Sie durfte dabei nicht wählen, und es mußte auch grade ein fremd
Mann sein, — eine Hindeutung auf den fremden Gott.

Man sieht, was hier äußerlich geschah, war die genaue Darstell
dessen, was in dem religiösen Bewußtsein vorgegangen war, wel
malgré lui dem neuen Gotte anheimfiel. Wären nun etwa die Göt
gestalten blos Produkte der Reflexion gewesen, und demnach bloße Vo
stellungen, so bliebe freilich ganz unbegreiflich, wie man um ei
neuen Vorstellung willen auf einen so monströsen Gebrauch gerathen
könnte. Aber darin zeigt sich eben die blinde Gewalt, mit welcher
die Göttergestalten dem Bewußtsein aufdrängten. Es zeigt sich, wie
mythologische Bewußtsein sich wirklich in einem ekstatischen Zustand bef
worin es gar nicht umhin konnte, durch Handlungen darzustellen, was i
innerlich widerfahren war. Es empfand darin ein göttliches Gebot.

b.

Daß ein solcher Zustand des mythologischen Bewußtseins keine blo
Erfindung ist, worauf etwa Schelling erst infolge seiner Theorie gerat
davon bietet den schlagendsten Beweis, daß selbst dem jüdischen Bewußtse

...chen doch schon eine Offenbarung zu Theil geworden war, noch Aehn...es widerfuhr. Nämlich sogar dem Propheten Hosea, zu welchem (1, 2) ... Herr sprach: „Gehe hin, nimm ein Hurenweib, denn das Land läuft ... Herrn der Hurerei nach," d. h. fremden Göttern, worauf der Pro...t auch ein solches Weib nahm. Darauf wird ihm (3, 1) abermals ...oten, mit einer Hure zu leben, was er sofort wieder thut. Wir ...gen befremdet: wie konnte doch Jehovah, als der wahre Gott, dem ...pheten so etwas gebieten? Allein der Gott, der das gebot, war nur ...licite der wahre Gott, den wahren Gott als solchen konnte das ...st noch mythologisch afficirte jüdische Bewußtsein noch gar nicht in ... aufnehmen, sondern auch Jehovah erschien ihm in der Gestalt eines ... mythologischen Gottes, und nur in dieser Gestalt vernahm ihn das ...ußtsein. Vom Standpunkt der orthodoxen Inspirationstheorie aus ...e das freilich nicht zu fassen, aber auf solchem Standpunkt müßte ... vieles andere im alten Testament ganz unbegreiflich bleiben, oder ...ntlich für sinnlos gelten.

Dazu noch zwei andere Erscheinungen, als Beweise der Gewalt, ... der die Götter sich dem Bewußtsein aufdrangen, wodurch die ...nschen zu sonst unerklärbaren Handlungen hingerissen wurden. So ...hah es bei gewissen Götterfesten, daß die Priester, im höchsten Moment ... Ekstase, sich selbst entmannten. Wollte man also die vielen ...önen Dinge in der Mythologie blos aus den wollüstigen Trieben ... Völker ableiten, so läge hier ein Akt des Gegentheiles der Wollust ...r. Hat man doch auch den in Rede stehenden Mylittadienst nur aus ... wollüstigen Charakter der Babylonier erklären wollen, während ...der Herodot ausdrücklich erklärt: nachdem die Frau einmal das Opfer ...racht, sei sie hinfort um keinen Preis zu haben. Das Zweite, daß ... gewissen Götterfesten die Männer Weiberkleider anzogen, wie um...hrt die Weiber sich als Männer verkleideten. Darauf bezieht sich ... Verbot 5. Mose 22, 5: „Ein Weib soll nicht Mannesgeräthe tragen, ... ein Mann soll nicht Weiberkleider anthun; denn wer solches thut, ... ist dem Herrn, deinem Gott, ein Greuel." Ein Greuel vor Gott ...nnte dergleichen doch nur sein, weil und insofern darin eine Beziehung ... dem abgöttischen Cultus der Heiden lag. Eine blos scherzhafte Ver...kleidung wäre kein Greuel vor Gott gewesen.

Aber solche Verkleidung wirft zugleich wieder ein Licht auf den ...ythologischen Prozeß. Es war eben eine äußerliche Nachahmung der ... Bewußtsein vorgegangenen Verweiblichung des Gottes. Denn so ...r der Gott zunächst doch selbst noch halb männlich, das Weibliche ... eine Seite an ihm, wie umgekehrt diese weibliche Seite das Männliche

an sich hatte. Darum verkleideten sich die Männer als Weiber, d
Weiber als Männer, um den Cultus dieses Gottes zu begehen. Nu
mehr, auch an den Götterbildern trat dasselbe hervor. Dahin geh
die bärtige, den Scepter in der Hand führende Aphrodite auf Cypern
die sich nur durch ihre Kleidung als Weib charakterisirt.

---

6. Allgemeine Bemerkungen über den inneren Verlauf des mythologischen Prozesses.

Mit dem Erscheinen der weiblichen Gottheit, die wir nach ihr
griechischen Namen Urania nennen, begann die Befreiung des Bew
seins von der Alleinherrschaft des Allgottes. Doch wurde diese Be
tung der Göttin erst hinterher erkannt, am Ende des mythologisch
Prozesses, woher dann bei den Römern die Vorstellung der Venus vic
entstand, und Venus ist ja selbst Urania. Zunächst aber wurde di
Befreiung noch nicht als solche empfunden. Die unmittelbare Folge w
vielmehr ein innerer Zwiespalt des Bewußtseins, so daß gerade d
jenige Stadium der Entwicklung, in welches wir von jetzt an eintre
werden, den größten inneren Zwiespalt des Bewußtseins zeigt, wor
die entsetzlichsten Greuel entsprangen. Darüber vorweg einige all
meine Bemerkungen.

a.

Ziel des ganzen mythologischen Prozesses ist, daß jenes wie
erregte Prinzip, welches als Himmel dem Bewußtsein zum Allgott g
worden, wieder in seine Potenzialität zurückgebracht werde, damit st
seiner ein geistiger Gott zur Herrschaft komme. Immer aber bleibt di
Prinzip das Substrat des ganzen Prozesses, der Stoff, woraus al
Götter entstehen. Die wirkende Ursache in dem Prozeß ist hinge
dasjenige Prinzip, welches wir nach seiner Allgemeinheit als die zwe
Potenz kennen. Um zur vollen Wirksamkeit zu gelangen, muß aber die
andere Prinzip erst zu einem selbständigen Gott werden. Einstwei
ist es zwar da und wirkt auch schon, aber ist noch kein Gott. Die
Prinzip also, oder dieser im Entstehen begriffene Gott, ist es, den d
Griechen Dionysos nennen, der aber keineswegs eine blos griechis
Erscheinung, sondern ein allgemeiner Factor des mythologischen Proze
ist. Bei den Arabern hieß er nach Herodot Urotal, welcher neben d
Alitat steht, und seinem Namen nach den Sohn der Göttin bedeut
Bei den Römern hieß dieses Prinzip Bacchus, allgemein als der G

s Weines bekannt, und nach der vulgären Vorstellung auch nur als der
Weingott angesehen. Allerdings gehörte ja der Wein zu den Gaben
eses freundlichen Gottes, und konnte als das sinnfälligste Zeichen seiner
uld erscheinen, das wahre Wesen des Dionysos, oder Bacchus, ist aber
elmehr, der das Bewußtsein befreiende Gott zu sein, der es endlich
h selbst wiedergab. Sich selbst wiedergegeben, wurden die Menschen
en dadurch befähigt, Ackerbau und Weinbau zu treiben, wozu die von
m ursprünglichen Himmelsgott beherrschte Menschheit nie hätte gelangen
nnen. Insofern war also Bacchus, oder Dionysos, der Begründer
s Weinbaus gewesen, wie Demeter die Begründerin des Ackerbaues.
eides aber lediglich eine Folge von der geistigen Wirkung dieser
ottheiten, die freilich nach ihrer wahren Bedeutung erst in den Mysterien
kannt wurden.

Als die eigentlich wirkende Potenz erscheint nun der Dionysos im
ortschritt des Prozesses in immer neuen Gestalten. Implicite ist er
hon in anderen Gottheiten enthalten, nur explicite ist er noch nicht da.
nd so gilt überhaupt von allen mythologischen Gestalten, daß sie im
ortschritt des Prozesses selbst fortwährend ein verschiedenes Ansehen
winnen, einigermaßen unseren dissolving views vergleichbar. Die
ötter entwickeln sich, metamorphosiren sich, und diese Metamorphose ist
r Inhalt der Mythologie, als einer Göttergeschichte, die freilich nicht
oberflächlich aufzufassen ist, wie die Sache bei Ovid aussieht, der in
r Mythologie nur einen Stoff zum Zeitvertreib fand. Aber diese
öttergeschichte ist auch zugleich die Geschichte des menschlichen Bewußt-
ins, welches mit seinen Göttern verwachsen war. Den Prozeß nach
iner objectiven Seite betrachtet, sind es die Götter, die entstehen
er kommen, sich verwandeln oder verschwinden, nach seiner subjectiven
eite hingegen ist der Prozeß eine Entwicklung des Bewußtseins. Da
er die mythologischen Gestalten als an und für sich bestehende Wesen
f das Bewußtsein wirken, müssen sie auch zuvörderst nach ihrer
bjectiven Seite betrachtet werden.

So weit der Prozeß bis jetzt gelangte, lag die wirkliche Macht
ch immer in dem Allgott, der sich der zweiten Potenz (dem Dionysos)
var überhaupt zugänglich und sich dadurch überwindbar gemacht hat,
er noch lange nicht überwunden ist. Im Gegentheil, der wirklichen
eberwindung setzt er den größten Widerstand entgegen. Er ist — wie
chelling um seine Gedanken zu veranschaulichen sich gern ausdrückt, —
ist noch immer die centrale Macht des Bewußtseins, in der der
chwerpunkt liegt, und die sich nicht zur Seite schieben lassen, nicht
eripherisch werden will, sondern das neue Prinzip neben sich kaum

erst tolerirt. Ist er zwar bereits von dem Einfluß dieses Prinzipes affizirt, seiner Substanz nach hingegen, an der die Affectionen nur haften, ist er noch eine ungebrochene Macht, so daß er möglicherweise diese Affectionen wieder von sich abstoßen könnte, um ganz wieder in seinem alten Wesen aufzutreten.

Demnach wird der ursprüngliche Allgott, in diesem Stadium der Entwicklung, zu einem Doppelwesen. Ein andrer ist er, insofern er seiner Substanz nach noch der alte bleibt, und ein andrer, insofern diese Substanz von der zweiten Potenz affizirt ist. So manifestirt er sich recht eigentlich als die natura anceps, als die Dyas, die wir schon aus dem Schöpfungsprozeß kennen. Und wie eben in dieser Dyas der tiefste Grund aller Geschlechtsdifferenz liegt, so tritt die Geschlechtsdifferenz auch in den Göttern hervor, wonach dem Gotte immer die Göttin zur Seite steht. Und weil der herrschende Gott erst weiblich werden muß, ehe ein neuer Gott aufkommen kann, so ist es die weibliche Gottheit, welche den Fortschritt des Prozesses vermittelt. Uranos wird gestürzt auf Anstiften seiner Gemahlin Gea, Kronos auf Anstiften seiner Gemahlin Rhea. Erst am Ende des Prozesses kehrt sich dieses Verhältniß um. Daher die eifersüchtige Hera, welche keine weitere Veränderung gestatten, und um deswillen die Buhlschaften des Zeus nicht dulden will, weil die von Zeus mit sterblichen Müttern erzeugten Söhne das Ansehn der Götter vermindern und wohl gar das ganze Göttersystem umstürzen könnten. Solche Zeussöhne waren ja auch Herakles und Dionysos, und wir werden weiterhin sehen, welche Rolle in dem theogonischen Prozeß sie wirklich gespielt haben.

Wie es ferner in dem Schöpfungsprozeß geschah, daß concrete Naturgebilde erst entstehen konnten, nachdem das wüste allgemeine Sein den Einfluß der zweiten Potenz erfahren, so werden die Götter erst jetzt zu individuellen Gestalten. Und damit kommen die Götterbilder, während der reine Himmelscultus noch bildlos war. Ehe man aber zu förmlichen Götterbildern kam, wurden anfänglich sogar rohe Steine, Felsblöcke, als Darstellungen Gottes verehrt. Allbekannt ist der uralte heilige Stein in der Kaaba zu Mekka. Auch in Griechenland ist dergleichen in älteren Zeiten geschehen.

So befremdend dies auf dem ersten Anblick erscheinen mag, wird es doch sehr wohl erklärlich, wenn wir nur immer daran festhalten, daß in dem mythologischen Prozeß sich zugleich der Schöpfungsprozeß in dem Bewußtsein wiederholte. Dort aber war der nächste Fortschritt, daß das allgemeine blinde Sein, welches in dem Sternenreich nur erst sich zu materialisiren begonnen, irdische Körperlichkeit annahm, die uns zuerst

in den Gebirgen und damit in dem Steinreich entgegentritt. An und für sich betrachtet, muß freilich der Stein, gegenüber den glänzenden Himmelslichtern, als etwas unendlich viel Geringeres erscheinen, trotzdem war der Stein ein nothwendiger Durchgangspunkt der Entwicklung, das Mineralreich die nothwendige Voraussetzung für das Pflanzen- und Thierreich, damit jenes blinde Sein endlich zum menschlichen Bewußtsein verklärt werden konnte. Als Moment der fortschreitenden Bewegung aufgefaßt, bedeutet der Stein dann wirklich mehr als das Gestirn, und hatte sich an die Himmelsreligion zunächst schon eine Verehrung der Elemente angeschlossen, so kam es im weiteren Fortschritt des mythologischen Prozesses auch zur Verehrung roher Steine; was selbst wieder die Voraussetzung war, daß später menschlich gestaltete Götterbilder entstanden, die doch anfänglich auch nicht nur sehr roh, sondern noch mit thierischen Formen verbunden waren.

b.

Um aber die Sache erst recht zu begreifen, müssen wir auch noch den Zustand ins Auge fassen, in welchem das religiöse Bewußtsein sich in diesem Stadium befand. Es hatte die Anwandlung des neuen Gottes erfahren, und nicht umhin gekonnt, sich demselben hinzugeben, wie durch den Dienst der Urania oder Mylitta geschah. Allein hinterher empfand es auch den ihm einstweilen noch verhüllt gebliebenen Gegensatz, in welchem das neue Prinzip zu dem alten Gott stand, der dadurch verleugnet und ausgestoßen zu werden schien. Und daß dieser Gegensatz jetzt dem Bewußtsein fühlbar wurde, bezeichnet eben den Fortschritt der mythologischen Bewegung.

Welchen Eindruck mußte nun das Gefühl dieses Gegensatzes auf das Bewußtsein machen? Es war mit dem alten Gott verwachsen, der ihm der Gott überhaupt war. So fürchtete es auch, überhaupt von Gott verlassen, buchstäblich gottlos zu werden, indem es sich dem neuen Prinzipe hingab, das sich doch unwiderstehlich aufdrängte. In solchen radicalen inneren Widerspruch war es gerathen, daß es nicht ein noch aus wußte. Wir heutigen Menschen können uns von solchem Zustande schwer eine Vorstellung machen. Ganz abgesehen davon, daß die Frage: ob dieser oder jener Gott? — und welcher furchtbare Ernst liegt in dieser Frage! — für uns gar nicht mehr existirt, so haben wir heute tausend andere Gedanken im Kopfe, die sich lediglich um weltliche Dinge drehen, und wenn es ausnahmsweise mal geschieht, daß Jemand durch religiöse Scrupel sich ganz außer Fassung, ganz außer sich gekommen zeigt, nennen wir dies kurzweg religiösen Wahnsinn. Die Menschen

jener alten Zeit hatten nicht so viel Dinge zu bedenken, die religiösen Vorstellungen bildeten bei weitem den Hauptinhalt ihres Denkens, und so konnte eine Geistesstimmung allgemein werden, die man immerhin Wahnsinn, d. h. einen verirrten Sinn nennen mag, die sich aber aus dem Entwicklungsprozeß von selbst ergab. Es ist der Zustand, den die Griechen als deisidämonia bezeichnen, wofür wir keinen entsprechenden Ausdruck haben. Schelling übersetzt es durch Gottesangst, d. h. nicht Angst vor Gott, sondern Angst um Gott; nämlich die Angst, den Gott zu verlieren, der sich dem Bewußtsein überhaupt entziehen zu wollen schien. In solcher Gottesangst also breitete der Mensch gewissermaßen die Arme aus und umklammerte den Stein, um in dem Steine den Gott festzuhalten, der ihm verschwinden wollte.

Ganz irrig wäre es, darin nichts weiter als einen rohen Fetischismus erblicken zu wollen. Die Sache ist ganz anders aufzufassen. Innerhalb des mythologischen Prozesses, als Durchgangspunkt des Fortschrittes, war eben selbst der Cultus roher Steine nicht absolut sinnlos, er hatte da eine ganz andere Bedeutung, als wenn er außerhalb des Prozesses den für sich bestehenden Zustand bildete. Und so gilt für alle mythologischen Erscheinungen, daß sie ihren wahren Sinn nur an der bestimmten Stelle haben, wo sie in dem Prozeß auftreten, und dadurch ebenso in Beziehung auf das Vorangegangene stehen, woraus sie selbst entsprangen, als auf das Nachfolgende, wozu sie überleiten. Wer die Erscheinungen aus ihrem lebendigen Zusammenhang herausreißt, um sie abgesondert für sich zu betrachten, kann sie niemals verstehen.

Werden wir nicht schließlich sagen müssen, daß es sich mit einer philosophischen Entwicklung des mythologischen Prozesses ebenso verhält? Auch da empfängt jeder Gedanke seinen wahren Sinn nur im Zusammenhang mit dem ganzen System, durch seine Beziehung zu den vorangegangenen und nachfolgenden Sätzen, und durch die Stelle, wo er ausgesprochen wurde. Er ist wie ein Glied in dem lebendigen Organismus, das, herausgerissen, seine wahre Bedeutung durchaus verliert. Und dies darf man nie vergessen, wenn man Schelling's Theorie verstehen will.

---

7. Kronos und Herakles.

Betrachten wir jetzt die Stufe der mythologischen Entwicklung, zu deren Verständniß uns das Vorangegangene geführt haben wird, nach *ihrer thatsächlichen* Erscheinung.

a.

Hatte die Urania bezeichnet, daß der Himmelsgott oder Allgott weiblich und damit nachgiebig geworden sei, so hat jener Allgott diesen Charakter jetzt wieder vollständig abgestreift, er erscheint vielmehr schlechthin männlich. Von dem ursprünglichen Gotte konnte dies nicht gesagt werden, da er überhaupt noch keine individuelle Gestalt gewesen war, was er erst wurde, seitdem er den Einfluß eines neuen Prinzipes erfahren hatte. Dies Prinzip will er aber nicht zur Geltung kommen lassen, sondern, eifersüchtig auf seine Alleinherrschaft, widersetzt er sich dem Fortschritt des mythologischen Prozesses, der doch nur dadurch stattfinden könnte, daß neue Götter geboren würden. Kann er das zwar nicht überhaupt verhindern, weil die zweite Potenz schon wirkt, so will er doch seine Kinder nicht zum Gottsein kommen lassen. Er selbst verschlingt sie wieder, wie der griechische Mythos besagt. Denn der Gott, dem wir jetzt übergehen, ist Kronos. Es ist aber dabei nicht an die specifisch griechische Gestalt dieses Gottes zu denken, wovon erst später die Rede sein wird. Bei den Kananitern hieß er Baal, bei den Phöniziern Moläch, bei den Aegyptern werden wir ihn unter der Gestalt des Typhon auftreten sehen. Der Name Kronos dient uns hier nur zur Bezeichnung eines allgemeinen Prinzipes der Mythologie, wie denn Schelling das Entwicklungsstadium, in welchem dieses Prinzip vorherrscht, das kronische nennt.

Dieses Stadium von seiten des religiösen Bewußtseins angesehen, so haben wir den Zustand desselben, woraus allein sich die Macht des kronischen Prinzipes erklärt, bereits als den der Deisidämonie erkannt. In diesem Zustande empfindet das Bewußtsein seine Hingebung an das mit der Urania erschienene neue Prinzip als eine Versündigung gegen den alten Gott, die den Zorn desselben herausfordert. Und die Schuld ist unermeßlich, denn sie implicirt ein gänzliches Verwerfen Gottes. Darum scheint kein Opfer groß genug um die Schuld zu sühnen, als der Mensch selbst. Jetzt erst fallen Menschenopfer, welche der Himmelsreligion noch absolut fremd geblieben waren.

Insbesondere wurden Knaben geopfert, und lebendig verbrannt, indem sie dem Moläch in die Arme gelegt wurden, obgleich dies nicht die einzige Form des Opfers war. Unter den Knaben wieder wählte man zumeist die erstgebornen Söhne. Je vornehmer dann das Opfer war, um so wirksamer. Selbst Könige schlachteten ihre eignen Kinder, wie wir im alten Testamente von einem König der Moabiter lesen, der seinen *ältestgebornen Sohn opferte*, 2. Buch der Könige 3, 27.

Den größten Werth hatte das Opfer des einzigen oder eingebornen Sohnes. Je größer ferner die Calamität war, in der man sich befand, und die man als eine Strafe des zornigen Gottes ansah, um so zahlreichere Opfer erheischte er zu seiner Versöhnung. Von den Karthagern wird berichtet, daß sie nach einer Niederlage, die sie im Kriege mit Agathokles erlitten, auf einmal 200 Knaben opferten, Söhne der vornehmsten Familien. Doch auch ohne besondere Veranlassung fanden in Karthago regelmäßige Knabenopfer statt.

b.

Wir beriefen uns hier, rücksichtlich dieses greuelvollen Cultus, auf die Vorgänge bei den Phöniziern und den denselben verwandten Völkerschaften, weil dieser Cultus dort am ausgebildesten war, und das wieder deshalb, weil eben der Kronos oder Moläch bei ihnen der zur Zeit schlechthin herrschende Gott war. Bei anderen Völkern mochte er, unter anderem Namen, nicht minder ein Gott sein, aber von geringerer Bedeutung. Desgleichen ist nicht etwa die Meinung, daß nur einem einzigen bestimmten Gotte, der eben das kronische Prinzip repräsentirt hätte, Menschenopfer gebracht seien. Auch andere Götter erheischten Menschenopfer, weil auch in ihnen implicite wirklich etwas von dem Wesen des Kronos enthalten war. Und das ist sehr erklärlich. War doch Kronos selbst nichts weiter als eine Metamorphose des alten Himmelsgottes, der sich zornig wieder erhoben hatte, und galt Kronos bei den Griechen als der Sohn des Uranos, so war Zeus der Enkel desselben, d. h. aus derselben Substanz entstanden, aus welcher dann auch noch andere Götter entstanden. Darum machte sich das kronische Prinzip, wenngleich in verschiedener Weise, bei allen Völkern geltend, die überhaupt dem mythologischen Prozeß verfielen, der hingegen in Persien, wie wir sahen, zurückgedrängt war.

Man weiß, daß auch die Germanen, Slawen und Litthauer Menschenopfer hatten, noch vielmehr die Gallier. Die Griechen haben sie in älteren Zeiten auch gehabt, wie man schon aus der Erzählung von der Iphigenie ersieht, und wobei das Opfer gerade wieder ein Königskind war. Auch noch in viel späterer Zeit müssen bei den Griechen Menschenopfer üblich gewesen sein. Wenigstens war die Idee derselben lebendig geblieben, so daß selbst noch ein Themistokles auf Andringen des Volkes sich genöthigt sah, vor der Schlacht von Salamis drei gefangene edle persische Jünglinge dem Opfertode zu weihen.

Allbekannt ist insbesondere aus dem alten Testament, wie die von Jehovah abfallenden Juden ihre Kinder dem Baal opferten. Ja

dieser Baalsdienst, oder Kronosdienst, muß zur Zeit der mosaischen Gesetzgebung allgemein herrschend gewesen sein. Dafür spricht die Bestimmung, wonach nicht nur die Erstlinge der Heerden geopfert werden mußten, sondern auch die menschliche Erstgeburt als Gott verfallen galt, und darum gelöst werden mußte. Woher solche Satzungen? Sie zeigen unverkennbar, daß der Jehovahdienst den Baalsdienst vorfand. Er sollte davon befreien, aber das konnte nur geschehen, indem zunächst die Forderungen des Baalsdienstes gemildert wurden, so daß an die Stelle des wirklichen Menschenopfers eine Art von Loskauf eintrat. Ganz abstrahiren von diesem Dienst ließ sich nicht.

c.

Was konnte nun die Menschen zu solchen, den stärksten Naturgefühlen widerstrebenden Handlungen bewegen, wie es die Kinderopfer waren? Nur eine Macht, die ihr ganzes Bewußtsein erfüllte, von der sie recht eigentlich besessen waren. So sich selbst nicht besitzend, sondern gewissermaßen dem Gott geisteigen geworden, thaten die Eltern, und gewiß mit blutendem Herzen, was sie doch zu thun nicht unterlassen konnten. Wie nichtig also muß es gegenüber solchen Thatsachen erscheinen, wenn man in dem Kronos nur eine Versinnbildlichung der „Zeit" erblicken will, die eben auch ihre eignen Kinder verschlinge! Um sich also das Wesen der Zeit recht lebhaft vor Augen zu stellen, dazu verbrannten die Leute ihre Kinder! Ich frage: warum hatten sie nicht auch einen Gott des Raumes, da doch Zeit und Raum zusammen zu gehören scheinen, wie desgleichen noch einen Gott der Bewegung, worin sich Zeit und Raum vereinigen, und welche Opfer wären wohl diesen Göttern gebracht? Am besten, man erfände auch noch einen Gott des Unsinns, von welchem Gott wirklich alle diejenigen besessen zu sein scheinen, welche, nach ihren puerilen Ansichten, die Mythologie aus solchen dürftigen Begriffen erklären zu können vermeinen. Insofern aber in dem Kronos wirklich auch eine Beziehung auf die Zeit hervorträte, so war er, wie Schelling sagt, vielmehr der die Zeit negirende Gott. Denn Zeit besteht in der Veränderung, in der Aufeinanderfolge verschiedener Zustände, wodurch die Gegenwart zur Vergangenheit wird, die Zukunft zur Gegenwart; der Kronos hingegen will lediglich in der Gegenwart verbleiben, er will nicht in die Vergangenheit versinken, er will die Zukunft (des neuen Gottes) nicht zur Gegenwart werden lassen, weil er von der alles verändernden Zeit nichts wissen will. Darum verschlingt er die eigenen Kinder, die allein eine Veränderung herbeiführen könnten und seine natürlichen Nachfolger sein würden.

Kehren wir aber wieder zu den Phöniziern und Karthagern zurück, um uns das Erstaunliche der in Rede stehenden Opfer erst ganz zum Bewußtsein zu bringen. Nämlich, daß es grade das vergleichsweise so gebildete und, wegen seiner Kunstfertigkeit und seines Erfindungsgeistes, schon im hohen Alterthum so berühmte phönizische Volk war, bei welchem dieser greuelvolle Cultus zur höchsten Entfaltung gelangte. Ein Volk, welches zuerst vergleichsweise freie und kunstvolle Staatsverfassungen begründete, denen gegenüber das assyrische, persische und babylonische Reich fast nur als patriarchalische Bildungen erschienen. Ein Volk, dessen Schiffahrt und Handel die ganze damals bekannte Welt umspannte; das zahlreiche Colonien gründete, von welchen hinterher Karthago sich zu solcher Macht erhob, daß es, neben seinen weiten afrikanischen Besitzungen, zeitweilig auch noch in Sicilien und Sardinien zur Herrschaft gelangte, wie noch mehr in einem großen Theil von Spanien, und dieses Land nicht nur auszubeuten, sondern auch in höhere Kultur zu bringen verstand, wovon noch heute aus der Karthagerzeit herrührende Wasserleitungen zeugen. Welche Regierungskunst, welche Intelligenz bekundet das! Und ein so hoch gebildetes kluges Volk opfert seine Kinder dem Moläch! Das Erstaunen wächst, wenn wir dabei berücksichtigen, daß vorzugsweise gerade die Kinder der herrschenden Klassen geopfert wurden, welche also doch, wie man meinen möchte, die Macht gehabt hätten, diesen ihnen gewiß selbst schmerzlichen Opferdienst abzuschaffen. Der gebildetste Theil der Bevölkerung werden sie auch wohl gewesen sein, und warum konnten sie sich denn nicht von den Vorstellungen emancipiren, die den greuelvollen Cultus hervorgerufen hatten, hätte zur Beseitigung desselben nichts weiter als Menschenverstand gehört? Aber es waren transscendente Mächte, welche ihr Bewußtsein beherrschten, wogegen ihr Verstand nichts vermochte. Einmal dem mythologischen Prozeß verfallen, erlag das Bewußtsein den mit innerer Nothwendigkeit sich daraus entwickelnden Folgen. Die Menschheit war damals wirklich, wie Lucrez sagt:

„Oppressa gravi sub religione,
Quae caput e coeli regionibus ostendebat,
Horribili super adspectu mortalibus instans.“

Auch in Amerika waren es, zur Zeit der Entdeckung, die vergleichsweise schon ziemlich gebildeten Atzteken in Mexiko, bei denen sich die greuelvollsten Menschenopfer fanden. Die eigentlich wilden Indianerstämme in Nordamerika waren zwar Menschenfresser, aber als ein Gottesdienst galt und gilt ihnen das Menschenschlachten nicht. Ihre Religion erscheint vergleichsweise noch unschuldig, sie verehren den in die ganze Natur ergossenen großen Geist. Also immerhin eine Abart der

sprünglichen Himmelsverehrung, wie sie denn auch Nomaden sind, d. i. gernomaden.

Es zeigt sich also, daß die Entwicklung der Religion an viel andere dingungen gebunden ist, als die Entwicklung der menschlichen Intelligenz, sehr auch beides wieder ineinander greift. Denn die religiöse Entlung geht von den über das menschliche Bewußtsein hinausreichenden chten aus, nicht von den eignen Geisteskräften der Menschen, die steigern konnten, so hoch es sei, gegen die Macht der Götter verchten sie nichts. Wie ja auch die alte Philosophie nichts gegen den erdienst vermochte, der sich nicht weg philosophiren ließ, es mußte andere Hülfe kommen. Und nun frage ich: was versteht man utlich von der Entwicklung der Menschheit, wenn man eine niversale Erscheinung wie das Opferwesen, noch mehr eine so Nachdenken herausfordernde Erscheinung wie in Sonderheit die enschenopfer und die Opfer der eigenen Kinder, — Dinge, die dem Erstaunlichsten gehören, wovon die Historie überhaupt berichtet, — man eine solche Erscheinung nicht zu begreifen vermag?

Darum ohne Philosophie der Mythologie, und beziehungsse der Offenbarung, auch keine Philosophie der Geschichte. nn es zeigt sich, daß es die großen Geschicke der Menschheit sind, die es sich in der Mythologie handelte. Die Götter waren keine ßen Fabelwesen, sie walteten als reale Mächte, deren Herrschaft oft Charakter furchtbarsten Ernstes annahm. Darum war auch die ttergeschichte keine bloße Fabelgeschichte, sie bildete vielmehr den ersten Kern und war die esoterische Seite der Menschengeschichte st, wie diese hingegen die exoterische Seite der Göttergeschichte r. Oder bedeutete nicht Roms Sieg über Karthago zugleich einen ttersieg? Hatte vordem der panhellenische Zeus über den Persergott egt, so siegte jetzt der capitolinische Jupiter über den Moläch, bis lich die Zeit kam, wo auch dieser capitolonische Jupiter wie der panlenische Zeus in Staub versank vor der Hoheit des Gekreuzigten.

d.

Setzen wir hiernach unsere Entwicklung fort, denn die phönizischthagische Religion hatte auch noch eine ganz andere Seite.

Neben dem Kinder verschlingenden Moläch, und wie im Gegensatz ihm, stand nämlich der den Menschen freundliche Melkarth. Der me bedeutet etymologisch Stadtkönig; die Sylbe karth kehrt wieder dem Namen Karthago. Stadtkönig aber hieß der Melkarth um willen, weil er das *Prinzip repräsentirte,* infolge dessen die Menschen

aus dem Zustande eines bildungslosen Nomadenlebens, wie es unter Herrschaft des ursprünglichen Himmelsgottes bestanden, herausgetr waren. Ein Zustand, zu welchem eben das Zusammenleben der Mensc in umschlossenen gesicherten Orten den prägnantesten Gegensatz bildete.

Wie sehr man die Wohlthat dieser Veränderung empfand, zeigt auch bei Homer, der mit sichtbarem Behagen von den Städten ihren Mauern spricht. Denn im homerischen Zeitalter war die Er nerung an den ehemaligen nomadischen Zustand der Griechen, der sp als ein halbthierisches Leben galt, noch nicht erloschen. Und in de selben Maße, als man die Wohlthat des neuen Zustandes empf blickte man mit Abscheu auf den vorangegangenen Zustand zurück. Da war auch den Aegyptern das Hirtenleben der Juden ein Greuel, zwangen dieselben zum Ziegelbrennen, wahrscheinlich doch um sie dad zu veranlassen, selbst zum städtischen Leben überzugehen. Der N Melkarth oder Stadtkönig bezeichnete also überhaupt den Urheber Beschützer des neuen Culturlebens, und alles daraus entsprunge Segens. Melkarth begleitete und beschützte daher die Phönizier bei ihren Unternehmungen. Dafür bauten sie ihm Tempel in allen ih Niederlassungen.

Gleichwohl blieb der herrschende Gott noch immer Moläch. M karth war überhaupt kein eigentlicher Gott, sondern ein Mittelwe zwischen Gott und den Menschen. Ein Mittelwesen, welches aber herrschende Gott nur tolerirte, dem er nur überhaupt zu sein verstatt aber die Göttlichkeit vorenthielt Dem Gotte gegenüber erschien Melkarth vielmehr in Knechtsgestalt, obgleich er es war, dem Menschen alles bessere Dasein verdankten, indessen Moläch der unh Gott war, der das neu begründete Culturleben mit scheelen Augen an Als was aber Melkarth seinem eignen inneren Wesen nach betra wurde, darüber scheint ein gewisses Geheimniß geherrscht zu ha Schelling sucht nachzuweisen, daß er für den Sohn des Moläch geg habe. Dieses angenommen, gewönnen dann die Knabenopfer noch ei viel prägnanteren Sinn. Die Menschen fürchteten nämlich, daß unholde Gott seinen eignen Sohn vernichten könne, und daß sie dan wieder in den alten wüsten Zustand zurückverfallen würden, wenn ih der freundliche Melkarth genommen wäre. Darum wollten sie unholden Gott beschwichtigen, indem sie ihm ihre Kinder opferten, da er dafür seinen eignen Sohn verschonen und nicht gar verschlingen mö

Immerhin bleibt hier ein Dunkel, da über den Melkarth zu we Nachrichten vorliegen. Jedenfalls aber ist er dadurch charakterisirt, die Griechen in ihm ihren Herakles erblickten. Er heißt daher

[ph]nizische oder tyrische Herakles, und der ist es, von welchem die [Säu]len des Herakles ihren Namen haben, und dem in Gades (Cadiz) [ein] berühmter Tempel errichtet war, dessen Stelle noch heute gezeigt [wir]d. In Aegypten fanden die Griechen auch wieder einen Herakles, [sel]bst den Germanen schreibt Tacitus einen solchen zu, so daß also auch [die]se Gestalt eine allgemeine mythologische Bedeutung hat.

Und als was erscheint nun Herakles nach dem uns ausführlich [über]lieferten griechischen Mythus? Er war da der Sohn des Zeus und [der] Alkmene, folglich, weil von einer sterblichen Mutter geboren, noch [kein] Gott. Vielmehr durch die Ränke der Hera selbst der ihm zu[kom]menden fürstlichen Existenz beraubt, blieb er zeitlebens mit Mühsal [bela]den, nicht wie ein Zeussohn, sondern wie in Knechtsgestalt erscheinend. [Abe]r immer ist er ein Wohlthäter der Menschheit, ein Heiland, wie er [auc]h σωτηρ genannt wird. Er übernimmt widerliche und beschwerliche [Arb]eiten, reinigt die Erde von Ungeheuern, bringt sogar in den Hades [ein] und holt den Cerberus herauf. Selbst die Erfindung der Künste [wu]rde mit seinem Namen in Verbindung gebracht, indem man von einem [He]rakles Musagetes sprach. Endlich, im Tode, gelangt der Vielgeprüfte [zur] Göttlichkeit und wird in den Olymp aufgenommen.

e.

Angesichts alles dessen, was dieser Mythos erzählt, erblickt Schelling [in] dem Herakles, und damit auch in dem Melkarth, eine unverkennbare [Vo]randeutung des alttestamentlichen Messias, wie derselbe insbesondere [bei] Jesaias (53) charakterisirt ist. Eine beschränkte Orthodoxie wird [die]se Analogie befremdend finden, weit entfernt aber, daß darin eine [Ent]weihung des Messias läge, der damit wohl selbst zu einer mytholo[gis]chen Gestalt herabgesetzt würde, sagen wir vielmehr: eben weil der [Me]ssias wirklich ein göttliches Wesen war, darum mußte dieses Wesen [au]ch irgend welche Wirkung auf die mythologische Entwicklung ausüben. [De]nn auch in der mythologischen Religion war doch ein Verhältniß des [Me]nschen zu Gott gegeben, und darum konnten die Potenzen des mytho[lo]gischen Prozesses keine anderen sein, als die das Wesen Gottes con[stit]uiren. Nur dort aus ihrer Göttlichkeit herausgetreten, gewissermaßen [u]mgekehrt und in verzerrter Gestalt.

Desgleichen ist zu sagen, daß andrerseits auch in dem mosaischen [Je]hovah etwas von dem zornigen und eifersüchtigen Wesen des Kronos [od]er Baal lag. Zwar war es grade der Kronosdienst oder Baalsdienst, welchem der Jehovahdienst im ausdrücklichen Gegensatz stand, wie [wä]re aber ein solcher Gegensatz möglich, ohne daß die entgegengesetzten

Factoren zugleich eine innere Beziehung zu einander hätten? Möch immerhin Jehovah und Baal sich zu einander verhalten wie Wasser u Feuer, so lehrt ja die Chemie, daß im Wasser selbst Feuer ist, nur das latent gewordene besänftigte Feuer. Freilich forderte der Jehov dienst keine Menschenopfer, aber er band das ganze Menschenleben eine vielfach drückende und beengende äußere Ordnung. Darum war auch noch eine religio gravis.

Dazu schließlich noch die Erklärung, daß der griechische Herakl den wir hier vorweg betrachtet, in höherer Gestalt wieder als Diony auftritt, von welchem s. O. mehr zu sagen sein wird. Vor dem Diony trat dann in späterer Zeit die Gestalt des Herakles für das griechi Bewußtsein so sehr in den Hintergrund, daß sie nicht mehr in d Fortschritt des mythologischen Prozesses eingriff, sondern gewisserma nur als ein Residuum in der Erinnerung blieb, woran sich ein besond Mythenkreis anschloß. Dies ist der Grund, weshalb wir schon hier dem griechischen Herakles sprachen, indem wir ihn in Verbindung m dem Melkarth betrachteten, in welchem ja die Griechen das Ebenb ihres Herakles erblickten.

8. Kybele.

Ist Kronos nur der sich wieder erhoben habende Allgott, oder d reale Gott, der zwar schon den Einfluß der höheren Potenz erfahren u sich dadurch verändert hat, der aber diese höhere Potenz nicht zur G tung kommen lassen will, und weil sie doch das menschliche Bewußts schon ergriffen hat, um deswillen um so eifersüchtiger seine Herrsch festhält, so muß seine Herrschaft endlich wirklich gebrochen werden. U wie nun der ganze theogonische Prozeß mit der Erscheinung der Ura begann, so erscheint jetzt abermals eine weibliche Gottheit, zum Zeich daß das kronische Prinzip schwach geworden und gewissermaßen entma ist. Es ist die Kybele.

Daß das Auftreten dieser Göttin wirklich die Entmannung de bisher herrschenden Gottes bedeutete, ist durch ihren Cultus zum han greiflichsten Ausdruck gebracht. Denn, wie im Triumph, wurde bei de feierlichen Aufzügen an den Kybelefesten der Phallus vorgetragen, d. i eine Abbildung des männlichen Gliedes, welches eben dem Gotte genomme war. So sehr dies für unser heutiges Gefühl als eine bizarre Unfläthig keit erscheinen mag, so charakteristisch ist es hingegen für die mythologis Vorstellungsweise, und wird nach unsren bisherigen Erörterungen vollkomme *begreiflich* sein. In der ägyptischen und indischen Mythologie kommen noch vie

ħere Dinge vor. Und beiläufig bemerkt, — was wird sogar im alten stamente erzählt, welches uns doch ausdrücklich als religiöse Urkunde t! Man ersieht aber daraus zugleich, wie tief die alttestamentliche ligion selbst noch mit der Mythologie verflochten war, infolge dessen s Göttliche sich mit dem Menschlichen vermischte.

Die Kybele wird dargestellt auf einem Wagen sitzend, dessen Räder n Umschwung des Himmels bedeuten, d. h. die Kräfte des Uranos, : nun aber einem höheren Prinzip dienstbar geworden sind. Mit ofen ist die Göttin und ihre Umgebung geschmückt, man streut Erz und ilber auf ihrem Wege aus, — beides Zeichen menschlicher Cultur. o wird sie in feierlichem Gepränge dahingefahren, unter den Klängen ier rauschenden gellenden Musik, welche eine wilde Begeisterung anfacht d die Menschen wie in Taumel versetzt.

Auch dies wieder charakteristisch, als ein Zeichen davon, wie sehr s Bewußtsein das Erscheinen dieser Göttin als eine Befreiung empfand. ver das Heraustreten aus einem Zustande der Gebundenheit äußert) zunächst immer in einer Art von Außersichkommen der Menschen, : sich in der neuen Freiheit noch nicht selbst zu beherrschen vermögen. nigermaßen vergleichbar dem, was man noch in unsrer Zeit nach allen :volutionen sah, wo die neue Freiheit alsbald in Freiheitstaumel erging. Doch wie ganz anders mußten erst die Gemüther ergriffen d erregt sein, wo es sich um einen so sehr viel tieferen Umschwung ndelte, als um einen blos politischen Umschwung! Hier ging die igiöse Phreuesie so weit, daß Kybelepriester sich selbst verstümmelten er entmannten, damit nachbildend, was dem alten Gotte wieder- ħren war.

In dem Namen der Kybele, welchen Schelling von dem griechischen υβη und βαλλω ableitet, liegt der Begriff des sich nach vorwärts rigens, oder des Umkippens, wonach, was früher oben war, zu unterst mmt, wie auch das deutsche „kippen" wohl mit κυβη zusammen- ıngt. Dem entsprechend war bei den feierlichen Aufzügen das Kopf- ċken der Priester. Begleiter derselben waren die Korybanten, deren ame etymologisch auf dasselbe hindeutet. Und eben dahin deutet ıch wieder die Sage, daß die Göttin von den phrygischen Bergen rabgestiegen, und daß ihr erstes Bild vom Himmel gefallen sei. Es ır aber wirklich nur ein roher Stein, der als ihr Bild galt. Läßt s dieser Stein einerseits an die Meteorsteine denken, so andrerseits : den Stein, welcher nach dem griechischen Mythus dem Kronos statt des neugebornen Zeus in den Rachen gesteckt wurde. Den rschlang er dann, mußte ihn aber hinterher wieder von sich geben,

und damit auch die früher verschlungenen Kinder, die* somit wieder zum Leben kamen.

War Kybele die specifische Gottheit der phrygischen und thrakischen Völker, so hat sie um deswillen nicht minder zugleich eine allgemeine Bedeutung. Ihr Cultus verbreitete sich weithin, insbesondre auch nach Rom. Da heißt sie die Magna Deûm mater, und mit vollem Recht, weil sie den Wendepunkt bezeichnet, infolge dessen die Götter geboren wurden, die später das Bewußtsein beherrschten. Erst durch ihre Erscheinung war der Polytheismus definitiv begründet. Bis dahin blieb immer noch ein Schein von Monotheismus, da die Urania selbst noch an dem Uranos haftete, und Melkarth noch nicht zum wirklichen Gott geworden war. Von jetzt an aber ist der theogonische Prozeß in vollen Gang gekommen.

---

9. Der entwickelte Polytheismus.

Concentrirt sich das Resultat der bisherigen Entwicklung darin, daß das reale Prinzip, welches als Allgott das Bewußtsein beherrschte, allmählich überwunden wurde durch den Einfluß der zweiten Potenz, so beginnt von nun an auch die dritte Potenz zu wirken, d. i. die Potenz des Geistes, dem gebührt zu herrschen. Und dahin zielt der theogonische Prozeß, daß geistige Götter an die Stelle des ersten realen Gottes treten, aus dessen Substanz sie doch selbst hervorgehen. Damit entstehen dann die vielen so verschiedenen und oft so bizarren Göttergestalten, indessen die verursachenden Mächte überall die ein und selben drei Potenzen sind. Nämlich 1) die causa materialis, welche mit dem realen Allgott gegeben ist, der eben zum bloßen Stoff für die höheren Götter werden soll, 2) die causa formalis, durch deren Einfluß diese Metamorphose zu Stande kommt, und 3) die causa finalis, welche das Endziel setzt, d. h. die Herrschaft des geistigen Gottes. Dies muß man stets im Gedanken haben, um Schelling's Constructionen zu verstehen, daher wir nicht für überflüssig hielten, hier noch einmal daran zu erinnern.

Indem also hinfort drei Potenzen ins Spiel kommen, wird infolge dessen der Prozeß viel complicirter, und weil erst mit der Dreiheit die Vielheit gesetzt ist, beginnt jetzt auch erst die eigentliche Vielgötterei. Noch mehr beginnt die eigentliche Göttergeschichte, als eine Succession von Göttergestalten, deren jede selbst wieder eine Entwicklung hat, wonach sie am Ende ein anderes Aussehn gewinnt, als sie am Anfang hatte. Zugleich entsteht dadurch gewissermaßen ein gesellschaftlicher

Verkehr der Götter, woran sich dann die vielen unsaubern Geschichten anknüpfen von den Buhlschaften, von Ehebruch und Blutschande der Götter, nebst alle den vielen für unser Gefühl so anstößigen bildlichen Darstellungen. Es drängt sich die Frage auf, wie konnte dergleichen in den religiösen Cultus hochgebildeter Völker hineinkommen, und wie konnten diese Völker ihren Göttern, welche ihnen doch als das Ehrwürdigste galten, Handlungen zuschreiben, welche ihr eignes sittliches Gefühl verwarf?

Gewiß, wären die Mythen frei erfundene symbolisirende Vorstellungen, so hätte derselbe Verstand, welcher angeblich die Mythen erfand, sich vielmehr selbst sagen müssen, wie unzulässig es sei, durch solche Symbole Göttliches darstellen zu wollen. Ganz unbegreiflich bliebe, wie solche unziemliche Vorstellungen jemals hätten zur allgemeinen Anerkennung gelangen können. Allein das Räthsel löst sich, wenn in dem menschlichen Bewußtsein — ohne eignes Wissen und Wollen desselben — ein Prozeß stattfand, durch welchen die Göttergestalten wie in natürlicher Weise entstanden. Darin liegt es, denn die höchste Aeußerung der Naturkraft tritt doch in der Zeugung hervor. Drangen damit die Geschlechtsverhältnisse in die Götterwelt ein, so auch alle das Unreine, welches sich daran anknüpft, indem das Uebergehen einer Göttergestalt in die andere sich als das Resultat geschlechtlicher Verbindungen darstellte. Und eben weil solche Vorstellungen in dem mythologischen Bewußtsein mit innerer Nothwendigkeit entstanden, und weil die Götter den Menschen als höhere an und für sich bestehende Wesen galten, nahmen die Menschen auch keinen Anstoß an solchen Vorgängen in der Götterwelt, die hingegen in menschlichen Verhältnissen als unsittlich galten. Erst späterhin, als die freie Reflexion erwachte, nahm man wirklich Anstoß daran, aber von da an begann auch der Götterglaube zu schwinden. Es gehört wieder zu dem eigenthümlichen Verdienst Schellings, über diese bisher so unbegreiflich gewesene Erscheinung Licht verbreitet zu haben.

Den Fortschritt des mythologischen Prozesses verfolgt er nun speciell auf dem Gebiete der ägyptischen, indischen und griechischen Mythologie, mit welcher letzteren untrennbar zugleich die italische zusammenhing. Nicht etwa ist dabei seine Meinung, daß das in Rede stehende Stadium der Entwicklung auf jene drei Völker beschränkt sei, sondern sie galten ihm nur als die wichtigsten, und als diejenigen, in welchen die Entwicklung sich in prägnantester Gestalt vollzog, indessen dabei zugleich der charakteristische Unterschied dieser Völker hervortrat.

Bleibt nämlich in der ägyptischen Mythologie das **reale** Prinzip zunächst noch dergestalt vorherrschend, daß es nur im permanenten Kampfe überwunden wird, so erscheint dies Prinzip hingegen in der indischen Mythologie durch die zweite Potenz dergestalt überwältigt und verdrängt, daß es fast in nichts verschwand, aber in Folge dessen auch den höheren Potenzen nicht mehr zur Unterlage dienen konnte; daher das religiöse Bewußtsein einem haltungslosen Taumel verfiel. Statt dessen charakterisirt sich die griechische Mythologie dadurch, daß hier gewissermaßen die dritte Potenz ins Mittel trat, und auch die erste wieder in das ihr zukommende Recht einsetzte, d. h. die Grundlage und die Wurzel alles religiösen Bewußtseins zu sein. Das gab dem theogonischen Prozeß denjenigen Charakter, woraus die schönen plastischen Göttergestalten und zuletzt eine beruhigte Einheit hervorging.

Mögen diese Erörterungen an und für sich sehr abstract klingen, dennoch werden sie zur vorläufigen Orientirung dienen. Und bald werden wir sehen, wie die concreten Bildungen dem vorher besagten Verhältniß wirklich entsprechen.

---

10. Die ägyptische Mythologie.

Beginnt Schelling die Betrachtung derselben erst von da an, wo die drei Potenzen in ihr hervortraten, — als **Typhon**, **Osiris** und **Horos** — so ist seine Meinung dabei nur die, daß von da an auch erst sich die Eigenthümlichkeit der ägyptischen Religion und des ganzen ägyptischen Wesens entwickelt habe. Ausgangspunkt der ägyptischen Religion wird ohne Zweifel, wie überall, eine Art von Zabismus gewesen sein, der vielleicht auch sich schon sehr vergeistigt hatte, trotzdem aber kann der damals angebetete Gott nicht schon der wahre Gott gewesen sein. Sonst hätte man nicht in die Vielgötterei verfallen können, die doch als Thatsache vorliegt.

Ueber den Zeitpunkt nun, von wo an für die Aegypter dieser Prozeß begann, entscheidet sich Schelling nicht. Er konnte das nicht, da in der ägyptischen Chronologie selbst noch heute so vieles im Dunkel liegt, um wie viel mehr zu Schellings Zeit, der natürlich das thatsächliche Material nur nach Maßgabe der damaligen Kenntnisse betrachten konnte. Hat dann die Aegyptologie grade in dem letzten Menschenalter die größten Fortschritte gemacht, so kann es freilich nicht anders sein, als daß Schellings Annahmen, rücksichtlich des rein Thatsächlichen, durch die neueren Entdeckungen sich zum Theil als irrig erweisen werden. Gleich-

wohl wird man um deswillen seine Theorie noch lange nicht verwerfen dürfen, denn ich frage nur: ob nicht auch vieles von dem, was heute für gesichertes Resultat gilt, durch weitere Forschungen hinterher sich auch wieder als unhaltbar erweisen dürfte? Ich frage noch mehr: bis wohin kann überhaupt, ihrer Natur nach, die blos gelehrte Forschung führen? Doch nur bis zur Feststellung der positiven Thatsachen, was zwar für die mythologische Theorie eine unerläßliche Voraussetzung bleibt, aber noch lange nicht das eigentliche Problem bildet. Das liegt vielmehr darin: den Zustand des Bewußtseins begreiflich zu machen, welchem die so bizarren mythologischen Gestalten als göttliche Wesen erschienen. Dazu reicht die blos empirische Forschung nicht aus, es gehört Intuition dazu, und ist da kein anderer Ausweg, als man muß sich diesen Zustand des Bewußtseins construiren, womit man unvermeidlich das Gebiet der Speculation betritt. Möchte dann in Schellings Annahmen, rücksichtlich des Thatsächlichen, sich manches als unhaltbar erweisen, so behielten seine Constructionen um des willen nicht minder einen großen Werth, da sie immerhin eine Schule blieben, in der zu lernen ist, wie man überhaupt religiöse Dinge zu erklären hat. Denn die religiöse Entwicklung geht vom innersten Kern des menschlichen Bewußtseins aus. Sie geht nicht etwa von außen nach innen, wie allerdings die blos empirische Forschung, gleichviel ob sie steinerne Monumente oder Schriftstücke zu entziffern versucht. Das innere Verständniß der Sache ist damit noch lange nicht gegeben.

Und so sei zugleich vorweg bemerkt, daß, was wir soeben rücksichtlich Schellings Auffassung des ägyptischen Alterthums gesagt, nicht minder für Indien und China gelten wird, worüber in den letzten Decennien noch vieles bekannt geworden ist, wovon Schelling noch nichts wissen konnte. Mit dem professionellen Aegyptologen, Indiologen und Sinologen, wie Assyriologen und Parsiologen, hätte er es überhaupt in Kenntniß der einzelnen Länder niemals aufnehmen können. Diese Länder einzeln für sich zu betrachten, war auch gar nicht seine Aufgabe. Sie bestand vielmehr darin, zu erkennen: was diese Länder im Zusammenhang der allgemein menschlichen Entwicklung bedeuten? Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, muß natürlich vieles anders erscheinen, als wenn sich die Forschung auf ein specielles Gebiet beschränkt, kein Zweifel aber, daß jener höhere Standpunkt der allein philosophische ist. Und so besaß eben Schelling diesen wunderbaren Blick für die Totalität, daß ihm das scheinbar ganz fern Liegende sich ihm nach seinem inneren Zusammenhang darstellte; infolge dessen er auch gewiß vieles richtiger beurtheilt hat als die Specialforscher, und in Tiefen eindringen konnte, welche ihnen verschlossen blieben.

a.

Alle dies vorausgeschickt, knüpft nun Schelling unmittelbar an das durch die Kybele bezeichnete Entwicklungsstadium an. Will sagen: das ausschließliche Gottsein des Kronos hat aufgehört, die bereits in Melkarth erschienene zweite Potenz ist hinfort auch selbst als göttlich anerkannt. Allein es sind damit noch nicht zwei getrennt neben einander bestehende Götter gesetzt, sondern beide sind wie in eins geflossen, der eine und selbe Gott nur gewissermaßen mit zwei verschiedenen Angesichten, indessen trotzdem beide zugleich im Gegensatz zu einander stehen, so daß der eine die Negation des andern ist, und die Versöhnung erst durch den Tod beider Götter erfolgt. Doch wohl verstanden: der eine und selbe Gott sind sie nur für uns, die wir die Sache bereits durchschaut haben, keineswegs auch für das mythologische Bewußtsein selbst, dem sie vielmehr als zwei Götter erscheinen.

Grundlage der ganzen ägyptischen Mythologie ist demnach der Kampf zwischen Typhon und Osiris. Dazwischen steht die Isis, die endlich den Horos gebiert, womit der Kampf erlischt. Was bedeuten diese Gestalten?

In Typhon lebt noch immer der Kronos fort, als der dem erschlossenen Naturleben und der freien menschlichen Entwicklung feindliche Gott, der womöglich alles wieder in das wüste blinde Allsein zurückführen möchte. Ihm aber steht Osiris entgegen, dem die Menschen alle die Wohlthaten verdankten, welche die Griechen dem Dionysos zuschrieben, wie sie denn auch in dem Osiris ihren Dionysos erkannten. Isis endlich ist nichts anderes als das religiöse Bewußtsein, welches angstvoll zwischen beiden Göttern hin und her schwebt, wie zweifelhaft darüber, wem es eigentlich angehören solle, d. h. wer eigentlich der wahre Gott sei. Dabei wissen wir schon, daß das Verhältniß des Bewußtseins zu seinem Gott im hohen Alterthum überhaupt als Ehe aufgefaßt wurde. So gilt denn die Isis zwar als die Gattin des Osiris, aber es besteht daneben noch eine andere Version, wonach sie nur die Schwester des Osiris und vielmehr die Gattin des Typhon war. Gleichwohl habe Osiris mit ihr gebuhlt, und aus Rache dafür sei er von Typhon zerrissen. Offenbar spricht sich darin der noch schwankende Zustand des Bewußtseins aus. Darum wird andererseits, statt von der Zerreißung des Osiris, vielmehr von der Zerreißung des Typhon gesprochen, wonach also in dem einen auch der andere zerrissen wäre. Und das begreift sich.

Im gewissen Sinn ist ja Typhon selbst Osiris, denn er ist von Anfang an nicht mehr der reine Kronos, sondern nur der schon von der

Macht des höheren Prinzipes berührte Kronos, der schon etwas von diesem höheren Prinzip in sich hat, und je mehr er dieses höhere Prinzip in sich aufnimmt, seine typhonische Natur zuletzt ganz ablegt. Will sagen: er verschwindet als Typhon und wird vielmehr selbst Osiris. Blicken wir dabei auf unsere Potenzenlehre zurück, so ist Typhon, rein als solcher, die zu B gewordene erste Potenz, welche in diesem Zustande die höheren Potenzen ausschließt, wird aber dieses B wieder in sein Ansichsein zurückgebracht, so ist es vielmehr wieder die Unterlage oder das Setzende der höheren Potenzen, in welchen es implicite selbst lebt.

Das mythologische Resultat ist hiernach, daß der überwundene und damit selbst Osiris gewordene Typhon sich aus der Oberwelt zurückzieht, und zum Gott des Todtenreiches wird, wohin ihm die Isis folgt, nachdem sie den Horos geboren, als den geistigen Gott, dem fortan das Bewußtsein angehören soll, und durch dessen Geburt sie über die Zerreißung des Osiris getröstet ist. Als Mutter wird die Isis dargestellt mit dem Horos an ihrer Brust oder auch auf dem Schooße, denn er ist zunächst noch ein Kind, der erst im Kommen begriffene Gott. Dem Horos ferner wird in mythologischer Weise die Bubastis zur Seite gestellt, und während dann die Isis selbst in das Schattenreich versinkt, bleibt diese ihre Tochter auf der Oberwelt zurück, und ist zugleich die Gattin des Horos. Als solche bezeichnet sie das dem neuen geistigen Gott anhängliche Bewußtsein.

Parallel mit dieser Erzählung läuft aber noch eine andere, wonach die Gattin des Typhon vielmehr die Nephthys war, mit welcher Osiris buhlte und den Anubis erzeugte. Der wäre demnach der illegitime mächtige Horos. Man ersieht daraus um so mehr den schwankenden Zustand des Bewußtseins, welches sich nur allmählich zu dem geistigen Gott erheben konnte, so daß erst eine Zwischenstufe eintreten mußte.

b.

Aus der Zerreißung des Osiris, die aber zugleich eine Zerreißung des Typhon war, entsprang nun die für die ägyptische Mythologie so charakteristische, und unserm Bewußtsein als so räthselhaft entgegentretende Erscheinung der thierischen oder halbthierischen Göttergestalten und des Thiercultus.

Erstaunt fragt man: wie zu solchen Fratzen sich ein Volk verirren konnte, welches doch in anderer Hinsicht als so hoch gebildet gelten mußte? Denn davon zeugt schon der so sorgfältig und kunstvoll betriebene Anbau des Landes, der Aegypten noch in der Römerzeit zur ersten

Kornkammer des Reiches machte. Noch mehr die technischen Leistungen der Aegypter, vor allem ihre Bauwerke, deren Trümmer uns noch heute mit Ehrfurcht erfüllen. Und wenn das hunderttthorige Theben im Alterthum für das Wunder der Welt gehalten wurde, so galten desgleichen die ägyptischen Priester für die Inhaber der tiefsten Weisheit. Rohheit, Unwissenheit oder Verstandesschwäche könnte also die Sache gewiß nicht erklären. Meint man statt dessen, daß die Thiergestalten nur Symbole gewesen seien, die etwas ganz anderes bedeutet hätten, als was sie unmittelbar ausdrückten, so wiederholen wir, was wir schon gesagt: daß dieselbe Reflexion, welche angeblich solche Symbole erfand, vielmehr die Unangemessenheit derselben erkannt haben würde. Denn jedenfalls galten doch die Götter als übermenschliche Wesen, und wie konnte man sie also mit Thierköpfen darstellen, wodurch sie statt dessen als untermenschlich erschienen? Hic haeret aqua. Aber so zeigt sich auch hier am auffallendsten, wie wenig zum Verständniß der Mythologie blos philologische Gelehrsamkeit und kritischer Scharfsinn genügt, sondern wie unerläßlich dazu auch insbesondere die Naturphilosophie ist. Darum mußte Schelling sich erst eine Reihe von Jahren in die Betrachtung der Natur versenkt haben, ehe es ihm gelingen konnte, den Schlüssel zur Mythologie zu finden, in der sich implicite, und im höheren Reflex, der Schöpfungsprozeß abspiegelt.

Auf unserem Standpunkt löst sich das Räthsel ganz ebenso, als wir schon die Verehrung roher Steine erklärten, welche in der kronischen Periode den Götterbildern voranging. Denn wie das blinde wüste Allsein, welches in dem Kronos herrschte, und welches andererseits die Grundlage zur Bildung des Universums war, in dem Schöpfungsprozeß zuerst überwunden wurde durch die Bildung unorganischer Körper, so stellt sich die höhere Stufe seiner Ueberwindung im Thierreiche dar, in welchem sich zuerst schon das Walten der dritten Potenz ankündigt. Im Thiere drängt die Natur zum Geist, der implicite schon in dem Thiere ist, nur als ein gebundener und gewissermaßen verzauberter Geist, infolge dessen in dem Thiere wirklich etwas steckt, was über die reine Thierheit hinausweist, wie ja auch die Thiere so unverkennbare Analogien moralischer und intellectueller Eigenschaften zeigen.

Darauf beruht auch, beiläufig bemerkt, die Entstehung der Fabel, worin die Thiere vermenschlicht werden, indem sie vor allem reden, da gerade die Rede den Menschen charakterisirt. Man denke daran, wie Homer die Menschen die „redenden" nennt. Daher das Wort fabula von fari, und wenn im Griechischen die Fabel zugleich selbst auch mythos heißt, so ist damit auch schon ihr Ursprung angezeigt.

Nur auf Grundlage des mythologischen Bewußtseins konnten Dichtungen entstehen, worin Thiere mit Menschen, und sogar mit Göttern, wie mit Ihresgleichen verkehren. Eine spätere Zeit konnte die alte Fabel nur nachbilden und umbilden, und selbst dazu hat Sinn und Fähigkeit sich allmählich verloren. Auf Grundlage unserer heutigen naturwissenschaftlichen Denkweise würde die Fabel, und die ganze Thierdichtung, gar nicht entstehen können.

Typhon also, d. i. der reale ungeistige Gott, welcher den geistigen Gott noch nicht aufkommen lassen will, zerreißt den Osiris. Aber er wird auch selbst zerrissen, und die Thiergestalten in dem ägyptischen Cultus sind gleichsam die disjecta membra des zerrissenen Typhon. Denn in ihm, dem ungeistigen Gotte, konnte nur erst das in dem Thiere latente Geistige enthalten sein. Oder anders ausgedrückt: das sich von dem realen ungeistigen Gotte losringende Bewußtsein konnte zu dem geistigen Gotte erst gelangen, nachdem ihm zuvor der halbgeistige, und darum halbthierisch gebildete Gott erschienen war. Von selbst erklärt sich dann, wie sich daran die heiligen Thiere anschlossen. Und natürlich Thiere, welche in Aegypten zu Hause waren und einen näheren Bezug auf das ägyptische Leben hatten.

Ferner wurde aber der Kampf zwischen Typhon und Osiris nicht wie eine ein für allemal abgeschlossene Geschichte angesehen, sondern als ein sich fortwährend erneuernder Vorgang. Auch nach seiner Ueberwindung wurde darum Typhon noch immer als Gott verehrt. Demgemäß finden sich neben den Tempeln des Osiris — und überhaupt der höheren Götter, die wir alsbald kennen lernen werden, — die sogenannten Typhonien, einigermaßen den Kapellen an unseren großen Kirchen vergleichbar. Und weil nun in dem mythologischen Bewußtsein das Göttliche mit dem Natürlichen verschmolzen ist, wird jener Götterkampf auch in dem Naturprozeß als sich immerfort erneuernd angeschaut. So namentlich in dem Wechsel der Jahreszeiten und in dem Kreislauf der Gestirne, und daher rühren die astronomischen Beziehungen, welche an dem Götterdienst hervortreten. Gleichwohl war die eigentliche Himmelsreligion für den Aegypter schon ein längst überwundener Standpunkt, und nicht etwa, daß die ägyptische Religion selbst nur eine astronomische und kalendarische Bedeutung gehabt hätte, wie Viele gemeint, sondern umgekehrt: der ägyptische Kalender nahm eine religiöse Gestalt an. Noch weniger würde man behaupten dürfen: Osiris bedeute einfach den Nil, obwohl in dem segenspendenden Fluß, der allein Aegypten anbaufähig macht, allerdings auch das Wirken des Osiris angeschaut werden konnte; wie andererseits das Wesen des Typhon sein Abbild in der Wüste fand.

c.

Wir sagten: der überwundene Typhon wird durch sein Ueberwundensein, d. h. indem das in ihm waltende Prinzip in seine Potenzialität zurücktritt, selbst zum Osiris. Und so ist in dem Horos auch wieder Osiris enthalten, da doch Osiris nichts anderes als das vergeistigende Prinzip ist. Am Ende also sind alle drei Osiris, oder nur verschiedene Gestalten des einen und selben Osiris. Und damit ist der Polytheismus doch in eine Art von Monotheismus übergegangen. Nur freilich ein auf dem mythologischen Prozeß beruhender, nicht davon abzulösender Monotheismus, womit noch lange nicht der dreieinige Gott des Christenthums erreicht war.

Indem nun diese Einheit in das Bewußtsein trat, entstand daraus eine höhere Ordnung von Göttern, die als unerzeugte von Ewigkeit seiende angeschaut wurden. Nämlich erstens der in sich versenkte Gott, der Gott vor der Schöpfung, d. i. Ammon oder Amun, den die Griechen ihrem Zeus verglichen, und mit welchem das berühmte Orakel des Jupiter Ammon zusammenhängt. Sein charakteristisches Symbol war der Widderkopf, mit den spiralförmig gewundenen Hörnern, wovon noch heute die sogenannten Ammonshörner ihren Namen haben. Er hatte seinen Hauptcultus in Theben, welches darum bei den Griechen die Zeusstadt oder Diospolis hieß. Ihm war der große Tempel geweiht, dessen in dem heutigen Karnak noch vorhandene Ruinen eine solche Majestät zeigen, daß wohl niemals ein ähnliches Werk aus Menschenhand hervorgegangen sein mag. Der zweite dieser Götter ist der Phtha, als der in den Schöpfungsprozeß eingegangene Gott, dessen Haupttempel zu Memphis war. Drittens Kneph oder Chnubis, d. i. der aus dem Schöpfungsprozeß wieder in sich zurückgekehrte Gott, und der dadurch wieder dem Ammon gleich geworden ist, mit welchem er auch zusammengestellt und verwechselt wird. Viertens Thaut, als die Einheit dieser drei Gestalten und gewissermaßen der über diesem Unterschied schwebende Geist.

Er war es, von dem die Sprache und Schrift stammte, wie alle Kunst und Wissenschaft, und der den Priestern ihre Weisheit eingegeben hatte. Die Griechen nannten diesen Gott Hermes, aber den dreimal größten (trismegistos) Hermes. Die heiligen Schriften, in deren Besitz die ägyptischen Priester waren, hießen daher bei den Griechen die hermetischen Schriften. Der wahre Inhalt derselben ist unbekannt, sie standen aber in dem Ruf, eine geheime tiefe Weisheit enthalten zu haben. Das hat dann später Veranlassung zu Mystificationen gegeben,

le noch bis in die neuere Zeit hineinreichten, indem man vorgab, durch mündliche Tradition habe sich einiges von dieser Weisheit von Generation zu Generation fortgepflanzt. Dies ist die sogenannte hermetische Kette, mit welcher Paracelsus in Verbindung stehen wollte. Da ferner die Schriften von den Priestern in strengstem Verschluß gehalten worden waren, damit nichts daraus ins Volk transpiriren möchte, hat sich danach die Bezeichnung eines hermetischen Verschlusses gebildet. Wer denkt wohl daran, daß dieser jetzt so gäng und gäbe gewordene Ausdruck mit der ägyptischen Mythologie zusammenhängt?

Endlich gehörten zu jenen vier Göttern der obersten Ordnung auch noch vier Göttinnen, von denen aber nur zwei bekannt sind. Die Athor, worin die Griechen ihre Aphrodite erblickten, und die Neith, welche sie der Athene verglichen.

So construirt Schelling das ägyptische Göttersystem. Jedenfalls kommt dadurch Sinn und Verstand hinein, wenn auch nach Lage der Dinge noch immer vieles dunkel und unerklärbar bleiben mußte. Denn die Berichte der alten Schriftsteller sind unzulänglich, die einheimischen Denkmale aber größtentheils zerstört, und was davon erhalten, ist doch nur zum kleinsten Theile entziffert. Dazu kommt, daß das ägyptische Wesen, im Laufe so vieler Jahrhunderte und unter Einwirkung großer Katastrophen, erhebliche Veränderungen erlitten haben muß, und hinterher es schwer zu entscheiden ist, welchem Zeitalter diese oder jene Erscheinung angehört. Auch bestand nicht überall derselbe Cultus, sondern in den einzelnen Tempelbezirken, in welche das Land ursprünglich eingetheilt gewesen, individualisirte sich die Religion, infolge dessen hinterher manches als sehr verschieden aussehen konnte, was innerlich identisch war, wie andrerseits wirklich manches nur eine locale Geltung hatte. Welche Schwierigkeiten entstehen daraus für die Erklärung! Allgemein herrschend war nur die Idee von Typhon, Osiris und Horos, worin daher Schelling den Kern der ägyptischen Mythologie erblickt.

---

11. Die indische Mythologie.

Wie es fast immer geschieht, daß eine neue große Entdeckung zunächst eine Ueberschätzung ihres wirklichen Werthes hervorruft, so hat die nähere Bekanntschaft mit der indischen Sprache und Literatur, zu der die britische Herrschaft in Indien die Bahn brach, zu der überschwenglichen Ansicht geführt, als ob damit der Schlüssel zu allen Geheimnissen des Alterthums gefunden sei. Man hat die Inder zu einer Art von Urvolk

machen wollen, aus dessen Religion dann erst die ägyptische, vord asiatische und griechische Mythologie entsprungen sei, und woher Ende auch sogar das Christenthum stamme. Schelling tritt sol Indomanie mit der größten Entschiedenheit entgegen.

a.

Ein Urvolk anzunehmen, sagt er, aus welchem später die ander Völker hervorgingen, wäre schon an und für sich ein Ungedanke. W den verschiedenen Völkern vorausging, war vielmehr die noch ungethe gleichartige Menschheit, die überhaupt noch nicht den Charakter ein Volkes hatte. Völker entstanden erst durch die Differenzirung d ursprünglich gleichartigen Menschheit, und die treibenden Kräfte die Differenzirung zu besonderen Völkern lagen eben in der Alteration d Gottesbewußtseins, wodurch sich verschiedene religiöse Vorstellungen e wickelten, wonach sich dann die Völker absonderten. Die Eigenthümlich des Gottesbewußtseins begründete die Eigenthümlichkeit des Volksthum

So wurden die Inder erst zu wirklichen Indern, nachdem d Grundlagen ihrer eigenthümlichen Mythologie gelegt waren. Bis da flossen sie mit den arischen Völkern, nördlich vom Himalaya, in e zusammen. Insbesondere mit den Persern, wie auch die hinterh noch gebliebene überaus große Verwandtschaft der Zendsprache mit d Sanscrit bezeugt. Daß sich aber die Inder von den Persern abschiede davon lag gewiß die Hauptursache in der allmählich entstehenden religiö Differenz, indem die Perser gegen den mythologischen Proceß reagirt indessen die Inder sich demselben hingaben. Oder wie man sich a die Sache denken möchte, — daß sich wirklich ein religiöser Gegens zwischen beiden Theilen gebildet hatte, tritt schon dadurch ganz offenb hervor, daß die Devas, welche bei den Indern zu den höchsten Götter gehören, in der Zendavesta hingegen als böse Dämonen figuriren, a Geschöpfe des Ahriman. Und erst als die Inder zu ihrer besonde Mythologie gelangt, waren sie damit auch zu einem eigenthümlichen Vol geworden. Als solches aber sind sie nach Schellings Meinung keineswe das älteste, sondern jünger als die Aegypter, die Assyrier, die Babyloni und gar die Chinesen.

Grundlage der indischen Mythologie sind die bekannten drei Dejot (deitates) Brahma, Schiwa und Wischnu, welche zusammen die Trimur bilden. Denn in dieser Aufeinanderfolge müssen sie nach Schelli stehen, während man gemeinhin vielmehr den Schiwa auf den Wisch folgen läßt. Es lag nahe, in diesen Dejotas ein Vorbild der christlich *Dreieinigkeit* zu erblicken, allein es muß wohl ein radicaler Unt

...ich bestehen, sonst würden doch die Inder, infolge ihrer eignen Religion, ... um so empfänglicher für das Christenthum gezeigt haben, welchem ... vielmehr bis diesen Tag den zähesten Widerstand entgegensetzen. ...hingegen haben die polytheistischen Völker Europas, in deren Religions...stem auch drei Hauptgötter hervortraten, das Christenthum vergleichs...ise leicht angenommen, woraus also zu schließen ist, daß die indischen ...murti auch von der Göttertrias anderer Völker nicht minder verschieden ... müssen. Wie es sich nun wirklich mit diesen indischen Dejotas ...hält, zeigt sich am augenfälligsten durch einen Vergleich mit dem ...ptischen Typhon, Osiris und Horos.

Standen diese drei in dem lebendigsten Zusammenhang, wonach ...er ohne den anderen war, so fallen hingegen die indischen Dejotas ...z auseinander. Brahma ist nicht etwa zum Herrscher im Reiche der ...ten geworden, und wird als solcher verehrt, sondern er ist gewisser...ßen nur noch in der Theorie vorhanden. Für das religiöse Bewußtsein ... er völlig zur Vergangenheit geworden, wie in nichts verschwunden. ... wird ihm keinerlei Cultus gewidmet. Schiwa dann gilt als der ...räsentant des zersetzenden, auflösenden und umbildenden Prinzips, ... er gerade ist es, den die große Masse des Volkes verehrt. Wie ... das erklärbar, da doch nur ein negatives Prinzip in ihm zu ...en scheint?

Schelling sagt: er ist der Gott, der das typhonische oder kronische ...nzip, welches in Brahma lag, nicht nur überwunden, sondern ...ständig vernichtet hat, so daß jener damit wie für nichts gilt. ...s angenommen, würde sich dadurch bestätigen, daß der indischen ...igion eine andere vorausging, und jene ihren eigenthümlichen Charakter ... dadurch empfing, daß sie den herrschenden Gott der vorausgegangenen ...igion negirte.

Wischnu endlich, der als Repräsentant des erhaltenden Prinzips ..., bildet damit nicht etwa den Vereinigungspunkt für die beiden ersten ...nzen, wie der ägyptische Horos, sondern er schließt ebenso den Schiwa ..., wie dieser den Brahma. Er hat seine besonderen Verehrer, welche ... den Verehrern des Schiwa gehaßt, wie diese hingegen von den ...ischnuverehrern verachtet werden.

Das wären also die Grundlagen. Weiter aber entstanden aus der ...setzung des Brahma, der gleichsam den Stoff der ganzen Gottheit ...hielt, die materiellen Götter, welche den einzelnen Naturkräften ...stehen, und worunter Indra, der Gott der oberen Luftregion, als ... Höchste gilt. Damit verhielte es sich demnach ähnlich, wie sich an ... reinen Zabismus, *in welchem der* Himmel als solcher das Göttliche

war, sich hinterher die einzelnen Sterngötter anschlossen, nebst der
ehrung der Elemente. Diesen materiellen Göttern ist das gemeine
durchaus ergeben. Das Denken der gebildeten Klassen bewegt
hingegen nur um die drei Dejotas, welche Schelling die forme
Götter nennt.

Ueberhaupt zeigt die Religion des indischen Volkes sehr g
Verschiedenheiten, worin auch selbst die Hauptursache des Kastenw
liegen möchte, welches demnach darauf beruhen würde, daß bei den nie
Klassen sich noch Ueberreste einer älteren Religion erhielten. So
besondere aus derjenigen Entwicklungsstufe, welche uns durch
Auftreten der Urania charakterisirt war. Die Urania lebte dan
Indien fort in der Göttin Bhavani, welche als die Gattin des Sc
gilt, und für die Secte der übrigens in Indien selbst verachteten Sa
die alleinige Gottheit ist. Die Saivas hingegen verehren den
und die Göttin zugleich, gewissermaßen als männlich-weibliches Do
wesen, was auch augenfällig ausgedrückt ist durch den Lingam, d. i.
symbolische Vereinigung der männlichen und weiblichen Geschlechtst
welchem Lingam diese tiefverachtete Secte den ausschweifendsten Cu
widmet. Daher die alle Vorstellung übersteigende Schamlosigkeit
Abbildungen, welche die Tempelwände von Elephante bedecken.

Drittens folgen noch die sogenannten Incarnationen des Wisc
welche für die indische Entwicklung so charakteristisch sind. Denn
Wischnu in dem Bewußtsein keinen festen Boden hat, sondern gew
maßen in der Luft schwebt, da er nicht durch Schiwa und Bra
getragen wird, wie hingegen der ägyptische Horos durch Osiris
Typhon, so kann das Bewußtsein diesen geistigen Gott nicht festha
Er versinkt ihm selbst hinterher wieder in das Materielle, er muß
incarniren. Es geschahen solcher Incarnationen neun, die zehnte
noch in Aussicht stehen. Und hier ist nun der ungebundensten Phan
das Feld eröffnet, so daß diese Incarnationen schon nicht mehr
eigentlich mythologische Gebilde anzusehen sind, da sie nach keiner inn
Nothwendigkeit fortschreiten. Der mythologische Prozeß geht in
Dichtung über. Und so liefern diese Incarnationen den Hauptstoff
die großen Epopöen, die Ramayana und Mahabharata.

Auch dies ist wieder charakteristisch, daß die indischen Helden
sowohl Menschen, sondern incarnirte Götter sind. Der Mensch gilt
Inder als so gering, das menschliche Leben als so armselig, da
keinen Stoff zu Epopöen bieten könnte, so wenig zu einer Ilias wi
einer Odyssee. Die wichtigste Incarnation war nun die achte, w
Wischnu als Krischna erschien, und für die meisten Wischnuan

dieser Gott ganz in Krischna auf, so daß die Wischnureligion vorzugs-
als Krischnareligion existirt. In den Erzählungen von Krischna finden
ianche Züge, die an griechische Mythen anklingen, wie andrerseits auch
: Züge, welche an die evangelische Erzählung von Christus erinnern
en, ohne daß dabei an eine innere Verwandtschaft zu denken wäre. Schelling
erhaupt geneigt, den Ursprung dieser Dichtung, wie sie jetzt vorliegt,
ne Zeit zu versetzen, wo man in Indien schon von dem Christen-
gehört hatte, infolge dessen dann leicht geschehen konnte, daß man
ne an die evangelische Erzählung anklingende Vorstellungen aufnahm.

b.

In den drei Dejotas hat das indische Bewußtsein die Potenzen des
chen Seins, aber nicht in ihrer Einheit, so daß die eine mit und
die andere wäre, sondern die Einheit liegt außer den Potenzen
, sie besteht nicht an und für sich, sondern nur für das Denken.
:r tritt hier, als wesentliche Ergänzung der mythologischen Vor-
ngen, das mystische, theosophische und speculative Element
ır, welches selbst in den Vedas den dritten Theil bildet. Die
riebenen Vorstellungen von dem Alter der Vedas theilt Schelling
. Auch gelten sie ihm nicht als religiöse Urkunden im strengen
ı des Wortes, wofür sogar ihr eigener Name selbst nicht spricht.
ı das Wort „Veda" (dessen Wurzel durch alle arischen Sprachen
ırchgeht, indem damit das griechische εἰδεῖν zusammenhängt, das
ıische videre, das deutsche „wissen", das polnische wiedzieć)
:t weitmehr auf ein gelehrtes wissenschaftliches Werk als auf ein
ionsbuch, wie auch die Lectüre der Vedas ausdrücklich den Braminen
thalten ist. Als ein gelehrtes Sammelwerk nun, könnten die Vedas
icherweise auch Traditionen aufgenommen haben, die überhaupt nicht
fisch indisch sind, sondern aus einer Zeit herrührten, in welcher die Inder
ıoch nicht von dem gemeinsamen arischen Stamme abgesondert hatten.
eht auch keineswegs derselbe Grundgedanke durch die Vedas hindurch,
prechen sich oft über denselben Punkt sehr verschieden aus. Die
ninen sind nie in Verlegenheit, für ihre Behauptungen irgend welche
e aus den Vedas anzuführen. Jedenfalls, meint Schelling, erklären
Jedas nicht die innere Genesis der indischen Religion, sondern sie
diese Religion schon voraus, so daß das wahre Wesen derselben
durch mannigfaltige anderweitige Combinationen herauszubringen
wie es eben Schelling versucht hat.

Die dritten Abtheilungen der Vedas also, die sogenannten Vedantas,
s, wo das mystische und theosophische Element der indischen Religion

zum Ausdruck kommt, und damit auch der spiritualistische Charakt[er] derselben erst recht hervortritt. Die Versöhnung wird durch ein mystisch[es] Sichversenken in die Gottheit angestrebt, durch gänzliche Abnegation d[er] Selbstheit, womit zugleich die äußere Askese verbunden ist. Dem vol[l]endeten indischen Weisen gilt die Welt nur als ein Schein. Stam[mt] sie zwar von Gott, so hat sie doch Gott nur wie in Selbstvergessen[heit] geschaffen. Gewissermaßen bethört durch die Maja, welche ihm [in] einem Schleier das Bild der zu schaffenden Welt vorhielt, und dad[urch] anreizte, diese Welt zu schaffen, die besser überhaupt nicht da wä[re]. Und was nun die Vedas über Gott und Welt lehren, ist d[as] weiter verarbeitet und entwickelt in der indischen Philosophie, wel[che] verschiedene Systeme hervorgerufen hat, die in hohem Ansehen ste[hen] und bei den gelehrten Klassen an die Stelle der Religion treten. Ein[ige] dieser Systeme gelten als orthodox, obwohl doch alle sich von den [in] den Vedas niedergelegten Vorstellungen mehr oder weniger entfer[nen], einige selbst bis zum Atheismus hin.

Spricht sich in dieser Philosophie das höchste Bewußtsein au[s], welches das indische Wesen über sich selbst hat, so liegt darin auch [die] unverkennbarste Bestätigung für Schellings Grundansicht von der indisch[en] Mythologie. Weil in dieser Mythologie das reale Element wie g[anz] verschwunden ist, muß die Sinnenwelt nothwendig als substanzlos gelt[en], denn es fehlt ihr das Substrat, sie ist eine bloße Scheinwelt. D[er] menschliche Geist ist darum nicht die Verklärung des Materiellen, sond[ern] er ist nur Geist in der Abwendung von allem Materiellen. D[as] seelische Prinzip, welches der zweiten Potenz entspricht, hat das leibl[iche] Element ganz in den Hintergrund gedrängt, und haftet kaum noch dar[an]. Davon zeugt selbst die äußere Erscheinung des Inders, die Zart[heit] seiner Glieder. Der Leib ist ihm nur wie ein Instrument, welches [er] ganz nach Belieben behandelt, wie man in den erstaunlichen Körpe[r]verrenkungen der indischen Gaukler sieht. Ist nun die Seele so wenig [an] den Leib gebunden, so entbindet sie sich auch so leicht von dem Leib[e]. Für kein Volk hat der Tod so wenig Schreckliches als für das indisch[e]. Im Gegentheil, alljährlich suchen Tausende einen freiwilligen Tod in d[en] Wellen des heiligen Ganges, oder werfen sich unter die Räder der Wage[n], auf welchen ihre Götterbilder einhergefahren werden. Auch an die Wittwe[n]verbrennung wäre dabei zu denken. Und weil dem Inder das leibli[che] Leben so wenig gilt, gilt ihm der entseelte Leichnam noch viel wenige[r]. Er wünscht ihn möglichst schnell durch Feuer zerstört zu sehen.

Welch ein Gegensatz hier zu den Sitten und Vorstellungen d[es] *Aegypters*, der vielmehr den Leib unsterblich machen möchte, indem [er]

eichnam einbalsamirt, selbst thierische Cadaver! So sehr herrscht das reale Princip noch vor. Und daher auch das realistische rische Wesen in Aegypten, dem gegenüber das indische Wesen durchaus :tualistisch erscheint. Aber dieser Spiritualismus äußert sich, jesagt, nur in der Flucht von allem Materiellen, die Philosophie rt sich in einen brütenden Mysticismus, die Poesie in die ausifendste Phantasterei. Das wirklich Schöne, was trotzdem der he Geist hervorgebracht, liegt in der Zartheit seiner Auffassung, m Seelenvollen seiner Gebilde, wie es uns in der Sakontala gentritt.

---

12. Der Buddhismus.

Ein Seitenstück, aber zugleich Gegenstück, zu der indischen Religion t der Buddhismus, der heute mehr Anhänger zählt als alle lichen Confessionen zusammengenommen. Kommt ihm damit jedenfalls große praktische Bedeutung zu, so ist er andrerseits wohl die räthselfte Erscheinung in der ganzen Religionsgeschichte, über deren Ursprung inneres Wesen man noch immer nicht recht im klaren ist. Schelling darüber seine eigne Ansicht.

a.

Er erblickt in dem Buddhismus, seinem ersten Ursprung nach, eine liche Reaction gegen den zum Polytheismus drängenden mythologischen eß, wie uns, an früherer Stelle, in der persischen Mithrasreligion gentrat. Da nämlich, nach Schellings Ansicht, der eigentlich indischen igion eine andere vorausging, in welcher noch der reine Allgott herrschte, eint er nun, als das indische Bewußtsein diesen Standpunkt verließ, sich dem Polytheismus zuzuwenden, sei gleichwohl in einem Theile Volkes noch ein Residuum von der alten Vorstellung zurückgeblieben, Grund dessen dieser Volkstheil eine eigenthümliche Entwicklung n, die einstweilen der eigentlich indischen Religion ruhig zur Seite , bis endlich der Gegensatz zum Ausbruch kam.

„Das indische Volk war eben derjenige Zweig des arischen Urstammes, der losgerissen, indem er der mythologischen Entwicklung folgte, der persische hin- n der, welcher sich rein von dieser bewahrte. Aber die Inder konnten in dieser reißung doch die ursprüngliche Verwandtschaft nicht verwinden. So kam es, , während sie der mythologischen Richtung sich nicht versagen konnten, doch das mythologische, das von ihrem Ursprung her ihnen war, nun erst im Gegen- mit der mythologischen *Entwicklung wirksam* wurde. Seine Mythologie hat indische *Volk ganz unabhängig von dem* Buddhismus durch den allgemeinen

mythologischen Prozeß erhalten; das Prinzip des Buddhismus aber lag von sei[n] Ursprung her in ihm, und es erhob sich aus der Tiefe des Bewußtseins selbst [d]… an diesem Punkte schneidenden Contrastes, den das religiöse Bewußtsein In[die]… darbietet, — auf der einen Seite die völlig aufgegebene Einheit, das Uebergew[icht] des Schiwaismus, das Extrem der Vielgötterei, auf der andern Seite jener … gott, jener nichts außer sich lassende Gott des Buddhismus."

Natürlich wäre ein langes Nebenhergehen und Durcheinanderge[hen] zweier verschiedener religiöser Entwicklungen nicht denkbar, ohne daß … zugleich auf einander einwirkten, und so hat der Buddhismus vieles … der eigentlich indischen Religion in sich aufgenommen. Es zeigt sich … selbst in seiner äußeren Erscheinung. Auch die buddhistischen Tem[pel] sind mit Götterbildern erfüllt, obgleich er die mythologische Zertheil[ung] der Gottheit in verschiedene für sich bestehende Götter ausschließt. D[as] mystische und philosophische Element ferner fehlt ihm auch nicht, a[ber] seine Gottesidee ist doch eine andere als die der indischen Philosop[hen]. Der buddhistische Gott — insofern er überhaupt noch Gott hei[ßen] kann — materialisirt sich selbst in der Welt, so daß, was … allen Geschöpfen lebt, nur der eine und selbe Gott ist, der in ununt[er]brochenem Kreislauf die Geschöpfe aus sich hervorbringt und wieder … sich resorbirt. Wie in dem persischen Mithras sind das expandire[nde] und contrahirende Prinzip, welches Ormuzd und Ahrimann repräsentir[en], in ihm vereinigt. Insofern ist in dem Buddhismus ein Dualism[us] nur als ein sich ununterbrochen wieder aufhebender, und eben die[s] beweist den principiellen Zusammenhang des Buddhismus mit der alt[en] Mithrasreligion.

Jene Vorstellung nun als den Kern buddhistischer Denkweise … genommen, ergiebt sich freilich, daß, wie man eine Hand umdreht, sehr ve[r]schiedenes daraus folgen kann. Lebt in allen Geschöpfen Gott, so schei[nt] sie ja dadurch selbst das Allerwirklichste zu sein, und wir geriethen … den Materialismus; andererseits sind sie eben deswegen, weil da[s], was in ihnen lebt, Gott ist, nach ihrer individuellen Existenz von all[em] wahren Sein ausgeschlossen, ein reines Nichts, und wir stehen vor de[m] Nihilismus. Erst indem das Geschöpf seine individuelle Exist[enz] wieder aufgiebt, gelangt es zum wahren Sein, welches eben das Nicht[s]… sein alles Individuellen ist, das Nirvana. Nur im Nirvana i[st] Seligkeit, während hingegen an aller individuellen Existenz die Unseli[g]keit haftet. Liegt doch in dem Begriffe der Existenz überhaupt e[in] Herausgetreten sein aus dem ewigen Grunde. Höchster Wunsch de[s] Buddhisten muß daher sein, nachdem er der Welt der individuelle[n] Existenzen durch den Tod entrückt ist, nicht auf's Neue in diesen Proz[eß] des Entstehens und Vergehens, worin sich alles wie ein Rad umschwing[t]

zurückversetzt zu werden, d. i. nicht wiedergeboren zu werden. Denn der Buddhismus theilt mit dem indischen System die Idee der Metempsychose. Was aber die Gottesidee anbetrifft, kommt dann alles darauf an, wie man das Nirvana auffaßt. Im Nirvana ist auch Gott, ja das Nirvana ist selbst nur der in sich seiende Gott, insofern man es positiv auffaßt. Für die abgeschiedene Seele des Menschen wäre dann das Sein im Nirvana ein Sein bei Gott, ein Himmelreich, das man sich sogar ganz sinnlich ausmalen kann, wie es bei den buddhistischen Völkern zum Theil auch wirklich geschieht. Das Nirvana hingegen negativ aufgefaßt, so verschwindet damit auch der in sich seiende Gott, es bleibt nur die Welt des Entstehens und Vergehens, — der reine Atheismus.

Wie fremdartig und abstoßend — vom christlichen Standpunkte aus beurtheilt — uns diese dogmatischen Vorstellungen des Buddhismus entgegen treten mögen, so rein und ehrwürdig ist er gleichwohl in seiner Moral. Sie ist kaum eine andere als die des Evangeliums. Insbesondere verbietet er auch, Böses mit Bösem zu vergelten, und gebietet vielmehr selbst den Feind zu lieben, was man sonst für ein ausschließlich christliches Gebot zu halten pflegt. Sanftmuth, Barmherzigkeit, Liebe gilt dem Buddhismus als das höchste Gebot. Und die Liebe soll sich nicht nur auf alle Menschen erstrecken, sondern auf alle lebendigen Geschöpfe. Man soll kein Thier tödten, daher die strengen Buddhisten sich der Fleischkost enthalten. Theilen sie diese Thierliebe mit den Indern, so liegt doch in dem Buddhismus noch das ausdrückliche Motiv dazu, daß in den Thieren ganz dasselbe Wesen lebt, als in dem Menschen. Denn insofern Gott in dem Menschen ist, ist er auch in dem Thiere.

b.

Lag also, nach Schellings Ansicht, dem Buddhismus ein schon von Anfang an der eigentlich indischen Religion fremdes und sogar widerstrebendes Element zu Grunde, so konnte dies immerhin sich lange Zeit ruhig fortentwickeln, ohne daß dabei ein erklärter Gegensatz hervortrat. Andererseits aber nahm der Buddhismus selbst erst dadurch eine bestimmte Gestalt an, daß solcher Gegensatz wirklich zum Ausbruch kam. Nur insofern knüpft sich dann der Ursprung des Buddhismus, obwohl derselbe der Sache nach schon lange vorhanden war, an besondere Ereignisse und an die Person seines Stifters an, was demnach Schelling durchaus nicht bestreitet.

So viel darüber als feststehend gilt, datirt (in diesem Sinne) der Ursprung des Buddhismus ungefähr aus dem sechsten Jahrhundert v. Ch.

Der Stifter war der Sohn des indischen Königs von Kapilavastu, sein Familienname war Sakya, und nach dem Stamme, welchem seine Familie angehörte, nannte er sich **Gautama**. Dieser Prinz nun, der schon von früh auf eine hohe geistige Begabung bewiesen, betroffen von dem Anblick des Elends und des Verderbens in der Welt, der Nichtigkeit aller irdischen Hoheit wie aller irdischen Glückseligkeit, und dadurch von dem brünstigen Verlangen beseelt, den Weg zu finden, der die Menschheit zum Heile führen könne, ergab sich um deswillen zunächst dem Studium der bramanischen Weisheit. Als diese ihn unbefriedigt gelassen, zog er sich in die Einsamkeit zurück und unterwarf sich harten Bußübungen, bis er auch dies als eitel erkannte. Endlich ging ihm ein Licht auf über den wahren Weg des Heils. Von da an nannte er sich den **Buddha**, was der **Erleuchtete** heißt. Seitdem nun trat er als Religionslehrer auf, und die Lehre, die er predigte, durch sein eigenes Beispiel vollkommenster Reinheit und Hingebung bekräftigend, gewann er bald zahlreiche Anhänger und hohe Verehrung. So wurde er der Stifter einer Religion, welche den innern Zustand von halb Asien verändert hat, und deren Anhänger heute über ein Viertheil der ganzen Menschheit bilden. Nach dem Umfang und der Nachhaltigkeit der von ihm ausgegangenen Wirkungen gewiß einer der merkwürdigsten Männer, wie, seinem persönlichen Charakter nach, einer der verehrungswürdigsten Männer aller Zeiten.

Als Königssohn gehörte Gautama der Kriegerkaste an, den Kschatriyas. Daß er gleichwohl als Religionslehrer auftrat und einen priesterlichen Charakter annahm, erschien darum jedenfalls als ein Eingriff in die geheiligten Vorrechte der Braminen. Auch liegt schon darin eine Andeutung davon, daß der Buddhismus eine aus der Braminenreligion heraustretende Erscheinung ist. Man könnte sogar daran denken, daß auch die Abstammung Christi auf den König David zurückgeführt wird, wonach er nicht dem Stamme der Leviten angehörte, sondern dem Stamme Juda. Eine noch augenfälligere Verläugnung der alten Ordnung und Sitte lag darin, daß Gautama zugleich die Vorrechte seiner eigenen hohen Geburt aufgab, indem er ohne Scheu in innigen Verkehr trat mit Leuten aus den niedrigsten Klassen, an die er sich ganz vorzugsweise wandte. Recht eigentlich predigte er sein Evangelium den Armen, den Bettlern, die sich schaarenweise an ihn anschlossen. Das ganze Kastenwesen war damit untergraben, vor allem die geistliche Herrschaft der Braminen. Da aber diese selbst von den weltlichen Herrschern schwer empfunden wurde, begreift sich leicht, daß die neue Lehre auch dort Anklang finden konnte und infolge dessen zur öffentlichen Anerkennung

ngte, wenn auch gewiß niemals zur ausschließlichen Herrschaft. ser Zustand mochte dann eine Reihe von Jahrhunderten fortbestehen, in das alte System erhob sich hinterher wieder, und in den ersten rhunderten n. Ch. begann eine erbitterte Verfolgung des Buddhismus, selbst wieder Jahrhunderte lang dauerte und zuletzt zu dem Resultate rte, daß der Buddhismus in Indien fast gänzlich ausgerottet wurde. e das wirklich zugegangen, weiß man nicht. Die Braminen, die es in wissen könnten, schweigen darüber. Und überhaupt liegen ja über indische Geschichte nur sehr spärliche und unsichere Nachrichten vor. Inder haben eben keine Geschichtsschreibung, es fehlt ihnen aller n dafür, wie es auch nicht anders sein kann, wo die Welt als eine ße Scheinwelt gilt.

Nur im äußersten Süden, auf der Insel Ceylon, wie im äußersten rden von Indien, in dem Berglande Nepal, erhielt sich der Buddhis- s. Aber gerade von diesen Punkten aus gewann er später seine te Verbreitung: über Hinterindien, China, Thibet und die tartarisch- ngolischen Völker, bis in die Schneefelder Sibiriens. Man darf l annehmen, daß die zuvor erlittene Verfolgung den propagandistischen r angefacht hatte, welcher dem Buddhismus eigen ist und wodurch eben zu solcher Ausbreitung gelangte. Ueberhaupt aber liegt es schon Wesen jeder monotheistischen Religion — und insofern, als er den thologischen Proceß negirte, ist der Buddhismus allerdings mono- stisch — daß sie sich für die allein wahre halten und sich auszubreiten ben muß. Das Judenthum bildet nur eine scheinbare Ausnahme, die daraus erklärt, daß sein Gott noch ein Nationalgott war. Die ytheistischen Religionen sind nie propagandistisch gewesen, sie kennen Missionswesen, welches sich hingegen bei den Buddhisten nicht der findet als bei den Christen und den Muhamedanern. Wenn r die Muhamedaner ihren Glauben mit Feuer und Schwert aus- iteten, wie zum Theil auch die Christen gethan, muß man es dem ddhismus zur Ehre nachsagen, daß er nur im Wege friedlicher ehrung fortschritt.

Und so kann man auch nicht läugnen, daß der Buddhismus, zumal f die mongolischen Völkerschaften, die ihn allermeist angenommen, sehr lsam gewirkt hat. Durch die friedliche wohlwollende Gesinnung, die einflößt, brach er die natürliche Wildheit dieser Race, die sich in den derholten verheerenden Einbrüchen, welche Europa von da aus erfuhr, schrecklich bekundet hat. Gegen solche Gefahren hat uns der Buddhis- us für die *Zukunft gesichert.*

c.

Es ist kaum mehr als ein Menschenalter her, daß ein wissensch-
liches Studium des Buddhismus begonnen hat, wovon man vordem n
ganz unbestimmte und verworrene Vorstellungen hatte. Noch heute i
von seinen sehr umfänglichen kanonischen Schriften nur erst ein klei
Theil durchforscht. Rücksichtlich der thatsächlichen Zustände der bu
dhistischen Völker, mit welchen Europa nur in geringem Verkehr ste
wird es sich nicht anders verhalten. Wußte man darüber zu Schelli
Zeiten noch viel weniger, so kann es freilich nicht anders sein, als d
die von ihm unternommene Erklärung des Wesens des Buddhismu
die wir nur dem Grundgedanken nach dargelegt, die er aber durch au
gedehnte gelehrte Combinationen zu begründen sucht, doch einen s
hypothetischen Charakter behielt und vieles im Dunkel lassen mu
Trotzdem dürfte seiner Hypothese wenigstens der Werth zukommen, d
Untersuchung auf die Punkte geleitet zu haben, worin das eigentl
Bedeutende wie Räthselhafte der Sache liegt.

Daß der Buddhismus sich auf Grund uralter Elemente entwick
und jedenfalls seiner Substanz nach keineswegs erst von dem Gautam
her datiren kann, müßte man schon a priori annehmen. Denn w
eine so weitreichende und nachhaltige Wirkung geübt, wie der Buddh
mus, mußte auch tief in die Vergangenheit zurückreichende Wurz
haben. So war auch der *Muhamedanismus* kein bloßes Pro
der persönlichen Begabung und Thatkraft Muhamed's gewesen, er beru
auf Elementen uralter asiatischer Religionen, die bis auf das Zeital
Abrahams zurück reichten, und die sich dann mit einigen christli
Vorstellungen verquickten. Was sollen wir erst von dem Christenth
selbst sagen, das schon vorgesehen war *vor der Welt*, und ohne di
auch nicht die wahre *Weltreligion* sein könnte! Blickt fe
Schelling auf die alte Mithrasreligion zurück, so ist nicht etwa se
Meinung, daß dieselbe in dem Buddhismus nur einfach wieder au
erstanden sei. Erneuerte das Prinzip dieser Religion sich wirklich i
dem Buddhismus, so geschah das eben in einem späteren Entwicklung
stadium, als es ursprünglich in Persien aufgetreten war, und unter di
anderen Bedingungen, daher auch etwas anderes daraus werden mußte
Das aber entspricht dem großen Entwicklungsgange der Menschheit, daß
was einmal ein Weltprinzip gewesen, auch nicht wieder ganz unterge
sondern hinterher in neuer Gestalt eine Wiedergeburt feiert. So st
das alte Römerreich wieder auf in dem heiligen römischen Reiche, no
viel mehr in der römischen Kirche, und gewissermaßen auch in der Her
schaft des römischen Rechtes. Das ganze klassische Alterthum erwach

eder in der Renaissance, es lebt noch immer fort in unseren Wissen-
sften und Künsten. Und war nicht die alte Mithrasreligion, welche
Seele des großen Perserreiches bildete, auch ein Weltprinzip
esen? Nun wohl an: fast zu derselben Zeit, als diese Religion durch
Muhamedanismus erdrückt wurde, begann hingegen die wenngleich
same Ausbreitung des Buddhismus über das östliche Asien und die
golischen Völker, wodurch er für dieses Gebiet eine ähnliche Bedeutung
ann, als der Muhamedanismus für Vorderasien, Nordafrika und
Negervölker.

Trotz aller seiner Verwandtschaft mit dem indischen Wesen, muß
zugleich etwas entschieden Nichtindisches, ja jenem Wider-
endes, in ihm liegen. Warum wäre er sonst gerade in dem eigent-
Indien selbst wieder ausgerottet und statt dessen von Völkern
nommen, die einer ganz anderen Raçe angehören und wo das eigent-
indische Wesen nie hätte eindringen können, weil es etwas Spezielles
? Gewiß, dem Buddhismus hingegen muß ein weit allgemeineres
zip zu Grunde liegen, wie er sich darum auch so elastisch erwies,
er sich den Zuständen und Bedürfnissen so vieler verschiedener Völker
ssen konnte. Völker, deren Wohnsitze vom Aequator bis an das
eer reichen!

Was konnte ihm da überall Eingang verschafft haben? War er in
en zeitweilig dadurch emporgekommen, daß er das drückende Kasten-
angriff, so bleibt dieses Motiv zur Annahme des Buddhismus
bar ganz außer Frage, wo es sich um Völker handelt, die überhaupt
Kastenwesen, noch auch nur eine ständische Gliederung kannten, —
namentlich von den Chinesen gilt, — sondern zum Theil noch in
archalischer Einfachheit lebten, wie die mongolischen Völkerschaften.
e Frage, daß der Buddhismus auch sociale Wirkungen äußert, und
in seiner Consequenz die Gleichberechtigung liegt, aber er ist primo
eine Religion, und als solche hat er sich ausgebreitet. Ein
les System konnte und wollte er nicht sein. Dafür spricht schon
Erzählung von der persönlichen Entwicklung seines Stifters selbst.
t der Widerwille gegen die Priesterherrschaft oder überhaupt das
enwesen war es gewesen, was ihn stutzig gemacht und ihn angetrieben
, eine neue Weltansicht zu suchen, sondern die Betrachtung der Hin-
gkeit und des Elends, mit welchem das menschliche Dasein als solches
ftet ist.

In seinen Socialprinzipien also liegt das Wesen des Buddhismus
, und daraus kann man seine Verbreitung nicht erklären. Es hieße
Sache verdrehen, *darauf gerade* den Accent legen zu wollen, wie

es gleichwohl der Linguist und Sanskritphilologe Max Müller thut.*) Ein vollends ganz schiefer Gedanke ist es, wenn er gar das Wesen des Buddhismus dadurch so recht verständlich zu machen meint, daß er das Auftreten desselben mit der Reformation vergleicht. Diese Parallele zugegeben, so hätte doch die Wirkung des Buddhismus sich auch vor allem auf die indische Religion erstrecken müssen, oder (wenn man so sagen darf) auf die indische Kirche, die eben das reformirende Gebiet gewesen wäre. So war die Reformation auf die katholische Kirche gerichtet, auf deren Gebiet sie dann theilweise zur Herrschaft kam, indessen sie über dies Gebiet hinaus, d. h. namentlich auf das Gebiet der griechischen Kirche, überhaupt gar nicht einwirkte. Damit aber hätte es sich rücksichtlich des Buddhismus ganz umgekehrt verhalten. Wo eigentlich zu reformiren war, d. h. in Indien, da gerade wurde er wieder ausgetrieben, indessen er vielmehr in Ländern emporkam, wo die Frage einer Reformation gar nicht vorlag.

Dazu zeigen die Thatsachen noch etwas ganz anderes. Wenn die Reformation zu ihrer Zeit ausdrücklich die kirchliche Hierarchie und das Klosterwesen angriff, so ist vielmehr auf Grund des Buddhismus, in Thibet, etwas ziemlich Aehnliches erst recht zur Blüthe gekommen. Auch gewiß nicht blos zufälligerweise, nicht blos post hoc, sondern in der buddhistischen Weltansicht selbst liegt eine geheime Tendenz zur Hierarchie, und sogar zur Theokratie. Eine Tendenz, die, wo es die Umstände gestatten, sich auch geltend machen wird. Ist, was in allen Geschöpfen lebt, der ein und selbe Gott, der sich darin gewissermaßen incarnirte, so ist es ein naheliegender Gedanke, daß die Herrschaft auf Erden am füglichsten durch den ein und selben Statthalter Gottes ausgeübt werde. Die indische Religion könnte nicht auf solchen Gedanken führen. Wirklich bilden auch die Braminen keine eigentliche Hierarchie, sondern eine bevorrechtete Kaste, welcher man angehört, ohne um deswillen auch Priester zu sein. In Thibet hingegen bilden die Priester eine Hierarchie, und wenn ihr Oberpriester nicht zugleich die weltliche Herrschaft besitzt, liegt das nicht an ihm selbst. Eine Art von Papst ist er immerhin, wenigstens für Thibet, und er wäre dort auch der weltliche Souverain, wenn es der Kaiser von China gestattete, der die Oberherrschaft über Thibet besitzt.

So zerfällt der Vergleich mit der Reformation rein in nichts, und anstatt das Wesen des Buddhismus verständlicher zu machen, würde er nur die Untersuchung auf eine ganz falsche Fährte lenken. Nahmen so

*) In seinen „*Essays, Beiträge zur vergleichenden Religionswissenschaft*" Bd. 1.

rschiedene Völker den Buddhismus an, was demselben doch erst seine
aktische Bedeutung giebt, so ist es schlechthin unzulässig, das unter
: Kategorie einer **Reformation** bringen zu wollen, wenn der
chichtliche Begriff dieses Wortes dabei nicht ganz verschwinden soll,
s dann die Exemplification selbst nichtssagend machen würde. Nein,
handelt sich hier nicht nur um eine bloße Reformation, sondern um
Emporkommen einer neuen **Religion**, deren wahres Wesen viel-
ht überhaupt noch nicht recht zu erklären ist. Wie es sich denn auch
: Schellings Erklärung verhalten möchte, jedenfalls hätte sie solchen
hten Erklärungsversuchen, wie dem in Rede stehenden, von vornherein
Riegel vorgeschoben.

d.

Schließlich noch einige Bemerkungen, wozu uns die Betrachtung
diens und des Buddhismus Veranlassung gab, weil damit auch einige
scheinungen auf dem Gebiete unseres eignen Geisteslebens zusammen-
gen.

Wie nämlich die Bekanntwerdung der Sanscritliteratur zu einer
iquarischen Indomanie geführt hat, die in Indien den Schlüssel zu
n Geheimnissen des Alterthums gefunden zu haben vermeint, so hat
t minder die altindische Weisheit ihre Verehrer und Proselyten
nden. In weiterer Folge dann auch der Buddhismus, indem eben
indischen Studien die nähere Bekanntschaft mit demselben vermittelten.
d rücksichtlich dieses letzteren handelt es sich nicht sowohl um die
ilosophie, als um die Religion des Buddhismus, die seitdem auch
: Liebhaber zählt.

Als Repräsentant **philosophischer** Indomanie tritt uns **Schopen-
auer** entgegen, der sich auch ausdrücklich auf die altindische Weisheit
uft, welche für das Verständniß seiner eignen Philosophie die Vorschule
e. Wir wollen aus der Philosophie dieses Mannes, in deren Netze
te nicht Wenige gefangen sind, hier nur den einen Punkt hervorheben,
welchem der indisch-buddhistische Einfluß am augenfälligsten vorliegt,
i. in seinen Ansichten über **Mensch** und **Thier** Den Menschen
iedrigt er, und kann überhaupt das menschliche Leben nicht armselig
ug erscheinen lassen, während er das thierische Leben mit viel
istigerem Auge betrachtet. Denn das Thier erhöht er, indem er es
iem Wesen nach dem Menschen gleichstellt.

Im Resultat also kommt das auf dasselbe hinaus, was der
arwinismus lehrt, *der sich in unseren Tagen wie eine geistige
idemie verbreitet hat. Ich meine:* es besteht zwischen Darwinismus

und Buddhismus wirklich eine innere Verwandtschaft. Ist nach
darwinischen Entwicklungslehre ein unabhängig von der Schöp
bestehender Gott nicht denkbar, — was bleibt noch, wenn man überh
einen Gott haben will, als der in der Schöpfung sich selbst
rialisirende Gott des Buddhismus? Diese Religion ist
Darwinismus durchaus congenial, und versteht er sich selbst, so mu
entweder alle Religion abweisen, oder mit dem Buddhismus fraterni
Doch dies nur beiläufig.

Es ist ja wahr: gegenüber der grausamen, harten und rücksicht
Behandlung der Thiere, deren sich leider so viele Christen sc
machen, muß der Buddhismus in diesem Punkte in einem um so he
Lichte erscheinen. Die Pflicht des Wohlwollens gegen alles Leb
ist eine unmittelbare Folge seiner Weltansicht, wonach, was in
Geschöpfen lebt, der sich selbst materialisirende Gott ist, und folgl
allen dasselbe Wesen ist. Darauf beruft sich Schopenhauer, un
Respekt vor den Thieren einzuflößen; wir sollen uns zu Gemüthe fi
daß die Thiere im Grunde genommen dasselbe seien, als wir
Sein Wahlspruch ist der indische Satz: „tat twam asi", d. h.
bist Du." So sollen wir immer zu uns selbst sprechen, in allen u
Verhältnissen zu den Thieren wie zu andren Menschen, und danach
Verhalten regeln. Daher er auch, ganz folgerichtig, als Grundp
der Moral das Mitleid aufstellt.

Daß, nach der Genesis, der Mensch durch einen besondern göt
Hauch über alle andern Geschöpfe erhoben, und ausdrücklich zum H
über dieselben eingesetzt sein soll, erfüllt ihn gradezu mit Entrü
Er findet darin den Ausdruck specifisch jüdischer Denkweise, die ih
Gräuel ist; es affizirt seine Nerven, er nennt das den „foetor judai
Warum nicht auch „foetor christianus"? frage ich. Denn das Ch
thum geht von derselben Voraussetzung aus. Gott schuf den Me
zu seinem Ebenbilde, der Mensch ist Mittelpunkt wie Ziel der Schö
und das nicht anerkannt, würde das ganze Christenthum bodenlos.
neue Testament läßt sich nicht von dem alten ablösen, wie in willkürl
Weise von Schopenhauer geschieht, um dann dem Evangelium
ganz andern Sinn unterzulegen, als es wirklich hat.

Ich sage aber mehr: grade in der christlichen Weltansicht is
das rechte Verhalten der Menschen gegen die Thiere begründet.
gleichwohl in der christlichen Welt so viel Thierquälerei statt, so i
lediglich ein Beweis davon, daß — in dieser wie in vieler a
Hinsicht — die aus dem Christenthum entspringenden prak
Forderungen noch lange nicht genügend erkannt sind, geschweige

werden. Das neue Testament spricht sich über die Pflichten des
n nur in wenigen kurzen Sätzen aus, die Folgen daraus zu
leibt unserer eigenen Einsicht überlassen. Es stellt so wenig ein
ystem auf, wie ein sociales und politisches System. Desgleichen
auch keine speculative Theorie von dem Wesen der Welt und
nschen, sondern es bleibt ebenfalls unserer eigenen Geisteskraft
n, in diese Geheimnisse einzudringen zu versuchen, so weit wir
mögen. Das ist dann Sache der **Philosophie**.
ch nach Schellings Lehre besteht allerdings insofern eine Verwandt-
wischen Mensch und Thier, als die ganze Entwicklung der
in Hinstreben nach der menschlichen Bildung verräth, wie dies
nder die empirische Naturforschung lehrt. Auch stimmt das mit
ählung der Genesis überein, denn erst nachdem alle anderen
eschaffen waren, wurde der Mensch geschaffen. In den Seelen
re ist darum wirklich schon etwas von dem Wesen des menschlichen
nur noch in voller Gebundenheit und Latenz. Insofern sind
Thiere verwandt, und hat es mit dem „tat twam asi" seine
it. Allein das ist nur eine Seite der Sache. Denn es fand
Naturentwicklung nicht blos ein Hindrängen zum Menschen statt,
dem gegenüber wirkte, und wirkt noch fortwährend, ein dieser
ung widerstrebendes Prinzip, wie wir aus der Schöpfungslehre
Theile wissen. Und dieses Prinzip kam auch in der Thierwelt
sdruck, nämlich durch die den Menschen lästigen, schädlichen
hrlichen Thiere. Wie sollte der Mensch in diesen Thieren ihm
rwandte Wesen erblicken, die er um deswillen zu schonen und
n hätte?
Gegentheil, er soll diese Unholde nach Möglichkeit ausrotten,
te sich dessen rühmen, wenn es endlich Tiger, Krokodile, Boas,
chlangen, Scorpione und alle dergleichen Ungeziefer überhaupt
hr gäbe. Daß das alte Culturland Indien davon noch immer
, ist kein Ruhm für das indische Volk. Aber da geschieht es
daß Menschen sich lieber von Insekten zerstechen lassen, bis auf
, anstatt das Ungeziefer wegzujagen oder zu zertreten, ja daß
haupt keinen Fuß auf die Erde zu setzen sich getrauen, eben aus
dabei unversehens ein Insekt zu zertreten. Und solche Leute
für als Muster höchster Frömmigkeit! Das ist die Consequenz von
al angenommenen allgemeinen Wesensgleichheit zwischen Mensch
ier. Ich zweifle aber sehr, ob Schopenhauer selbst danach
oder ob er *nicht, wenn ihn etwa* ein Floh stach, und er konnte
lgeist fassen, — ob er ihn nicht ohne weiteres zwischen den

Fingern zerdrückt hat, wie andere Leute thun. Ob er dabei zugleich, dem Floh sein eigenes Wesen erblickend, „tat twam asi“ sagte, ble dahingestellt.

Schopenhauer bemäkelt sogar den alttestamentlichen Spruch „ Gerechte erbarmt sich seines Viehes,“ weil darin doch immer noch ei hochmüthige Superiorität des Menschen über die Thiere versteckt lie Es handle sich nicht um Erbarmen, sondern um Recht. Hielten ihn also beim Worte, so wären damit die Thiere dem Menschen geg über zu Rechtssubjecten gemacht. Eine hochbedenkliche Sache! D als Rechtssubjecte dürften die Thiere wohl fragen: mit welchem Re scheerst Du mir den Pelz und schlachtest mich gar, oder mit welch Rechte rodest Du die Wälder aus und legst die Sümpfe trocken, welchen wir vordem unsere Lust hatten? Das Recht der Thiere st aller menschlichen Entwicklung entgegen, wir müßten von rechtswe auswandern nach einem andern Planeten, auf der Erde hätten wir ni zu suchen, die besäßen vielmehr die Thiere unter dem Rechtstitel erſten Occupation, da sie eher da waren als der Mensch.

Dahin kämen wir endlich durch die Annahme einer Wesensgleich zwischen Mensch und Thier, worin aber nie der Maßstab für un Verhalten gegen die Thiere liegen kann. Sondern der ist mit Vernunft gegeben, kraft deren der Mensch zum Herren über die Thi wie über die ganze Natur gesetzt ist. Darum aber soll er diese sei Herrschaft auch vernünftig ausüben, und die Vernunft lehrt uns, alle Thierquälerei verwerflich ist, weil die Thiere fühlende Wesen si Mitleid also sollen wir auch für die Thiere haben, nur ist das eben ein unzulängliches Prinzip zur Regulirung unseres Verhaltens geg die Thiere, als des Verhaltens der Menschen gegeneinander.

Wie häufig verbindet sich doch die Zärtlichkeit für die Thiere m um so größerer Rücksichtslosigkeit gegen die Menschen! Man kan dergleichen alle Tage beobachten, am augenfälligsten zeigt grade Indie davon, woher uns doch das neue Evangelium kommen soll. Da giebt Hospitäler für kranke Thiere, die dort von frommen Leuten sorgfält gepflegt werden, ob aber Tausende von Menschen verhungern, da kümmert diese Leute nicht. Desgleichen, wenn Tausende sich in de Ganges stürzen, oder Weiber sich selbst verbrennen, kommt es Niemande in den Sinn, das hindern zu wollen. Der Mensch gilt für nicht Und ist nicht Schopenhauer selbst ein halber Hindu? Während er fü das Recht und die Würde der Thiere plaidirt und darüber in heilige *Eifer geräth*, verschwindet ihm jeder Gedanke an Menschenwürde. *Sieht die große* Masse des Volkes, die nichts von Philosophie versteh

nd insbesondere seine eigene hohe Weisheit nicht begreift, für nichts esseres an als Pöbel. Er blickt auf diesen Haufen mit derselben ouverainen Verachtung herab, wie der Bramine auf den Paria. Je eniger ihm aber der Mensch als solcher bedeutet, um so größeren espect fordert er für sein eigenes exceptionelles Genie.

Sonderbare Geistesverwirrung, daß eine Weltansicht, welche den lenschen erniedrigt, ja, das ganze menschliche Leben gewissermaßen :rnichtigt, für besser gelten soll als die christliche Weltansicht, wonach dem Meschen das Ebenbild Gottes erkannt wird! Noch sonderbarer, ß von einer den Menschen erniedrigenden Lehre vielmehr ein neuer ufschwung unseres Geisteslebens ausgehen soll, während doch Indien, rch den handgreiflichen Verfall, in welchem es sich schon seit so vielen ahrhunderten befindet, selbst zeigt, wohin solche Lehre führt. Oder haben e Inder etwa im Alterthum so besonders Großes geleistet, an dessen etrachtung wir uns erheben könnten? Was sind die allermeist fratzenften indischen Götterbilder neben den schönen Gestalten der griechischen ötter, oder die indischen Pagoden neben den griechischen Tempeln? re Poesie mag ja manches Schöne enthalten, aber was für eine glaubliche Phantasterei ist das, wenn in der Ramayana der große ld Rama (der aber eine Incarnation des Gottes Wischnu ist) im iege mit dem Könige von Ceylon sich mit dem Könige der Affen rbindet! Die Griechen würden sich eines solchen Helden geschämt haben, d gar eines solchen Gottes! Mochten doch von ihren Göttern noch so le unsaubere Geschichten umgehen, in solche Ungeheuerlichkeiten versanken : Griechen nicht. Ihre Mythologie war eben eine vollkommenere und her entwickelte als die indische, und auf Grund dieser ihrer Mythologie unten sie auch zu einer höheren und freieren Geistesentwicklung gelangen, durch sie unsere Lehrmeister geworden sind in allen Künsten und issenschaften.

Wie nun die indische Religion auf der indischen Mythologie beruht, ch noch bis diesen Tag mythologisch ist, so hat wieder die indische ilosophie aus der indischen Religion geschöpft, und wie sie ohne diesen ntergrund nicht zu begreifen ist, könnte sie auch ohne denselben nie r Herrschaft gelangen. Daran aber, uns die indische Religion zur nführung zu empfehlen, denkt selbst Schopenhauer nicht, es kommt ihm r auf indische Philosopheme an. Auch wäre nicht einmal zu sagen: ı und was eigentlich die heutige indische Religion sei, denn in Indien bst ist sie in sehr verschiedene Secten zerfallen. Sie befindet sich erhaupt ganz offenbar im Niedergang. Anders verhält es sich in ser Hinsicht *mit dem Buddhismus,* der sich noch in aufsteigender

Richtung zu bewegen scheint, und sich als ein einheitliches Religionssystem darstellt, welches mit der indischen Philosophie nicht identisch, sondern eben Religion ist.

Auf diese Religion verweist uns jetzt Hartmann. Mit bloßer Philosophie, die für Schopenhauer der alleinige Gegenstand seiner Gedanken war, meint er, sei es doch nicht gethan; die große Masse des Volks bedürfe einer Religion, als der Volksmetaphysik; das Christenthum aber genüge unserem Zeitalter nicht mehr, es sei bereits in unaufhaltsamer Auflösung begriffen. Darum müsse es einerseits die modernen Culturideen, andererseits den Buddhismus in sich aufnehmen; dann könne aus dieser Mischung die Religion der Zukunft entstehen.

Lassen wir hier die Culturideen beiseite, so wäre es demnach zumal der Buddhismus, der das Manko des Christenthums decken soll, und folglich insofern als das Bessere erschiene. Was ist denn aber der Buddhismus seiner Genesis nach, und was kann er infolge dessen überhaupt nur sein? Danach fragt der Mann nicht. Er sieht ihn eben für etwas in sich selbst Beruhendes an, wie Schopenhauer die indische Philosophie. Ist aber der Buddhismus selbst nur aus dem mythologischen Prozeß hervorgegangen, — nämlich als eine Reaction gegen denselben, — so möchte er ja, innerhalb der mythologischen Welt, allerdings das Bessere sein, nichtsdestoweniger blieb er — eben als Reaction — selbst noch mit der mythologischen Religion verflochten. Denn er war keineswegs die positive Ueberwindung derselben, die sich erst im Christenthum vollzog, dem gegenüber er aber gleichwohl ein Plus enthalten soll!

Man wird aus diesen Erörterungen ersehen, wie es sich in der Philosophie der Mythologie keineswegs blos um das Verständniß einer längst begrabenen Vergangenheit handelt. Sondern auch um das Verständniß ganz unmittelbar in unsere eigene Geistesentwicklung eingreifender Erscheinungen, nämlich der Schwärmerei für die indische Philosophie und für den Buddhismus, woraus zugleich die jetzt sich so hervordrängende pessimistische Denkweise entsprang. Wäre die Philosophie der Mythologie verstanden und verbreitet gewesen, so war gegen solche Verirrungen von vorn herein das Präservativ gegeben.

---

13. China als eine besondere Welt.

Die natürliche Nachbarschaft weist uns, nach der Betrachtung Indiens und des Buddhismus, auf China hin. Insofern das größte *Wunder der* Weltgeschichte, als ihm überhaupt nichts Aehnliches z

...ite zu stellen ist. Und so hat hier auch die schelling'sche Theorie ... schwerste Probe zu bestehen. Denn stände diese ganz eigenthümliche ...scheinung im Widerspruch damit, so wäre dadurch die Unhaltbarkeit ...er ganzen Theorie erwiesen, wie Schelling selbst sagt.

Um deswillen nämlich, weil die Grundidee dieser Theorie ist, ...ß es das unvermeidliche Schicksal der Menschheit gewesen sei, dem ...thologischen Prozeß zu verfallen, der sich mit innerer Nothwendigkeit ...zog. Und wenn dann zwar in der persischen Religion, wie im Bud...ismus, sich eine Reaction dagegen darstellte, wodurch der hereinbrechende ...lytheismus wieder zurückgedrängt wurde, so sind doch diese Religionen ...durch selbst wieder mit der Mythologie verflochten, und haben insofern ...as Mythologisches in sich. Die chinesische Religion hingegen läßt ...zu sagen die Mythologie überhaupt beiseite, der mythologische Prozeß ...eint gar nicht an sie herangetreten zu sein. Das wäre also eine ...snahme, welche die ganze Theorie umstürzen könnte, wenn sich dabei ...t vielmehr der alte Spruch bewährte, daß die Ausnahme die Regel ...tätigt. Und darin liegt nun die Bestätigung: daß sich das ganz ...eptionelle Wesen Chinas grade daraus erklärt, daß das chinesische ...wußtsein sich von vornherein dem mythologischen Prozeß entzog, ...r wie Schelling so prägnant sagt: dem mythologischen Prozeß selbst ...vorkam. Wie ist das zu verstehen, und wie geschah das?

Wir wissen, daß die Zertrennung der ursprünglich einigen Menschheit ...t der ersten Anwandlung zum Polytheismus begann, und daß darauf ...en die Absonderung der Völker beruhte, daß der ursprünglich gemein...me Allgott in ihrem Bewußtsein verschiedene Gestalten annahm. Ohne ...se mythologische Anwandlung konnte überhaupt kein besonderes Volks...m entstehen, darum kein Volk ohne Mythologie. Allein die ...hinesen sind auch wirklich kein Volk im eigentlichen Sinne des Wortes, ...ndern sie sind derjenige Theil der ursprünglich gleichartigen Menschheit, ...er zur Zeit der Völkerscheidung in dem bisherigen Zustande beharren ...lieb. Da sie also an dem Zustand des noch Ungetheiltseins der Menschheit ...sthielten, bilden sie eben kein eigentliches Volk, sondern sind gewisser...maßen eine Menschheit für sich; wie sie auch nach ihrem eigenen ...Bewußtsein sich für die Menschheit par excellence halten, so daß ihnen ...alles, was nicht chinesisch ist, als einer inferioren Raçe angehörig gilt, ...auf die sie mit souverainer Verachtung herabblicken.

Selbst nur äußerlich betrachtet, umfaßt das chinesische Reich fast ...ein Drittheil der ganzen jetzt existirenden Menschheit, und wie es seiner ...Volkszahl nach das größte Reich der Welt ist, so ist es auch das älteste. ...Seit Jahrtausenden hat es sich im Wesentlichen unverändert erhalten,

obgleich es doch zweimal unter fremde Herrschaft gerieth, durch d
Mongolen und durch die Mandschu-Tartaren. Aber das damit ei
gedrungene Fremdartige verschwand wieder im Chinesenthum.

Datirt der Ursprung dieses Reiches, dem Volksglauben nach, sch
von der Schöpfung her, so ist soviel dabei richtig, daß es bis auf d
ursprüngliche Menschheit zurückreicht. Man kann nicht sagen, wann e
anfing, denn als die Völkergeschichte anfing, nämlich infolge der Völke
scheidung, war es selbst schon da. Man meine aber nicht etwa, d
nun um deswillen in dem Chinesenthum der Urtypus der Menschheit z
erblicken sein müßte! Das wäre sehr übereilt geschlossen, sondern w
werden vielmehr schließen müssen, daß das gar nicht sein könnte. Inde
nämlich das Chinesenthum die in der ursprünglichen Menschheit sic
regenden Triebe, welche die Völkerscheidung veranlaßten, in sich nic
aufkommen ließ, wurde es dadurch selbst etwas anders, als was e
vordem im lebendigem Zusammenhang mit der ganzen ursprüngliche
Menschheit gewesen war. Was dann also von dem ursprünglich
Wesen der Menschheit in dem Chinesenthum noch zur Erscheinung käm
wäre wirklich nur das caput mortuum des ursprünglichen Wesens de
Menschheit. Betrachten wir dies näher.

b.

Nennt China selbst sich das himmlische Reich, oder das Rei
der himmlischen Mitte, so ist damit wohl hinlänglich bekundet, da
auch das chinesische Bewußtsein von derselben Himmelsreligion ausging
der ursprünglich die ganze Menschheit angehörte. Das astrale Prinzip
wie es Schelling nennt, war also der Mittelpunkt des chinesischen Be-
wußtseins und blieb es, während dieses Prinzip bei anderen Völkern
durch ein höheres Prinzip überwunden wurde. Nun wissen wir doch
aber, daß dieses astrale Prinzip nur insofern selbst göttlich ist, als es
die Unterlage für die höheren Potenzen bildet, wodurch ein geistiger
Gott gesetzt wird. Hört es auf, die Unterlage dazu zu sein, so bleibt
überhaupt nichts Göttliches mehr in ihm, es wird zur bloßen Naturmacht.
Indem also das chinesische Bewußtsein die Einwirkung der höheren
Potenzen auf die Substanz des ursprünglichen Himmelsgottes überhaupt
ausschloß, verwandelte sich dieser Himmelsgott in den bloßen Himmel
selbst. Das chinesische Bewußtsein verfiel damit den natürlichen Kräften
des Himmels, die sich ihm als geistige Mächte nur in der Menschenwelt
offenbaren. Nämlich im Staate, dieses Wort hier in dem allgemeinsten
Sinne genommen als den Organismus des Gesammtlebens, dessen Ein-
richtungen und Gesetze nun als mit derselben Nothwendigkeit wirkend

schaut werden wie die Himmelskräfte, und als so unveränderlich die Bewegungen der Himmelskörper. Sehr begreiflich, beiläufig rkt, wie infolge dessen auch die Astronomie zur Staatssache be, daher das Collegium astronomicum zu den obersten Reichsrden gehört. Und so beruhte der Einfluß, den die Jesuiten zeitweilig in a zu gewinnen gewußt hatten, vorzugsweise auf ihren astronomischen ntnissen, wodurch sie sich den einheimischen Astronomen überlegen esen.

Wäre das chinesische Bewußtsein nicht wirklich einer solchen Macht rworfen, die alles Fühlen, Denken und Wollen der Menschen beherrscht, äre unerklärlich, wie dieses ungeheure Reich seit Jahrtausenden sich rlich so gleich bleiben konnte. Denn wie die tausendjährige Eiche, e Stürme auch über sie hinweggingen, dadurch doch keine andere , als die hundertjährige oder zehnjährige war, so ist, was man geschichtliche Entwicklung nennt, in China nur eine fortschreitende tation, durch welche freilich die inneren Einrichtungen des Reiches im Laufe der Zeit ebenso weiter gebildet haben, als die Gewerbe, Künste und Wissenschaften, immer aber bewegte man sich in den und selben, durch die Staatsordnung gegebenen Gleisen, wodurch geregelt ist. Darum hat da auch alles nur Werth durch seine chung auf den Staat, welcher für das chinesische Bewußtsein der dige Gott geworden ist. Alles, was irgendwie dem Staate dient, t daher sorgfältige Beachtung und Pflege. Ganz im Gegensatz zu en hat man in China schon von altersher auf die Aufzeichnung geschichtlichen Ereignisse, auf Landeskunde und Statistik, besonderen th gelegt. Und auf Grund solcher Kenntnisse, worüber die strengsten mina abgehalten werden, hat sich dann ein System von Beamtenrung ausgebildet, das in der ganzen Welt nicht Seinesgleichen findet.

Für das, was andere Völker „Gott" nennen, hat die chinesische ache überhaupt kein eigenthümliches Wort, sondern statt Gott man schlechtweg „Himmel." Desgleichen giebt es kein Wort für affen", daher der erste Vers der Genesis ins Chinesische nicht tlich übersetzbar ist. Nicht also eigentlich der Himmelsgott, sondern der mel selbst bildet den Mittelpunkt der chinesischen Religion. Der mel aber ist personifizirt in dem Kaiser, dessen absolute patrialische Herrschaft ebenfalls wieder bezeugt, wie sehr das chinesische en mit seinen Wurzeln noch in die Urzeit zurückreicht. Denn die erfassung ist überall Patriarchie gewesen, doch nur in China hat sie unverändert erhalten. Das absolute Herrscherthum orientalischer he ist etwas wesentlich *anderes als das* chinesische Kaiserthum, ins-

besondere auch dadurch, daß es nicht einmal durch eine Priesterſ[...] eingeschränkt ist, welche in den orientalischen Reichen überall eine so gr[...] Rolle spielt. Der chinesische Kaiser hingegen ist selbst der oberste Prie[...] und sein Priesterthum ist nicht etwa der ideale Boden seiner Herrſch[...] wie es sich zeitweilig mit dem Kalifat verhielt, sondern es ist se[...] nur ein Ausfluß seiner Herrschergewalt. Er steht im Mittelpunkte [...] Religion, weil er im Mittelpunkte der Welt steht. Und nicht nur, [...] er um deswillen sich als den Herrn ansieht, dem von rechtswegen [...] Völker unterworfen sind, sondern in ihm concentriren sich sogar [...] Himmelskräfte. Er gilt also noch in einem ganz anderen Sinne [...] den Herren der Welt, als wenn etwa der Schah von Persien in [...] trabendem Tone sich den Schatten Gottes auf Erden nennt, denn [...] sich auch die Himmelskräfte in ihm concentrirten, prätendirt dieser Herrſ[...] damit doch nicht. Anders der chinesische Kaiser. Scheint die Na[...] in Unordnung gerathen zu sein, wie etwa bei Ueberschwemmungen, E[...] beben u. s. w., so liegt das an dem Kaiser, dessen Denken sich verwi[...] oder der in ein unregelmäßiges Leben verfiel.

Noch im Jahre 1818, als in Peking ein furchtbarer Sturm w[...] der Regen in Strömen floß und eine unheimliche Finsterniß die S[...] umhüllte, erließ der Kaiser eine Bekanntmachung, worin er erklä[...] „er habe die ganze vorige Nacht nicht geschlafen, und könne sich [...] nicht erholen von dem Schrecken, den dieses furchtbare Ereigniß [...] verursacht; er habe nachgeforscht, ob er wohl durch irgend eine Ver[...] lässigung in der Regierung die Schuld daran trage, oder ob er [...] gehungen seiner Mandarinen übersehen habe; er befehle daher se[...] Unterthanen, ihm aufrichtig und ohne Leidenschaft seine und se[...] Mandarinen Vergehen zu eröffnen.“ Was für eine Majestät muß ei[...] Monarchen zukommen, auf dessen persönlichem Verhalten die Ruhe [...] Ordnung der ganzen Natur beruht! Als ein Beleg zu solchen überſchwe[...] lichen Vorstellungen von der chinesischen Majestät sei hier noch angefü[...] wie zur Zeit der Opiumfrage die chinesischen Commissäre an die briti[...] Gesandtschaft schrieben: „Wir vom himmlischen Reiche, die 10,000 Kö[...] reiche der Erde uns unterwerfend, haben einen Grad göttlicher Maje[...] den Ihr nicht ergründen könnt.“ Und gewiß, nach den Begri[...] aller andren Völker erscheint solche Majestät ganz unverständlich.

Es bestehen jetzt in China drei Religionssysteme, gleichwohl [...] jeder gebildete Chinese: „die drei Religionen sind eine“, woraus [...] schon abnehmen kann, wie wenig überhaupt Religion für den Chine[...] bedeuten muß. Aber wie verhält es sich auch mit diesen Religionen[...] *Die erste nämlich* ist die des Confucius oder Kong-fu-tse, der [...]

.. Jahrhundert v. Ch. auftrat, als ein Reformator und noch mehr
lestaurator des ganzen chinesischen Wesens, das er zu seiner ursprünglichen
kinheit zurückführen wollte. Und nun siehe da: von Gott und göttlichen
Dingen lehrte dieser Mann überhaupt nichts, nicht einmal über den
ustand der abgeschiedenen Seelen, worüber doch sonst alle Religionen
gend welche Vorstellungen enthalten, wollte er sich äußern. Als ihn
nst einer seiner Schüler dazu drängte, gab er die sehr charakteristische
ntwort: „Die vier Jahreszeiten folgen ihrem Lauf, und alles entsteht
seiner Zeit, spricht aber der Himmel je etwas?" Indessen ist doch
r Glaube an eine Fortdauer nach dem Tode allgemein verbreitet, und
n abgeschiedenen Familiengliedern, den Ahnen, wird eine besondere
erehrung erwiesen. Aber wie dem auch sei, die Religion des Confucius
steht lediglich in moralischen Vorschriften, zum Gebrauch für das
ürgerliche Leben. Zweitens, die Religion des Lao-tse, der ungefähr
n dieselbe Zeit auftrat als jener, aber wesentlich nur ein philosophisches
ystem aufstellte, mit einer tiefen Metaphysik, die natürlich nicht in die
oße Volksmasse eindringen konnte. Viel verbreiteter ist drittens die
eligion des Buddha, der aber in China Fo heißt. Daß der Buddhismus
rade in China sich oft zum ausdrücklichen Atheismus entwickelt, erregt
inen Anstoß, so lange er sich nur der Landesmoral und den Landes-
setzen anschließt. Liegt aber andererseits auch eine geheime Tendenz
r Hierarchie in ihm, die konnte sich natürlich in China nicht entfalten.
nders in dem nicht zum eigentlichen China gehörenden, sondern nur
nter chinesischer Oberherrschaft stehendem Thibet, allein auch dort läßt
e chinesische Regierung die Priesterherrschaft nur insoweit gewähren,
s es dem chinesischen Reichsinteresse dienlich erscheint.

Mit einem Worte: die chinesische Religion hat sich total verweltlicht,
e ist, wie Schelling sagt: die religio astralis in rem publicam versa.
Von Anfang an war diese Religion nicht so gewesen. Das chinesische
Bewußtsein muß also eine Alteration erfahren haben, durch eine Krisis
hindurch gegangen sein, wodurch es erst chinesisch wurde, grade wie andere
Völker erst durch ihre Mythologie zu besonderen Völkern geworden sind.
Allein der große Unterschied ist dabei, daß die Krisis, welche andrer
Orten den Eintritt in den mythologischen Prozeß bezeichnete, in China
vielmehr diesen Prozeß überhaupt unmöglich machte, indem der Uranos
nicht etwa weiblich wurde, um neue Götter zu gebären, sondern zu dem
bloßen Himmel selbst wurde, womit das Göttliche in ihm verschwand,
und damit die Religion ihr eigentliches Object verlor.

Eine dunkle Ahnung von solcher Katastrophe des religiösen Bewußt-
seins spricht sich in dem *geheiligten* Symbol des chinesischen Reiches aus,

welches der Drache oder die geflügelte Schlange ist. Also auch hier wieder die Schlange, von deren typischer Bedeutung wir früher sprachen. Von diesem Drachen lesen wir in einem heiligen Buche der Chinesen, dem J-king: „er seufzt über seinen Stolz, denn der Stolz hat ihn blind gemacht, er wollte hinauffahren in den Himmel und stürzte in den Schooß der Erde hinab.“ Die Religion versank wirklich aus der überirdischen Region in die irdische, sie blieb nur noch als das Gefühl des Gebundenseins an die moralische und bürgerliche Ordnung. Und nur um diesen Preis, daß das chinesische Bewußtsein sich entgöttlichte, entzog es sich dem mythologischen Prozeß.

c.

So exceptionell nun das chinesische Volk und Reich, so exceptionell ist auch die chinesische Sprache und Schrift. Diese Sprache besteht aus lauter einsylbigen und unveränderlichen Wörtern, insofern hier überhaupt von Sylben und Wörtern zu sprechen ist, und solcher Sylben oder Wörter sind nur einige hundert. Für die Schrift aber kommen sie nicht in Betracht, sondern man schreibt durch Zeichen, wovon jedes eine ganze Vorstellung ausdrückt, ideographisch, und solcher Zeichen werden bis 80,000 gezählt. Wie ist diese sonderbare Erscheinung zu erklären?

Schelling sagt, in der chinesischen Sprache zeige sich dasselbe Gebundensein wie in den Himmelsbewegungen. Denn die Worte gelangen nicht zur selbständigen Geltung, sie bedeuten nur etwas im Fluß der Rede, welche nur durch die Aussprache und durch den Accent der Worte verständlich wird, da sonst jedes Wort ein Dutzend grundverschiedene Bedeutungen haben kann. Weil also das Wort nicht zur Selbständigkeit gelangt, kein inneres Leben hat, so wird es auch nicht flectirt, es ist starr, infolge dessen alle die verschiedenen Begriffsverhältnisse, welche in anderen Sprachen durch die Flexion der Worte bezeichnet werden, im Chinesischen nur aus der Wortstellung erhellen, in deren Regeln die ganze chinesische Grammatik besteht. Damit war der Monosyllabismus von selbst gegeben, und das Wort konnte sich nicht in Laute, nicht in Buchstaben, auflösen, sondern es bildeten sich statt dessen die Begriffszeichen. Daß man aber, trotz aller sonstigen Culturfortschritte, über diese unbehülfliche Sprache und Schrift nicht hinauskommen konnte, hängt eben mit der eigenthümlichen Wendung des religiösen Bewußtseins zusammen. Das Wort erstarrte, gerade wie der ursprüngliche Allgott, an welchem das Bewußtsein festhalten wollte, indem es die Wirkung des höheren Prinzipes ausschloß, dadurch vielmehr zu einem leblosen *Wesen wurde.* Dem entsprechend hat auch die chinesische Sprache ke

inneres Leben, sie gestattet nur eine formelle Ausbildung nach abstracten conventionellen Regeln.

Mag die Behauptung eines solchen inneren Zusammenhanges der Sprache und Schrift mit der Religion zunächst Erstaunen erregen, so wird die Sache doch schon deutlicher werden und annehmbarer erscheinen, wenn wir andererseits auf die semitischen Völker blicken. Von denen wissen wir, daß sie neben dem Uranos auch der Urania Zugang in ihr Bewußtsein gewährten, und damit in die mythologische Bewegung eintraten. In den semitischen Sprachen zeigt nun auch die Sprache innere Bewegung, die Worte werden flectirt, und merkwürdig: daß die Wurzelwörter der Regel nach zweisylbig sind. Wie aber die Semiten doch nicht zu dem vollentwickelten Polytheismus übergingen, sondern in ihren Religionen hauptsächlich nur zwei Prinzipien wirkten, so hat in den semitischen Sprachen das Verbum auch nur zwei Zeiten. Bei den japhetitischen Völkern hingegen, in welchen der theogonische Prozeß zur vollen Entwicklung gelangte, tritt an dem Verbum auch der Unterschied der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft hervor, und da entwickelt sich zugleich der volle Polysyllabismus. Blicken wir, unter diesem Gesichtspunkt, insbesondere auf die reiche und schöne Flexion der griechischen Sprache, so werden wir nicht zweifeln, daß auch dies mit der griechischen Mythologie zusammenhängt, die eben die höchstentwickelte und reichste ist.

Ich meine, ein gewisser innerer Zusammenhang zwischen Religion und Sprache müßte wohl schon a priori angenommen werden, so gewiß als doch die Sprache aus dem Innern des Bewußtseins hervorgeht. Denn der Mensch spricht, weil er etwas in sich hat, was er zum Ausdruck bringen will. Das ist die prinzipale Veranlassung zum Sprechen. Daß von außen her Dinge auf den Menschen einwirken, und dadurch zum Sprechen veranlassen, kommt erst an zweiter Stelle in Betracht; es liegt darin nur der secundäre Factor der Sprachentwicklung. Ginge die Sprachentwicklung, statt von innen nach außen, vielmehr von außen nach innen, so müßte ja die Scenerie des Landes, in welchem die Völker leben, auch von entscheidendstem Einfluß auf die Sprache sein, statt dessen die Erfahrung zeigt, daß er nur von secundärer Bedeutung sein kann. Wie weit entfernt von Indien, und wie hoch nördlich schon wohnen z. B. die Litthauer, indessen, nach Ansicht der Linguisten, die lithauische Sprache mehr Verwandtschaft mit dem Sanscrit bewahrt hat als die deutsche und slawische. Geht also die Sprachentwicklung von innen aus, so liegt wieder *das Allerinnerste* des Bewußtseins in dem Verhältniß

des Menschen zu seinem Gott, und fand nun in dem menschlichen Bewußtsein ein theogonischer Prozeß statt, so wird ein Reflex davon auch in der Sprachbildung hervortreten. Daß ein solcher Einfluß auf die Kunstentwicklung stattfand, wird Niemand bestreiten wollen, der Zusammenhang zwischen Kunst und Religion ist allzu augenfällig. Hat insbesondere die griechische Sculptur sich zu einer für uns immer unerreichbaren Höhe erhoben, so war dies durch die plastischen Gestalten der griechischen Götter bedingt. Gestalten, die der Bildhauer nicht etwa erfand, sondern die er im allgemeinen Bewußtsein vorfand, und nur zur äußeren Darstellung brachte. Wie dann die Inferiorität der römischen Kunst, im Vergleich mit der griechischen, der vergleichsweisen Armuth und Trockenheit der römischen Mythologie entspricht, so auch der viel geringere Formenreichthum der lateinischen Sprache im Vergleich mit der griechischen.

Eben weil die Sprache ein so wesentlicher Factor der Geistesentwicklung ist, hängt sie auch um so gewisser mit der Religion zusammen, von welcher alle Geistesentwicklung ausging. Man bedenke doch, welche tiefe Bedeutung in der Bibel dem „Worte" gegeben ist. Ist nun wieder das Verbum das Wort par excellence, so wird sich der Einfluß der Religion auf die Sprache auch zumeist in der Bildung des Verbums geltend machen. Und da wieder zumeist auf die Bildung der tempora, da in dem theogonischen Prozeß selbst tempora gesetzt wurden, indem der eine Gott verging, der andere sich als der zukünftige ankündigte. Und das war es ja eben, was erst die Theogonie zu einem eigentlichen Prozeß machte, — Prozeß von procedere. Die bloße Gegenwart ist Ruhe und für den Prozeß indifferent. Wäre es denn also ein zu gewagter Gedanke, daß in der griechischen Sprache die Doppelformen für die tempora der Vergangenheit und der Zukunft, die sich offenbar als die starke und die schwache Form darstellen, mit dem Nebeneinander männlicher und weiblicher Gottheiten zusammenhingen? Dies — auf eigene Verantwortung — als eine beiläufige Conjectur. Im hohen Alterthum, wo die Grundlagen der Sprachen gelegt wurden, war der Mensch sehr religiös. Das frei reflectirende und raisonirende Bewußtsein des heutigen Menschen, auf dessen Denkoperationen die Religion fast keinen Einfluß mehr übt, bestand damals überhaupt noch nicht. Sondern, wie wir schon früher gesagt, in dem damaligen Zustande der Gebundenheit erfolgten alle Operationen des Bewußtseins nach einer *höheren Nothwendigkeit*, folglich auch die Sprachbildung. Und dies wäre *hier zu berücksichtigen*.

d.

Nach alle dem Vorstehenden glauben wir sagen zu dürfen, daß gerade die schellingsche Theorie, so seltsam sie auf dem ersten Anblick erscheinen möchte, das räthselhafte Wesen des Chinesenthums wirklich erklärbar macht.

In diesem Wesen mögen sich dann alle diejenigen spiegeln, welche jetzt auf die Staatsallmacht hinsteuern, um uns am Ende auch noch mit einer Staatsreligion zu beglücken. Bewußt oder unbewußt — sie wollen uns zu Chinesen machen! Und müßte nicht Confucius das Ideal für unsere Rationalisten sein, welche die Religion auf bloße Vernunftwahrheiten und moralische Vorschriften reduciren wollen? Denn das soll ja ihrer Ansicht nach der wahre Kern aller Religion sein. In der That hat z. B. der Philosoph Wolf erklärt: die chinesische Religion sei ebenso gut als die christliche. Nach seiner Herzensmeinung mußte er sie sogar noch für viel besser halten, weil sie von der Zuthat einer übernatürlichen Offenbarung gänzlich frei ist, der blanke Rationalismus. Aber China selbst zeigt auch, was dabei herauskommt. Es hat der alten Schlange Gehör gegeben: „eritis sicut Deus, scientes bonum et malum“, denn die Lehre des Confucius betrifft wirklich nur das bonum et malum“, und da die Chinesen infolge dieser Weisheit sicut Deus geworden zu sein meinten, so brauchten sie freilich überhaupt keinen Gott mehr, und haben durch ihr Beispiel bewiesen, daß Rationalismus nichts weiter als ein verhüllter Atheismus ist.

Es ist ja wahr, die Chinesen sind durch ihre pflanzenartig fortschreitende Culturentwicklung zu beträchtlichen Resultaten gelangt. In technischen Erfindungen waren sie uns um viele Jahrhunderte vorausgeeilt, wie nicht minder in der Technik des Staatsdienstes, sie übertreffen uns sogar noch heute in manchen gewerblichen Produktionen. Unbeirrt durch die Vorstellungen einer Göttergeschichte, in welcher sich die mythologischen Völker ergingen und auf welche sie die Anfänge ihrer eigenen Geschichte zurückführten, kannten die Chinesen hingegen von vornherein nur eine Menschengeschichte, deren Vorgänge sie mit nüchternem Verstande betrachteten. Sind sie aber um deswillen wirklich im Vortheil vor anderen Völkern gewesen? Was ist die chinesische Geschichte im Vergleich zu der lebensvollen dramatischen Entwicklung der polytheistischen Völker des Alterthums, und was ist sie gegenüber der Geschichte der christlichen oder auch nur der muhamedanischen Völker! Und was ist endlich das Schlußresultat ihrer Geistesentwicklung? Nicht sowohl klug sind sie geworden, *scientes bonum et malum*, sondern altklug, wie

sie auch selbst in ihrer äußeren Erscheinung den Eindruck der Albernheit machen.

Gleichwohl haben wir gesehen, durch welches übermächtige Prinzip die Chinesen an ihr eigenes Wesen gebunden sind. Sie können nicht aus ihrer Haut heraus, sie vermögen sich gar nicht vorzustellen, daß sie andere Leute werden könnten. Auch wird das nicht geschehen, es sei denn, sie wären erst irre geworden an ihrer eigenen hohen Vernunft. Das aber wieder wird kaum eher geschehen, als bis sich ihnen die Ueberlegenheit der christlichen Bildung materiell fühlbar gemacht hat. Altklug geworden, sind sie kindisch geworden. Sie bedürfen eines Zuchtmeisters, um zu neuen Menschen zu werden.

Alles spricht dafür, daß sie dereinst unter russische Herrschaft gerathen werden. Haben vordem die Mongolen, während sie China beherrschten, zugleich auch Jahrhunderte lang Rußland beherrscht, warum könnten nicht die Russen, wie sie das mongolische Joch wieder abgeworfen, und dann bereits einen beträchtlichen Theil der mongolischen Völker sich unterworfen haben, nicht endlich selbst ihre Herrschaft über China ausdehnen? Es kommt dazu, daß das Russenthum, durch seine bureaukratisch-patriarchalische Verfassung, wirklich eine gewisse innere Verwandtschaft mit dem Chinesenthum hat.

Nur durch das Zwischenstadium einer solchen äußeren Fremdherrschaft dürfte dann das chinesische Volk von der inneren Macht befreit werden, dem sein Bewußtsein verfallen ist, und dadurch nicht weniger umgarnt und gefangen gehalten wird, als das indische Volk durch seine mythologische Religion. Erst hinterher dürfte es für das Christenthum empfänglich werden, welches aufzunehmen das chinesische Bewußtsein einstweilen überhaupt nicht vermochte. Die früheren Erfolge der christlichen Missionen waren nur scheinbare gewesen. Ist das Christenthum in Wahrheit die Religion der Menschheit, und liegt hingegen im Wesen des Chinesenthums, daß die Chinesen vielmehr sich selbst für die Menschheit halten, so muß ihnen zuvor ihr Chinesenthum ausgetrieben worden sein, ehe sie in das Christenthum eintreten können.

---

14. Die griechisch-italische Mythologie als die Vollendung.

Man könnte fragen, wenn wirklich die Wurzeln des Chinesenthums bis in die Urzeit der Menschheit hinabreichten, wonach es also als die allerälteste Bildung anzusehen wäre, warum wir gleichwohl nicht mit der Betrachtung desselben angefangen hätten? Darauf zur Antwort, daß,

il das Chinesenthum selbst ganz außerhalb des mythologischen Prozesses
hen blieb, und insofern ein ganz exceptionelles Wesen bildet, um des-
llen auch von da nicht ausgegangen werden konnte. Es wäre von da
s kein innerer Fortschritt der Entwicklung möglich gewesen. Und eben
s exceptionelle Wesen war nur zu begreifen in seinem Gegensatz
der die Regel bildenden mythologischen Entwicklung, die darum —
nigstens ihren Grundzügen nach, die in Aegypten und Indien schon
nügend hervortraten, — erst dargestellt sein mußte.

Von China und dem östlichen Asien wenden wir uns jetzt in das
endland zurück, um noch die letzte Vollendung der Mythologie zu
rachten, die sich vornehmlich im Griechenthum vollzog. Die weniger
che altitalische Mythologie zeigt in der Hauptsache einen parallelen
twicklungsgang mit der griechischen, und bedarf darum keiner besonderen
klärung. Verwandelten sich aber in der späteren Römerzeit die
thologischen Gestalten je mehr und mehr zu abstracten Vorstellungen,
war dies kein Fortschritt der mythologischen Entwicklung, sondern
eichnete überhaupt den Verfall der mythologischen Religion, welcher
durch nicht aufgehalten werden konnte, daß hinterher Rom zum
reinigungspunkt wurde für alle Götterdienste des orbis terrarum.
as vordem wirkliche religio gewesen, wurde zur bloßen superstitio,
endlich der ganze heidnische Cultus vor dem unaufhaltsamen Fortschritt
Christenthums verschwand. Seitdem hatten die mythologischen
ligionen ihre innere Berechtigung verloren, und so viel Heidenthum
h noch fortbestand, es bildete für den großen Entwicklungsgang der
enschheit keinen activen Factor mehr.

War es nun für die alten Babylonier, Perser, Phönizier, Aegypter,
riechen und Römer grade die Periode ihrer geschichtlichen Größe
wesen, in der sie sich dem Götterdienst hingaben, so sind hingegen die
lten, Germanen und Slawen erst zur geschichtlichen Bedeutung gelangt,
chdem sie das Christenthum angenommen hatten, so daß jedenfalls
Mythologie dieser Völker nicht entfernt von der Wichtigkeit sein kann,
s die jener antiken Völker. Betrachten wir also die Mythologie nach
rer allgemeinen Bedeutung für die menschheitliche Entwicklung, — und
r insoweit bildet sie ein großes philosophisches Problem, – so ist sie
it der griechisch-italischen Mythologie abgeschlossen.

a.

Trat die indische Mythologie dadurch in Gegensatz zu der ägyptischen,
iß das reale Prinzip, welches in dieser immer noch vorherrschend blieb,
r das indische *Bewußtsein ganz* zur Vergangenheit geworden war, so

stand die griechische Mythologie wieder der ägyptischen viel näher, indem sie das reale Prinzip nicht überhaupt fallen ließ, sondern als ihre eigene Voraussetzung bewahrte. Auch liegt die innere Verflechtung der griechischen Mythologie mit der ägyptischen ebenso unbestreitbar vor, wie der geschichtliche Verkehr zwischen diesen beiden Völkern. Und derselbe Gott, welcher für die Aegypter der Ausgangspunkt gewesen, von wo aus sich ihre eigenthümliche Mythologie entwickelte, war es auch für die Griechen. Nämlich der Typhon, welcher bei den Griechen Kronos heißt, und in welchem wir schon früher ein allgemeines Prinzip erkannten.

Kronos also war nach der griechischen Theogonie der Sohn des Uranos und der Gäa. Will sagen: dieser Gott war erst in das Bewußtsein getreten, nachdem die reine Himmelsreligion bereits verlassen war, indem sich daran der Cultus der Elemente angeschlossen hatte, wodurch sich der Blick der Menschen auf die Erde richtete, die als von dem Himmel befruchtet angeschaut, und damit selbst göttlich wurde. Aus dieser Verbindung entstand dann Kronos. Was aber in Kronos lebte, war der Substanz nach immer noch Uranos, zwar der schon von der höheren Potenz getroffene, aber darum auf seine Herrschaft um so eifersüchtigere Allgott, der eben in dieser Gestalt zum Kronos geworden war. Dessen Gemahlin hieß Rhea, was der Etymologie nach (von ῥέειν) nichts anderes bedeutet als die bewegliche Seite des Gottes, wonach er selbst in den theogonischen Prozeß hineingezogen wurde. Oder die Sache anders betrachtet: das religiöse Bewußtsein war beweglich geworden und in Fluß gekommen, es wendete sich fortan neuen Göttergestalten zu.

So erzeugt denn Kronos mit der Rhea den Hades (zusammengezogen aus Ἀΐδης, d. i. der Unsichtbare), den Poseidon und den Zeus. Er will aber seine Kinder nicht zur Entwicklung kommen lassen, d. h. sie sollen nicht zum Gottsein gelangen, darum resorbirt er sie wieder in sich selbst, er verschlingt sie unmittelbar nach der Geburt. In dieser Vorstellung drückt sich der noch schwankende Zustand des Bewußtseins aus, welches sich noch nicht getraut den Anwandlungen des höheren Prinzipes, wozu es sollizitirt ist, sich hinzugeben, sondern es unterdrückt den Trieb dazu wieder in sich selbst. Nur den jüngsten Sohn, den Zeus, hatte die Rhea vor dem Verschlungenwerden gerettet. Und der beraubte dann den Kronos der Herrschaft, worauf hinterher auch seine beiden Brüder wieder zum Vorschein kamen, und selbständige Götter wurden. Zeus aber, obgleich der jüngste, wurde dadurch dem Range nach der *erste, der* Vater der Götter, da sie doch erst durch ihn aus der Ver*borgenheit zu actueller* Wirksamkeit gelangten.

Diese drei Götter: Hades, Poseidon und Zeus, sind die Grund-
ctoren der griechisch-italischen Mythologie. Als Söhne des Kronos
id sie der auseinandergelegte Kronos selbst. Will sagen: sie sind
en das, wozu Kronos sich allmählich entwickelte, indem das noch immer
ihm lebende blinde schrankenlose Prinzip (unser B.), welches keine
eie Besonderheit gestattet, von Stufe zu Stufe überwunden, in seine
otenzialität zurückgebracht (wieder zu A[1]) wurde, worauf endlich das
ewußtsein, von der Herrschaft dieses Prinzips befreit, zu sich selbst
m. Denn immer ist die Entwicklung des Gottes untrennbar mit der
ntwicklung des religiösen Bewußtseins verbunden, beides ist derselbe
organg, nur von verschiedenen Seiten angesehen.

Demnach ist Hades so zu sagen der Kronos im Kronos, das kronische
rinzip als solches. Darum ist er der *schreckliche* Gott, vor welchem
jar den Göttern selbst graut. Auch das sehr erklärlich. Denn könnte
ses kronische Prinzip sich wieder zur Herrschaft erheben, so wäre ja
: ganze Götterschaar, die erst infolge der Ueberwindung desselben ins
asein getreten war, wieder mit dem Untergang bedroht. Ueberwunden
er, oder unsichtbar, zum *Ἀΐδης* geworden, steht dieses Prinzip nicht
hr im Gegensatz zu den höheren Göttern, es wird vielmehr zur Unter-
je für dieselben, oder wie Schelling sagt: zum *Setzenden* derselben.
dieser Gestalt ist dann Hades der Herrscher im Reiche der Abgeschiedenen,
e in Aegypten der zum Osiris gewordene Typhon.

Poseidon ferner ist der schon in der Entfaltung begriffene, der sich
fschließende Kronos, welcher der freien Entwicklung Raum giebt. In
: griechischen Sprache findet sich für seinen Namen keine Etymologie,
tet man ihn aus dem Syrischen ab, so bedeutete Poseidon so viel als
pansus. Immer wird er mit *breiter Brust* dargestellt, als der
) mit Macht ausbreitende. Den Erderschütternden und Umspannenden
mt ihn Homer. Und wie nun in der Natur das bewegliche nach-
bige Element, und die Voraussetzung alles Lebens, das *Wasser* ist,
wird das eigenste Gebiet des Poseidon das *Meer*, im Gegensatz
dem im Hades noch brennenden verzehrenden Feuer des Kronos,
lches aber, wie wir wissen, vielmehr vom Uranos stammt. Doch
bererseits liegt im Meere noch eine wilde ungebändigte Kraft, und
n entsprechend bildet Poseidon auch nur erst den Anfang zur Metamor-
)se des Kronos, dessen Wildheit in ihm noch nicht erloschen ist.
ter diesen beiden Gesichtspunkten also erscheint Poseidon als der
)tt *des Meeres*, nicht aber darf man etwa meinen, daß er über-
ıpt nichts anderes bedeute als das Meer selbst. Er ist an und für
ı schon *ein geistiges persönliches* Wesen und keineswegs bloßes Symbol

stand die griechische Mythologie wied[illegible] das kronische Prinzi[illegible]
sie das reale Prinzip nicht über[illegible] der geistigen Götter gew[illegible]
Voraussetzung bewahrte. [illegible] der Jupiter optimus maxim[illegible]
griechischen Mytholo[illegible]
der geschichtliche [illegible] Götter sind nur die Entwicklung[illegible]
Gott, welch[illegible] göttlichen Substanz. Es ist damit ähnli[illegible]
wo aus [illegible] daß die Raupe sich einspinnt, zur Pupp[illegible]
für di[illegible] Schmetterling hervorgeht, der doch nichts ande[illegible]
Kr[illegible] die Raupe war. Denn immer müssen wir im[illegible]
er[illegible] vordem die Götter, obwohl sie keine bloßen Personification[illegible]
[illegible] daß die [illegible] sind, sich allerdings wie in natürlicher Weise im Bew[illegible]
Naturmächte sind, daher die mythologische Theogonie der Kosmogonie ent[illegible]
erzeugen. So ist denn auch Zeus nur die Metamorphose des Hades, u[illegible]
gewissem Sinne der verklärte Hades selbst. Daher bei den R[illegible]
der Jupiter Stygius.

b.

Kam für das Bewußtsein der Griechen die Göttererzeugun[illegible] Göttergeschichte in der Herrschaft des Zeus zum Abschluß, so könn[illegible] deshalb alle die Götter, welche seitdem das griechische Bewußtsein er[illegible] die Zeusgötter nennen. Im dunklen Grund des Bewußtseins [illegible] sie freilich schon früher vorhanden gewesen, aber erst mit Zeus [illegible] sie an's Licht. Allein die alten dem Zeus vorangegangenen [illegible] verschwanden damit keineswegs in nichts. Sie galten noch imm[illegible] als Götter, nur nicht mehr als Götter der Gegenwart, sonder[illegible] Götter der Vergangenheit, auf welche man pietätsvoll zurückblickte. [illegible] zugleich mit dem Bewußtsein, daß diese Götter eigentlich nicht[illegible] zu sagen hätten, daher man unter Umständen auch in leichtf[illegible] Tone von ihnen sprach, wie man z. B. wohl spottweise „Du Kr[illegible] sagte, um das altfränkische Wesen eines hinter dem Fortschritt de[illegible] zurückgebliebenen Menschen zu bezeichnen; was aber trotzdem nich[illegible] schloß, daß Kronos ein Gott blieb. Denn darin liegt ja ebe[illegible] Charakteristische der mythologischen Religion, und was am meist[illegible] Erklärung bedarf: daß es gewissermaßen Götterperioden und [illegible] dynastien gab, daß die Götter kamen und gingen, und daß glei[illegible] solche selbst dem Wechsel unterworfene Gestalten dem Bewußtse[illegible] Götter galten. Ohne dies begreiflich gemacht zu haben, wäre [illegible] als nichts begriffen.

Erst durch die Zeusgötter waren nun die Griechen zu dem [illegible] *geworden, als* welches sie in der Geschichte auftraten. Der Ze[illegible]

Griechenstämmen gemein, er hieß ausdrücklich panhellenios.
mge sie noch unter der Herrschaft der alten Götter gestanden, mit
Worte unter der Herrschaft des kronischen Prinzips, waren und
sie Pelasger, die noch in einem halb nomadischen Zustande
. Damit sie aus diesem Zustande heraustraten, dazu bedurfte es
mer Krisis des religiösen Bewußtseins, worauf sie dann hinterher
in neugebornes Volk erschienen. Physisch betrachtet, waren freilich
riechen dieselben, die früher Pelasger gewesen, aber der Mensch
s geschichtliches Wesen, er wird in der Geschichte ein anderer.
nd auch die heutigen Neugriechen dieselben, die ein Jahrtausend
Byzantiner gewesen, die ihrerseits vordem Hellenen waren, und
welcher Unterschied! Konnte ein politischer Umschwung solche Meta-
hosen bewirken, so werden die viel tiefer greifenden Vorgänge
eligiösen Bewußtsein gewiß noch eine größere Metamorphose
t haben.

Es mögen über diesem Umbildungsprozeß, wodurch die Pelasger
riechen oder Hellenen wurden, Jahrhunderte vergangen sein, die
der Vorgeschichte angehören. Für das Ende dieses Prozesses läßt
in bestimmter Zeitpunkt angeben. Nur so viel ist klar, daß der
Umschwung sich schon geraume Zeit vor Homer vollzogen haben
. Denn erst mußten die neuen Götter in das Bewußtsein ein-
en und zu den waltenden Göttern der Gegenwart geworden sein,
ie als solche in einem dichterischen Gemälde auftreten konnten.
ein Ungedanke wäre es hingegen, daß Homer, oder die Homeriden,
Göttergestalten selbst erst erfunden hätten! Nur insoweit konnte
freie Phantasie wirken, als sie die Göttergeschichte in einzelnen
weiter ausmalten. Ebenso wenig ist es die bildende Kunst gewesen,
die freien plastischen Gestalten der Götter geschaffen hätte, sondern
ehrt, weil im griechischen Bewußtsein solche Göttergestalten lebten,
die Kunst sie zur Darstellung bringen. Sonst hätten ja ihre
gar keinen Eindruck machen können, hätte das Volk nicht darin
pert gesehen, was es innerlich selbst empfand.

Hatten die ersten Götterbilder auch bei den Griechen noch etwas
Steifes, indem insbesondere die Arme an dem Körper anlagen und
ße wie zusammengewachsen erschienen, so entsprang dies keineswegs
us Mangel an Kunstfertigkeit, sondern mehr noch aus religiöser
. Man wagte noch nicht, die Götter in vollkommen menschlicher
t darzustellen, wie wenn das ein Frevel gegen ihr übermenschliches
wäre. Erst mußte das griechische Bewußtsein in ein freieres und
rmaßen vertraulicheres Verhältniß zu seinen Göttern getreten sein,

ehe die Götter selbst vollkommen menschliche Gestalt annehmen ko[...]
Das ägyptische Bewußtsein war niemals zu dieser Freiheit gelangt, [...] in der ägyptischen Mythologie das reale oder typhonische Prinzip ni[...] vollständig überwunden worden war. Das ist der Grund, weßhal[...] ägyptischen Götterbilder so steif blieben, und gar halbthierische Ge[...] An den zur Hervorbringung freier menschlicher Gestalten erforder[...] Kunstfertigkeit hat es den Aegyptern wohl nicht gefehlt, aber ihre [...] stellung von den Göttern gestattete das nicht. Bemerken wir doch [...] in der Geschichte der christlichen Kunst noch etwas Aehnliches. [...] daß die Madonnen- und Heiligenbilder, vor der Renaissance, etwas St[...] und Eckiges haben, entsprang auch nicht blos aus Mangel an K[...] fertigkeit, sondern zugleich aus der inneren Scheu vor einer naturalisti[...] Behandlung des Heiligen. Und gewiß, wenn die Malerei seit Ra[...] schönere Bilder schuf, insofern wir dieselben blos als Kunstwerke betra[...] — der Geist tiefer Religiosität, den die altitalienische und auch altde[...] Malerei athmet, spricht sich nicht mehr darin aus. Die Madonna [...] gar zu sehr das schöne Weib.

Hören wir hier noch einige Aeußerungen Schellings über [...] griechischen Göttergestalten, insbesondere in ihrem Unterschied vo[...] indischen.

„Auch im indischen Bewußtsein macht der mythologische Prozeß seine [...] aber nicht eine Krisis zur Wiederherstellung, sondern zur Zerstörung. Die [...] endigt hier in Verwesung (des realen Prinzipes), deswegen sehen wir auch [...] eigentliches Resultat des mythologischen Prozesses im Bewußtsein zurückbl[...] sondern sowie dieser beendet ist, sind es Vorstellungen anderer Art, die si[...] indischen Bewußtseins bemächtigen. Es tritt an die Stelle einer wahren, [...] natürlich erzeugten Mythologie, hier wirklich eine erdichtete, die Fabel von [...] und seinen Verkörperungen; oder es entsteht jenes überspannte Einheitsbe[...] (der Mystik), in welchem sich eben das durch die Mythologie völlig unterge[...] und zerstörte Einheitsbewußtsein kund giebt, das hingegen in der griechischen M[...] logie erhalten wurde. In dieser bewahrt das Bewußtsein noch im letzten Mo[...] zugleich die Momente seiner Vergangenheit, während im indischen Bewußtsein [...] Ganze der Mythologie in eine Art von Decomposition übergeht, die im [...] bewußtsein nur einzelne Momente ohne innere Einheit zurückläßt, indeß die h[...] Organe des indischen Bewußtseins die ganze Verzweiflung eines absoluten [...] mus ergreift, dem sie durch ein bis zum Wahnsinn angestrengtes Bestreben, [...] der höheren geistigen Einheit, die den Griechen eben durch die Mythologie [...] vermittelt wird, ohne alle Vermittlung zu bemächtigen, sich zu entziehen su[...]

„Die innere Zerstörung drückt sich da auch äußerlich aus in dem ver[...] Wesen der indischen Götter. Der Charakter der griechischen ist Schönheit. [...] können sagen: Die griechischen Götter entstehen dem von der Gewalt des [...] Prinzipes sanft und gesetzmäßig sich entbindenden Bewußtsein als eine Art [...] Gesichte oder Visionen, in denen jenes reale Prinzip zwar auch verschwindet, [...] *in seinem* Verschwinden und Vergehen noch mitwirkt, um den entstehenden Ge[...]

Realität, die Bestimmtheit mitzutheilen, durch welche die griechischen Götter
[Rep]räsentanten nothwendiger, bleibender, nicht blos vorübergehender Begriffe sind.
[Die] griechische Mythologie ist der sanfte Tod, die wahre Euthanasie des realen
[Prin]zips, das in seinem Verscheiden und Untergehen an seiner Stelle noch eine
[schön]e und bezaubernde Welt von Erscheinungen zurückläßt. Die griechischen
[Göt]ter sind nicht Körper, sie haben nicht Fleisch und Blut wie die wirklichen
[Mens]chen, sie sind, als wären sie Wesen der reinen Imagination, und doch für
[das] Bewußtsein von der reellsten Bedeutung, wirkliche Wesen, — weil sie von
[eine]m reellen Prozeß sich herschreiben. Obwohl über das Loos der Menschheit
[erhab]en, sind sie doch durchaus menschenähnliche Wesen Sie stellen in der Geschichte
[des m]ythologischen Prozesses jenen Moment in der Geschichte der Natur dar, wo
[das] Prinzip der Natur (d. h. das allen Naturgebilden zu Grunde liegende blinde
[...]) nach dem grausen Kampf im Thierreich den sanften, entzückenden, wahrhaft
[verklä]rternden Tod im Menschen — gleichsam den Versöhnungstod für die ganze
[Natu]r — stirbt; denn erst im Menschen ist die ganze Natur versöhnt."

c.

Aus dem mythologischen Prozeß also, der für das Bewußtsein ein
[...]er war, sind die Göttergestalten hervorgegangen. Dichter konnten
nicht erfinden, sie konnten nur die Göttergeschichte im Einzelnen aus-
[sch]mücken. Doch trug die Dichtung allerdings dazu bei, daß die Götter-
[vors]tellungen sich dadurch in bestimmter Gestalt fixirten, indem sie dem
[Bew]ußtsein gegenständlich gemacht wurden. Das haben vor allem Homer
[und] Hesiod bewirkt. Und so ist es denn zu verstehen, wie Herodot
[sagt], diese beiden Dichter hätten den Griechen ihre Göttergeschichte gemacht.
[Sie] haben die Göttergeschichte nicht gemacht, sondern sie haben das
[Ma]terial derselben nur auseinander gelegt und zurecht gelegt. Bei Hesiod
[tritt] das ganz deutlich hervor. Er bleibt nicht bei dem Material
[blo]ß stehen, es regt sich schon ein speculativer Trieb in ihm, er sucht
[eine]n inneren Zusammenhang herzustellen, die Genesis des Ganzen dar-
[zule]gen.

In diesem Streben beginnt er mit dem Chaos. Was heißt das?
[Ma]n hat sich darunter ein wildes Durcheinander aller Weltstoffe gedacht,
[wie] es ganz materialistisch Ovid beschreibt, als eine rudis indigestaque
[mo]les, allein der wahre Begriff des Chaos ist ein viel anderer und viel
[tiefe]rer. Etymologisch zusammenhängend mit χαω, χαινω oder χαζω, womit
[wied]er unser deutsches „Gähnen" zusammenhängt, bedeutet „Chaos" eben
[sow]ohl das Zurückweichen in die Tiefe, wie das nach oben Offenstehen.
[So] wie man im Deutschen von einem gähnenden Abgrund spricht, so
[ist] das Chaos recht eigentlich der Götterabgrund, aus welchem
[daf]ür her erst die Götter hervorgingen, und alle Dinge entsprangen.
[Es ist] aufgefaßt, als das, was vor allen Göttern und vor allen Dingen

war, aber doch eben die Möglichkeit zu allem in sich trug, ist das wesentlich nur ein speculativer Begriff, der dem Hesiod vorsch[webte] der aber in der griechischen Mythologie keine concrete Gestalt genommen hat.

Wohl aber findet sich eine dem Begriffe des Chaos entspre[chende] Gestalt in der italischen Mythologie. Nämlich in dem Gott Ja[nus], dessen Name Schelling von hiare ableitet. Welche große Bede[utung] dieser Gott ursprünglich gehabt, bekundete sich noch später darin, d[aß er] in allen feierlichen Gebeten an der Spitze angerufen wurde. [Nicht] etwa, daß er um deswillen als der höchste Gott angesehen wurde, das war Jupiter, — sondern er wurde zuerst angerufen als allen anderen Göttern vorausgegangene, der darum überhaupt kein Gott wie die anderen Götter war, sondern dasjenige Wesen, welchem erst die ganze Götterwelt ausging. Er war demnach principium Deorum, wie er ausdrücklich genannt wird. Und die Voraussetzung für die Götterwelt war er zugleich das allge[meine] Prinzip des Anfangs, daher nach ihm der erste Monat des Ja[hres] genannt wurde.

Bildet demnach Janus den Uebergang von dem Zustande, in wel[chem] es noch keine Götter gab, zu der Götterwelt, so ist er, rückwärtschau[end] die noch verschlossene Tiefe, hingegen vorwärtsschauend, die öffnende Tiefe. Man sieht leicht, wie es um deswillen auch ge[schah], daß ihm die Thore und Thüren geheiligt waren. Denn in der [Thür] vollzieht sich augenfällig der Uebergang von dem Einen zu dem An[dern]. Sinnlos aber zu meinen, daß er überhaupt nichts weiter gewesen als der allgemeine Thürhüter. Da hätte sein Name wohl nicht der Spitze der feierlichsten Gebete gestanden. Weiter hängt d[amit] zusammen, daß in Friedenszeiten der Janustempel geschlossen [war]. Denn der Friede ist der Zustand gesicherten Beharrens, der K[rieg] hingegen stellt alles in Frage, er eröffnet eine unabsehbare Perspec[tive], einen Abgrund, aus dem gar Verschiedenes hervorgehen kann. Der K[rieg] ist die Pforte, durch welche die großen Weltveränderungen eintreten.

Man hat diesen römischen Gebrauch aus einer blos äußeren V[er]anlassung erklären zu können vermeint. Nämlich weil der Januste[mpel] ursprünglich das nach dem Sabinerlande hinführende Stadtthor gewe[sen] sei, welches im Kriege offen gestanden habe, damit doch die tapfe[ren] Römer, wenn sie etwa geschlagen wären, — woran sie natürlich im voraus dachten! — um so schneller in die Stadt retir[iren] könnten. Diesen römischen Gebrauch also, dem man einen so albe[rnen] *Ursprung geben* wollte, führt Schelling vielmehr auf eine uralte reli[giöse]

[An]schauung zurück, deren Sinn sich nur mit der Zeit verdunkelt habe. [N]ach seiner Meinung war auch Quirinus nur ein anderer Name des [J]anus, und mochte überhaupt den Friedensjanus bedeuten. Daher [w]enn die Soldaten, die doch ihre Kunst grade im Kriege zeigen sollen, [sich] verhöhnt fühlten, wenn man sie Quiriten anredete. Käme der [N]ame Quirinus, wie man gewöhnlich annimmt, von dem Worte „quir" [o]der, welches Lanze bedeutet, so waren ja die Soldaten die recht eigentlichen [Q]uiriten selbst, d. h. die Lanzenträger, wie konnten sie sich dadurch [ve]rletzt fühlen, sich Quiriten genannt zu hören? Schelling leitet den [N]amen ab von „queo", womit also auf die Urpotenz hingedeutet wäre.

Ueberhaupt erblickt er in den ersten Gestalten der römischen Sagen[ge]schichte mythologische Elemente, die hinterher in historische [E]lemente verwandelt wurden. Denn mit Recht bemerkt er, daß die [be]wunderungswürdige Festigkeit und Kraft des römischen Wesens auf tiefe [re]ligiöse Grundlagen schließen lasse. Zugegeben dann, daß, was [ur]sprünglich einen religiösen Sinn gehabt, späterhin sich verweltlichte [und] eine Wendung ins Politische nahm, so würde sich ja vollkommen [e]rklären, daß für die Römer der Triumph der ewigen Roma wie zu [ein]er religiösen Aufgabe wurde.

Man könnte sagen: die Göttergeschichte wiederholte sich als [M]enschengeschichte, denn wie Götter schritten später die römischen [Co]nsuln und Imperatoren über die Welt dahin. Ein Gedanke, der um [so] näher liegt, als die Entwicklung der römischen Weltherrschaft eben [die] Periode bezeichnet, in welcher — weil der mythologische Prozeß zum [Ab]schluß gekommen war, und damit der alte Götterglaube seine frühere [K]raft verlor, — die Göttergestalten sich nur erhalten konnten, indem [sie] eine andere Bedeutung annahmen. Für das spätere Griechenthum [zu] einem bloßen Stoff für die Kunst und leeres Geschwätz herabgesunken, [wa]ren sie andererseits für die Römer zu politischen Factoren geworden, [bis] schließlich die römische Weltherrschaft ganz eben so verfiel wie [die] griechische Kunst, und damit die klassische Welt sich vollständig [au]sgelebt hatte.

d.

Schelling unternimmt hier auch noch eine weitere Erklärung der [T]heogonie des Hesiod, er erklärt die Bedeutung der Titanen, Giganten [und] Kyklopen, für unsern Zweck aber halten wir uns an die drei Haupt[gö]tter, d. i. Hades, Poseidon und Zeus. Nach mythologischer Weise [st]ehen denselben drei Göttinnen zur Seite: Hestia oder Vesta, Demeter [od]er Ceres, Hera *oder Juno, als ihre* Gemahlinnen gedacht. Will sagen:

das menschliche Bewußtsein ist mit diesen Göttern vermählt. Do wohlverstanden: nur für uns, die wir die Mythologie betracht haben jene Göttinnen diesen Sinn, für das mythologische Bewußtse selbst waren sie nicht minder objective Wesen als die Götter.

Hestia insbesondere (etymologisch von ἵστημι), als die Gemahl des Hades gedacht, ist das den theogonischen Prozeß im Stehen halte Prinzip, und bezeichnet also das Bewußtsein, welches von dem al kronischen Gott, der die Substanz des Hades ist, noch nicht lassen wi Und wie nun in dem kronischen Prinzip noch das Feuer des Uran brennt, so wird der Hestia oder Vesta ein ewiges Feuer unterhalt Als die Gemahlin des Poseidon war ursprünglich Demeter geda gewesen, allein im Fortschritt der mythologischen Entwicklung wurde etwas andres, und die wirkliche Gemahlin des Poseidon vielmehr Amphitrite. Ebenso wurde statt der Hestia die wirkliche Gemahl des Hades vielmehr Persephone, die Tochter der Demeter, über wel beide an dieser Stelle noch nicht zu sprechen ist. Was die Gemahl des Zeus betrifft, so kann man sagen, sie war in gewissem Sinne n die höhere Gestalt der Hestia, grade wie Zeus nur der verklärte Had In dem dritten Moment kehrt immer das erste wieder zurück. Schi Hestia den häuslichen Heerd, so Hera die Ehe, womit um so deutlic hervortritt, daß sie ihrer inneren Bedeutung nach das dem Zeus ve mählte menschliche Bewußtsein darstellt. Darum ist die Hera so eif süchtig, weil das Bewußtsein hinfort ausschließlich dem Zeus angehör soll; zwar nicht als dem einzigen Gott, aber als dem Mittelpunkt u Oberhaupt aller Götter.

Daß er der höchste Gott bleiben sollte, zeigt sich endlich darin, d er die Metis in sich zieht, welche als die klügste von allen Göttinn vorgestellt wird, die mehr weiß als Zeus selbst. Und eben deswe muß er sie in sich ziehen, damit sie zuletzt nicht seine eigene Herrsch stürze. Metis nämlich bedeutet das über dem ganzen mythologisch Prozeß frei schwebende Bewußtsein. Nachdem also Zeus diese Met in sich aufgenommen, läßt er aus seinem Haupte die Athene herv gehen. Als die sich selbst klare und darum ruhig besonnene Göttin, i sie ihrem Wesen nach die höchste Gestalt unter den Zeusgöttern, oh deshalb über dem Zeus selbst zu stehen, dessen Tochter sie ja nur wa In ewiger Jungfräulichkeit verharrend, schließt sie die Erzeugung neu Götter aus, und damit bildet sie den Abschluß des theogonischen Prozess

„Athene ist das ganz wiederhergestellte Bewußtsein, das Urbewußtsein i seiner ganzen Lauterkeit und Jungfräulichkeit Sie ist insofern wieder Persepho aber die nun in ihrer Jungfräulichkeit sich selbst wissende, oder umgekehrt: das i

…-selbst-Wissen gleichwohl jungfräuliche Bewußtsein, während Persephone ihr sich-…st-Wissen durch Verlust ihrer Abgeschiedenheit, ihrer Jungfräulichkeit gebüßt hat …e letzte weibliche Gestalt der Mythologie ist insofern wieder gleich der ersten, …er die wiederhergestellte erste. Darum ist sie auch das Erste und Beste des Zeus …, die Liebste des Vaters, „sie thut was sie will", sagt Hera in der Ilias; sie …ert mit Zeus Donner, rüstet sich mit seinen Waffen, weder Ares noch Hera …en gegen sie Gehör, die auf ihre Veranstaltung verwundete Aphrodite wird …eind abgewiesen. Sie ist wieder jenes erste unnahbare, gegen alles, was die …nnenheit, d. h. die Einheit des Bewußtseins aufzuheben droht, gewaffnete und …stete Bewußtsein. Doch ist sie nicht bloße Einheit, wie Persephone in …em jungfräulichen Stande war, sie ist die Einheit, die aber aus der Zweiheit …die Einheit zurückgekommen ist, und darum i sie die als Drittes geborene: die …τογενεια, wie sie schon bei Hesiod und in den homerischen Hymnen …nnt wird."

Damit stehen wir an der Grenze der eigentlichen Mythologie. …ar haben wir noch lange nicht alle die Göttergestalten erklärt, welche … Olymp bevölkern, auch spricht Schelling selbst noch weiter über den …es, Hephästos, Hermes, Apollo und Artemis, wovon wir aber ab-…hiren, da es uns von dem Hauptthema abführen würde. Nur rück-…tlich der beiden letztgenannten Gottheiten, Apollo und Artemis, wollen …r hier bemerken, wie ganz unhaltbar es wieder ist, wenn man darin …r die Personification der Sonne und des Mondes erblicken will. …mbole dieser beiden Gottheiten waren das allerdings, nicht aber waren …gekehrt Apollo und Artemis Symbole jener beiden Gestirne, oder der … denselben sich manifestirenden Himmelskräfte. Sterne und Elemente …ubeten, gehörte nur der Periode des Zabismus an, worüber die …llenen im Zeitalter der Zeusgötter längst hinaus waren. Sie selbst …en solchen Cultus als barbarisch an, wie man unter anderem bei …istophanes in der Comödie „Der Friede" hören kann.*) So gehörte …ch eine selbst barbarische Ansicht von der Religion der Hellenen dazu,

*) Da erzählt ein attischer Landmann, Trygäos, der zum Olymp empor-…gen war, dort dem Hermes von einer Verschwörung gegen die Zeusgötter, …em er spricht:

„Selene nämlich und der arge Sonnengott,
Verschworen beide wieder euch schon lange Zeit,
Verrathen Hellas heimlich an's Barbarenvolk.

Hermes.

Aus welchem Grunde thun sie das?

Trygäos.

Weil wir, bei Zeus,
Euch spenden unsrer Opfer Dank, und ihnen nur
Barbaren opfern."

stand die griechische Mythologie wieder der ägyptischen viel näher, indem sie das reale Prinzip nicht überhaupt fallen ließ, sondern als ihre eigene Voraussetzung bewahrte. Auch liegt die innere Verflechtung der griechischen Mythologie mit der ägyptischen ebenso unbestreitbar vor, wie der geschichtliche Verkehr zwischen diesen beiden Völkern. Und derselbe Gott, welcher für die Aegypter der Ausgangspunkt gewesen, von wo aus sich ihre eigenthümliche Mythologie entwickelte, war es auch für die Griechen. Nämlich der Typhon, welcher bei den Griechen Kronos heißt, und in welchem wir schon früher ein allgemeines Prinzip erkannten.

Kronos also war nach der griechischen Theogonie der Sohn des Uranos und der Gäa. Will sagen: dieser Gott war erst in das Bewußtsein getreten, nachdem die reine Himmelsreligion bereits verlassen war, indem sich daran der Cultus der Elemente angeschlossen hatte, wodurch sich der Blick der Menschen auf die Erde richtete, die als von dem Himmel befruchtet angeschaut, und damit selbst göttlich wurde. Aus dieser Verbindung entstand dann Kronos. Was aber in Kronos lebte, war der Substanz nach immer noch Uranos, zwar der schon von der höheren Potenz getroffene, aber darum auf seine Herrschaft um so eifersüchtigere Allgott, der eben in dieser Gestalt zum Kronos geworden war. Dessen Gemahlin hieß Rhea, was der Etymologie nach (von ῥεῖν) nichts anderes bedeutet als die bewegliche Seite des Gottes, wonach er selbst in den theogonischen Prozeß hineingezogen wurde. Oder die Sache anders betrachtet: das religiöse Bewußtsein war beweglich geworden und in Fluß gekommen, es wendete sich fortan neuen Göttergestalten zu.

So erzeugt denn Kronos mit der Rhea den Hades (zusammengezogen aus Ἀΐδης, d. i. der Unsichtbare), den Poseidon und den Zeus. Er will aber seine Kinder nicht zur Entwicklung kommen lassen, d. h. sie sollen nicht zum Gottsein gelangen, darum resorbirt er sie wieder in sich selbst, er verschlingt sie unmittelbar nach der Geburt. In dieser Vorstellung drückt sich der noch schwankende Zustand des Bewußtseins aus, welches sich noch nicht getraut den Anwandlungen des höheren Prinzipes, wozu es sollizitirt ist, sich hinzugeben, sondern es unterdrückt den Trieb dazu wieder in sich selbst. Nur den jüngsten Sohn, den Zeus, hatte die Rhea vor dem Verschlungenwerden gerettet. Und der beraubte dann den Kronos der Herrschaft, worauf hinterher auch seine beiden Brüder wieder zum Vorschein kamen, und selbständige Götter wurden. Zeus aber, obgleich der jüngste, wurde dadurch dem Range nach der *erste, der Vater* der Götter, da sie doch erst durch ihn aus der Verborgenheit zu actueller Wirksamkeit gelangten.

Diese drei Götter: Hades, Poseidon und Zeus, sind die Grundfactoren der griechisch-italischen Mythologie. Als Söhne des Kronos sind sie der auseinandergelegte Kronos selbst. Will sagen: sie sind eben das, wozu Kronos sich allmählich entwickelte, indem das noch immer in ihm lebende blinde schrankenlose Prinzip (unser B.), welches keine freie Besonderheit gestattet, von Stufe zu Stufe überwunden, in seine Potenzialität zurückgebracht (wieder zu A[1]) wurde, worauf endlich das Bewußtsein, von der Herrschaft dieses Prinzips befreit, zu sich selbst kam. Denn immer ist die Entwicklung des Gottes untrennbar mit der Entwicklung des religiösen Bewußtseins verbunden, beides ist derselbe Vorgang, nur von verschiedenen Seiten angesehen.

Demnach ist Hades so zu sagen der Kronos im Kronos, das kronische Prinzip als solches. Darum ist er der schreckliche Gott, vor welchem sogar den Göttern selbst graut. Auch das sehr erklärlich. Denn könnte dieses kronische Prinzip sich wieder zur Herrschaft erheben, so wäre ja die ganze Götterschaar, die erst infolge der Ueberwindung desselben ins Dasein getreten war, wieder mit dem Untergang bedroht. Ueberwunden aber, oder unsichtbar, zum Ἀϊδης geworden, steht dieses Prinzip nicht mehr im Gegensatz zu den höheren Göttern, es wird vielmehr zur Unterlage für dieselben, oder wie Schelling sagt: zum Setzenden derselben. In dieser Gestalt ist dann Hades der Herrscher im Reiche der Abgeschiedenen, wie in Aegypten der zum Osiris gewordene Typhon.

Poseidon ferner ist der schon in der Entfaltung begriffene, der sich aufschließende Kronos, welcher der freien Entwicklung Raum giebt. In der griechischen Sprache findet sich für seinen Namen keine Etymologie, leitet man ihn aus dem Syrischen ab, so bedeutete Poseidon so viel als expansus. Immer wird er mit breiter Brust dargestellt, als der sich mit Macht ausbreitende. Den Erderschütternden und Umspannenden nennt ihn Homer. Und wie nun in der Natur das bewegliche nachgiebige Element, und die Voraussetzung alles Lebens, das Wasser ist, so wird das eigenste Gebiet des Poseidon das Meer, im Gegensatz zu dem im Hades noch brennenden verzehrenden Feuer des Kronos, welches aber, wie wir wissen, vielmehr vom Uranos stammt. Doch andererseits liegt im Meere noch eine wilde ungebändigte Kraft, und dem entsprechend bildet Poseidon auch nur erst den Anfang zur Metamorphose des Kronos, dessen Wildheit in ihm noch nicht erloschen ist. Unter diesen beiden Gesichtspunkten also erscheint Poseidon als der Gott des Meeres, nicht aber darf man etwa meinen, daß er überhaupt nichts anderes bedeute als das Meer selbst. Er ist an und für sich schon *ein geistiges persönliches* Wesen und keineswegs bloßes Symbol

einer Naturkraft. Im Zeus endlich ist erst das kronische Prinzip ganz überwunden, ganz nur zur Unterlage der geistigen Götter geworden. Darum ist er der höchste Gott, der Jupiter optimus maximus der Römer.

Noch einmal: diese drei Götter sind nur die Entwicklungsstufen der einen und selben göttlichen Substanz. Es ist damit ähnlich, wie wir in der Natur sehen, daß die Raupe sich einspinnt, zur Puppe wird und daraus der Schmetterling hervorgeht, der doch nichts anderes ist, als was vordem die Raupe war. Denn immer müssen wir im Auge behalten, daß die Götter, obwohl sie keine bloßen Personificationen der Naturmächte sind, sich allerdings wie in natürlicher Weise im Bewußtsein erzeugen, daher die mythologische Theogonie der Kosmogonie entspricht. So ist denn auch Zeus nur die Metamorphose des Hades, und in gewissem Sinne der verklärte Hades selbst. Daher bei den Römern der Jupiter Stygius.

b.

Kam für das Bewußtsein der Griechen die Göttererzeugung und Göttergeschichte in der Herrschaft des Zeus zum Abschluß, so können wir deshalb alle die Götter, welche seitdem das griechische Bewußtsein erfüllten, die Zeusgötter nennen. Im dunklen Grund des Bewußtseins waren sie freilich schon früher vorhanden gewesen, aber erst mit Zeus traten sie an's Licht. Allein die alten dem Zeus vorangegangenen Götter verschwanden damit keineswegs in nichts. Sie galten noch immerfort als Götter, nur nicht mehr als Götter der Gegenwart, sondern als Götter der Vergangenheit, auf welche man pietätsvoll zurückblickte. Doch zugleich mit dem Bewußtsein, daß diese Götter eigentlich nichts mehr zu sagen hätten, daher man unter Umständen auch in leichtfertigem Tone von ihnen sprach, wie man z. B. wohl spottweise „Du Kronos" sagte, um das altfränkische Wesen eines hinter dem Fortschritt der Zeit zurückgebliebenen Menschen zu bezeichnen; was aber trotzdem nicht ausschloß, daß Kronos ein Gott blieb. Denn darin liegt ja eben das Charakteristische der mythologischen Religion, und was am meisten der Erklärung bedarf: daß es gewissermaßen Götterperioden und Götterdynastien gab; daß die Götter kamen und gingen, und daß gleichwohl solche selbst dem Wechsel unterworfene Gestalten dem Bewußtsein als Götter galten. Ohne dies begreiflich gemacht zu haben, wäre so viel als nichts begriffen.

Erst durch die Zeusgötter waren nun die Griechen zu dem Volk *geworden, als* welches sie in der Geschichte auftraten. Der Zeus war

Griechenstämmen gemein, er hieß ausdrücklich panhellenios.
lange sie noch unter der Herrschaft der alten Götter gestanden, mit
n Worte unter der Herrschaft des kronischen Prinzips, waren und
n sie Pelasger, die noch in einem halb nomadischen Zustande
n. Damit sie aus diesem Zustande heraustraten, dazu bedurfte es
einer Krisis des religiösen Bewußtseins, worauf sie dann hinterher
ein neugebornes Volk erschienen. Physisch betrachtet, waren freilich
Griechen dieselben, die früher Pelasger gewesen, aber der Mensch
ist geschichtliches Wesen, er wird in der Geschichte ein anderer.
Sind auch die heutigen Neugriechen dieselben, die ein Jahrtausend
Byzantiner gewesen, die ihrerseits vordem Hellenen waren, und
welcher Unterschied! Konnte ein politischer Umschwung solche Meta-
phosen bewirken, so werden die viel tiefer greifenden Vorgänge
religiösen Bewußtsein gewiß noch eine größere Metamorphose
rkt haben.

Es mögen über diesem Umbildungsprozeß, wodurch die Pelasger
Griechen oder Hellenen wurden, Jahrhunderte vergangen sein, die
der Vorgeschichte angehören. Für das Ende dieses Prozesses läßt
kein bestimmter Zeitpunkt angeben. Nur so viel ist klar, daß der
e Umschwung sich schon geraume Zeit vor Homer vollzogen haben
te. Denn erst mußten die neuen Götter in das Bewußtsein ein-
ten und zu den waltenden Göttern der Gegenwart geworden sein,
sie als solche in einem dichterischen Gemälde auftreten konnten.
h ein Ungedanke wäre es hingegen, daß Homer, oder die Homeriden,
Göttergestalten selbst erst erfunden hätten! Nur insoweit konnte
t freie Phantasie wirken, als sie die Göttergeschichte in einzelnen
en weiter ausmalten. Ebenso wenig ist es die bildende Kunst gewesen,
ie die freien plastischen Gestalten der Götter geschaffen hätte, sondern
ehrt, weil im griechischen Bewußtsein solche Göttergestalten lebten,
te die Kunst sie zur Darstellung bringen. Sonst hätten ja ihre
ke gar keinen Eindruck machen können, hätte das Volk nicht darin
körpert gesehen, was es innerlich selbst empfand.

Hatten die ersten Götterbilder auch bei den Griechen noch etwas
Steifes, indem insbesondere die Arme an dem Körper anlagen und
Füße wie zusammengewachsen erschienen, so entsprang dies keinesweges
aus Mangel an Kunstfertigkeit, sondern mehr noch aus religiöser
u. Man wagte noch nicht, die Götter in vollkommen menschlicher
alt darzustellen, wie wenn das ein Frevel gegen ihr übermenschliches
en wäre. Erst mußte das griechische Bewußtsein in ein freieres und
ssermaßen vertraulicheres Verhältniß zu seinen Göttern getreten sein,

ehe die Götter selbst vollkommen menschliche Gestalt annehmen kon
Das ägyptische Bewußtsein war niemals zu dieser Freiheit gelangt,
in der ägyptischen Mythologie das reale oder typhonische Prinzip nie
vollständig überwunden worden war. Das ist der Grund, weshalb
ägyptischen Götterbilder so steif blieben, und gar halbthierische Gest
An den zur Hervorbringung freier menschlicher Gestalten erforderl
Kunstfertigkeit hat es den Aegyptern wohl nicht gefehlt, aber ihre
stellung von den Göttern gestattete das nicht. Bemerken wir doch
in der Geschichte der christlichen Kunst noch etwas Aehnliches. D
daß die Madonnen- und Heiligenbilder, vor der Renaissance, etwas St
und Eckiges haben, entsprang auch nicht blos aus Mangel an K
fertigkeit, sondern zugleich aus der inneren Scheu vor einer naturalisti
Behandlung des Heiligen. Und gewiß, wenn die Malerei seit Ra
schönere Bilder schuf, insofern wir dieselben blos als Kunstwerke betrac
— der Geist tiefer Religiosität, den die altitalienische und auch altde
Malerei athmet, spricht sich nicht mehr darin aus. Die Madonna w
gar zu sehr das schöne Weib.

Hören wir hier noch einige Aeußerungen Schellings über
griechischen Göttergestalten, insbesondere in ihrem Unterschied von
indischen.

„Auch im indischen Bewußtsein macht der mythologische Proceß seine K
aber nicht eine Krisis zur Wiederherstellung, sondern zur Zerstörung. Die
endigt hier in Verwesung (des realen Prinzipes), deswegen sehen wir auch
eigentliches Resultat des mythologischen Prozesses im Bewußtsein zurückbl
sondern sowie dieser beendet ist, sind es Vorstellungen anderer Art, die sic
indischen Bewußtseins bemächtigen. Es tritt an die Stelle einer wahren,
natürlich erzeugten Mythologie, hier wirklich eine erdichtete, die Fabel von W
und seinen Verkörperungen; oder es entsteht jenes überspannte Einheitsbe
(der Mystik), in welchem sich eben das durch die Mythologie völlig untergeg
und zerstörte Einheitsbewußtsein kund giebt, das hingegen in der griechischen My
logie erhalten wurde. In dieser bewahrt das Bewußtsein noch im letzten Mo
zugleich die Momente seiner Vergangenheit, während im indischen Bewußtsein
Ganze der Mythologie in eine Art von Decomposition übergeht, die im B
bewußtsein nur einzelne Momente ohne innere Einheit zurückläßt, indeß die hö
Organe des indischen Bewußtseins die ganze Verzweiflung eines absoluten M
mus ergreift, dem sie durch ein bis zum Wahnsinn angestrengtes Bestreben,
der höheren geistigen Einheit, die den Griechen eben durch die Mythologie
vermittelt wird, ohne alle Vermittlung zu bemächtigen, sich zu entziehen s

„Die innere Zerstörung drückt sich da auch äußerlich aus in dem verz
Wesen der indischen Götter. Der Charakter der griechischen ist Schönheit.
können sagen: Die griechischen Götter entstehen dem von der Gewalt des re
Prinzipes sanft und gesetzmäßig sich entbindenden Bewußtsein als eine Art fr
Gesichte oder Visionen, in denen jenes reale Prinzip zwar auch verschwindet,
in seinem Verschwinden und Vergehen noch mitwirkt, um den entstehenden Ges

Realität, die Bestimmtheit mitzutheilen, durch welche die griechischen Götter [Rep]räsentanten nothwendiger, bleibender, nicht blos vorübergehender Begriffe sind. [Die] griechische Mythologie ist der sanfte Tod, die wahre Euthanasie des realen [Pr]inzips, das in seinem Verscheiden und Untergehen an seiner Stelle noch eine [...]e und bezaubernde Welt von Erscheinungen zurückläßt. Die griechischen [Gött]er sind nicht Körper, sie haben nicht Fleisch und Blut wie die wirklichen [Mens]chen, sie sind, als wären sie Wesen der reinen Imagination, und doch für [da]s Bewußtsein von der reellsten Bedeutung, wirkliche Wesen, — weil sie von [eine]m reellen Prozeß sich herschreiben. Obwohl über das Loos der Menschheit [erhab]en, sind sie doch durchaus menschenähnliche Wesen Sie stellen in der Geschichte [des] mythologischen Prozesses jenen Moment in der Geschichte der Natur dar, wo [das] Prinzip der Natur (d. h. das allen Naturgebilden zu Grunde liegende blinde [Sein]), nach dem grausen Kampf im Thierreich den sanften, entzückenden, wahrhaft [ve]rklärenden Tod im Menschen — gleichsam den Versöhnungstod für die ganze [Natu]r — stirbt; denn erst im Menschen ist die ganze Natur versöhnt."

c.

Aus dem mythologischen Prozeß also, der für das Bewußtsein ein [...]er war, sind die Göttergestalten hervorgegangen. Dichter konnten [sie] nicht erfinden, sie konnten nur die Göttergeschichte im Einzelnen aus[sch]mücken. Doch trug die Dichtung allerdings dazu bei, daß die Götter[vor]stellungen sich dadurch in bestimmter Gestalt fixirten, indem sie dem [Be]wußtsein gegenständlich gemacht wurden. Das haben vor allem Homer [und] Hesiod bewirkt. Und so ist es denn zu verstehen, wie Herodot [sag]t, diese beiden Dichter hätten den Griechen ihre Göttergeschichte gemacht. [Sie] haben die Göttergeschichte nicht gemacht, sondern sie haben das [Ma]terial derselben nur auseinander gelegt und zurecht gelegt. Bei Hesiod [tritt] das ganz deutlich hervor. Er bleibt nicht bei dem Material [selb]st stehen, es regt sich schon ein speculativer Trieb in ihm, er sucht [eine]n inneren Zusammenhang herzustellen, die Genesis des Ganzen dar[zule]gen.

In diesem Streben beginnt er mit dem Chaos. Was heißt das? [Ma]n hat sich darunter ein wildes Durcheinander aller Weltstoffe gedacht, [wie] es ganz materialistisch Ovid beschreibt, als eine rudis indigestaque [mo]les, allein der wahre Begriff des Chaos ist ein viel anderer und viel [tief]erer. Etymologisch zusammenhängend mit $\chi\alpha\omega$, $\chi\alpha\iota\nu\omega$ oder $\chi\alpha\zeta\omega$, womit [wie]der unser deutsches „Gähnen" zusammenhängt, bedeutet „Chaos" eben [s]owohl das Zurückweichen in die Tiefe, wie das nach oben Offenstehen. [Un]d wie man im Deutschen von einem gähnenden Abgrund spricht, so [ist] das Chaos recht eigentlich der Götterabgrund, aus welchem [nach]her erst die Götter hervorgingen, und alle Dinge entsprangen. [Und] aufgefaßt, als *das, was vor allen* Göttern und vor allen Dingen

war, aber doch eben die Möglichkeit zu allem in sich trug, ist das wesentlich nur ein speculativer Begriff, der dem Hesiod vorsch der aber in der griechischen Mythologie keine concrete Gestalt genommen hat.

Wohl aber findet sich eine dem Begriffe des Chaos entspre Gestalt in der italischen Mythologie. Nämlich in dem Gott Ja dessen Name Schelling von hiare ableitet. Welche große Bede dieser Gott ursprünglich gehabt, bekundete sich noch später darin, da in allen feierlichen Gebeten an der Spitze angerufen wurde. etwa, daß er um deswillen als der höchste Gott angesehen wurde, das war Jupiter, — sondern er wurde zuerst angerufen als allen anderen Göttern vorausgegangene, der darum überhaupt kein Gott wie die anderen Götter war, sondern dasjenige Wesen, welchem erst die ganze Götterwelt ausging. Er war demnach principium Deorum, wie er ausdrücklich genannt wird. Und die Voraussetzung für die Götterwelt war er zugleich das allge Prinzip des Anfangs, daher nach ihm der erste Monat des Ja genannt wurde.

Bildet demnach Janus den Uebergang von dem Zustande, in wel es noch keine Götter gab, zu der Götterwelt, so ist er, rückwärtsschau die noch verschlossene Tiefe, hingegen vorwärtsschauend, die öffnende Tiefe. Man sieht leicht, wie es um deswillen auch ge daß ihm die Thore und Thüren geheiligt waren. Denn in der T vollzieht sich augenfällig der Uebergang von dem Einen zu dem An Sinnlos aber zu meinen, daß er überhaupt nichts weiter gewesen als der allgemeine Thürhüter. Da hätte sein Name wohl nicht der Spitze der feierlichsten Gebete gestanden. Weiter hängt da zusammen, daß in Friedenszeiten der Janustempel geschlossen bl Denn der Friede ist der Zustand gesicherten Beharrens, der Kr hingegen stellt alles in Frage, er eröffnet eine unabsehbare Perspecti einen Abgrund, aus dem gar Verschiedenes hervorgehen kann. Der Kr ist die Pforte, durch welche die großen Weltveränderungen eintreten.

Man hat diesen römischen Gebrauch aus einer blos äußeren Ve anlassung erklären zu können vermeint. Nämlich weil der Janustem ursprünglich das nach dem Sabinerlande hinführende Stadtthor gewe sei, welches im Kriege offen gestanden habe, damit doch die tapfer Römer, wenn sie etwa geschlagen wären, — woran sie natürlich im im voraus dachten! — um so schneller in die Stadt retirir könnten. Diesen römischen Gebrauch also, dem man einen so albern Ursprung geben wollte, führt Schelling vielmehr auf eine uralte relig

das menschliche Bewußtsein ist mit diesen Göttern vermählt. Do
wohlverstanden: nur für uns, die wir die Mythologie betracht
haben jene Göttinnen diesen Sinn, für das mythologische Bewußtse
selbst waren sie nicht minder objective Wesen als die Götter.

Hestia insbesondere (etymologisch von ἵστημι), als die Gemahli
des Hades gedacht, ist das den theogonischen Prozeß im Stehen halten
Prinzip, und bezeichnet also das Bewußtsein, welches von dem alt
kronischen Gott, der die Substanz des Hades ist, noch nicht lassen wi
Und wie nun in dem kronischen Prinzip noch das Feuer des Uran
brennt, so wird der Hestia oder Vesta ein ewiges Feuer unterhalte
Als die Gemahlin des Poseidon war ursprünglich Demeter geda
gewesen, allein im Fortschritt der mythologischen Entwicklung wurde
etwas andres, und die wirkliche Gemahlin des Poseidon vielmehr d
Amphitrite. Ebenso wurde statt der Hestia die wirkliche Gemahli
des Hades vielmehr Persephone, die Tochter der Demeter, über wel
beide an dieser Stelle noch nicht zu sprechen ist. Was die Gemahli
des Zeus betrifft, so kann man sagen, sie war in gewissem Sinne n
die höhere Gestalt der Hestia, grade wie Zeus nur der verklärte Had
In dem dritten Moment kehrt immer das erste wieder zurück. Schü
Hestia den häuslichen Heerd, so Hera die Ehe, womit um so deutlic
hervortritt, daß sie ihrer inneren Bedeutung nach das dem Zeus ve
mählte menschliche Bewußtsein darstellt. Darum ist die Hera so eife
süchtig, weil das Bewußtsein hinfort ausschließlich dem Zeus angehör
soll; zwar nicht als dem einzigen Gott, aber als dem Mittelpunkt u
Oberhaupt aller Götter.

Daß er der höchste Gott bleiben sollte, zeigt sich endlich darin, d
er die Metis in sich zieht, welche als die klügste von allen Göttinn
vorgestellt wird, die mehr weiß als Zeus selbst. Und eben deswe
muß er sie in sich ziehen, damit sie zuletzt nicht seine eigene Herrscha
stürze. Metis nämlich bedeutet das über dem ganzen mythologisch
Prozeß frei schwebende Bewußtsein. Nachdem also Zeus diese Meti
in sich aufgenommen, läßt er aus seinem Haupte die Athene herv
gehen. Als die sich selbst klare und darum ruhig besonnene Göttin, i
sie ihrem Wesen nach die höchste Gestalt unter den Zeusgöttern, ohn
deshalb über dem Zeus selbst zu stehen, dessen Tochter sie ja nur war
In ewiger Jungfräulichkeit verharrend, schließt sie die Erzeugung neue
Götter aus, und damit bildet sie den Abschluß des theogonischen Prozess

„Athene ist das ganz wiederhergestellte Bewußtsein, das Urbewußtsein i
seiner ganzen Lauterkeit und Jungfräulichkeit Sie ist insofern wieder Persepho
aber die nun in ihrer Jungfräulichkeit sich selbst wissende, oder umgekehrt: das i

-selbst-Wissen gleichwohl jungfräuliche Bewußtsein, während Persephone ihr sich-bst-Wissen durch Verlust ihrer Abgeschiedenheit, ihrer Jungfräulichkeit gebüßt hat e letzte weibliche Gestalt der Mythologie ist insofern wieder gleich der ersten, er die wiederhergestellte erste. Darum ist sie auch das Erste und Beste des Zeus bs, die Liebste des Vaters, „sie thut was sie will", sagt Hera in der Ilias; sie uert mit Zeus Donner, rüstet sich mit seinen Waffen, weder Ares noch Hera den gegen sie Gehör, die auf ihre Veranstaltung verwundete Aphrodite wird chelnd abgewiesen. Sie ist wieder jenes erste unnahbare, gegen alles, was die sonnenheit, d. h. die Einheit des Bewußtseins aufzuheben droht, gewaffnete und rüstete Bewußtsein. Doch ist sie nicht bloße Einheit, wie Persephone in rem jungfräulichen Stande war, sie ist die Einheit, die aber aus der Zweiheit die Einheit zurückgekommen ist, und darum i sie die als Drittes geborene: die ιτογενεια, wie sie schon bei Hesiod und in den homerischen Hymnen annt wird."

Damit stehen wir an der Grenze der eigentlichen Mythologie. war haben wir noch lange nicht alle die Göttergestalten erklärt, welche n Olymp bevölkern, auch spricht Schelling selbst noch weiter über den res, Hephästos, Hermes, Apollo und Artemis, wovon wir aber ab-rahiren, da es uns von dem Hauptthema abführen würde. Nur rück-htlich der beiden letztgenannten Gottheiten, Apollo und Artemis, wollen ir hier bemerken, wie ganz unhaltbar es wieder ist, wenn man darin ur die Personification der Sonne und des Mondes erblicken will. ymbole dieser beiden Gottheiten waren das allerdings, nicht aber waren ngekehrt Apollo und Artemis Symbole jener beiden Gestirne, oder der denselben sich manifestirenden Himmelskräfte. Sterne und Elemente zubeten, gehörte nur der Periode des Zabismus an, worüber die ellenen im Zeitalter der Zeusgötter längst hinaus waren. Sie selbst hen solchen Cultus als barbarisch an, wie man unter anderem bei ristophanes in der Comödie „Der Friede" hören kann.*) So gehörte ich eine selbst barbarische Ansicht von der Religion der Hellenen dazu,

*) Da erzählt ein attischer Landmann, Trygäos, der zum Olymp empor-flogen war, dort dem Hermes von einer Verschwörung gegen die Zeusgötter, dem er spricht:

„Selene nämlich und der arge Sonnengott,
Verschworen beide wieder euch schon lange Zeit,
Verrathen Hellas heimlich an's Barbarenvolk.
Hermes.
Aus welchem Grunde thun sie das?
Trygäos.
Weil wir, bei Zeus,
Euch spenden unsrer Opfer Dank, und ihnen nur
Barbaren opfern."

um darin nur Sternen- und Elementendienst erblicken zu wollen. Da Apollo vielmehr ein geistiges Wesen war, bekundet schon sein Verhältni zu den Musen. Schelling bringt ihn in Zusammenhang mit dem Dionyso der in den Mysterien als ein esoterischer Gott verehrt wurde, währe die Zeusgötter doch alle nur der exoterischen Religion angehörte Und nun meint Schelling, als esotorisches Wesen sei eben Apollo i Verlauf der Entwicklung durch den Dionysos verdrängt, und info dessen als exoterischer Gott unter den Zeusgöttern stehen geblieb Eine spezielle Untersuchung der Apollomythen hat er nicht unternomme

Ueberhaupt konnte es nicht seine Aufgabe sein, das ganze bre Detail der Mythologie durchzunehmen, sondern nur den Entwicklun gang darzulegen, wonach die Mythologie ein auf objectiven Grundla beruhender Prozeß ist. Hat man diese Idee einmal gefaßt, so beg sich a priori, wie, gewissermaßen als Nebenprodukte der Hauptgö zahlreiche andere Götter entstehen und daran sich immer neue My anschließen konnten, welche bis ins Einzelne zu verfolgen Sache Mythographen aber kein philosophisches Problem ist. Denn so ge der theogonische Prozeß sich nach innerer Nothwendigkeit vollzog, doch auf die weitere Entwicklung desselben auch freie Phantasie Einfluß, und zwar um so mehr, je mehr die Götterwelt und Gö geschichte sich ins Breite verlor. Solchen Einfluß erkennt auch Sche ausdrücklich an.

„Nachdem einmal die Berechtigung, Götter anzunehmen gegeben war, durch sollten der Lust, diese an sich poetische Welt, die als eine zweite Schöp über der ersten und dieser analog sich erhob, — wodurch sollten der Lust, diese Welt immermehr auszudehnen und endlich die ganze Natur und selbst alle Ge des Lebens in sie aufzunehmen, Schranken gesetzt werden? Ein Stamm von Lebenskraft, einmal gepflanzt, konnte ins Unendliche Schößlinge treiben Nur Stamm selbst, der allen diesen zum Theil schon zufälligen Bildungen voran ist, nur dieser kann nicht Erfindung sein.“

II.

Die Mysterien.

Wir haben gesehen, wie durch Ueberwindung des zuvor herrschenden [...]len Prinzipes, welches im Kronos lag, die drei Hauptgötter entstanden: [...]des, Poseidon und Zeus. Im Vergleich zu jenem vorangegangenen [...]tt, in welchem selbst nur wieder der ursprüngliche Allgott, der Uranos, [...]rlebte, sind sie geistige Götter, allein aus dem Stoff desselben gebildet, [...]ben sie doch selbst noch etwas Materielles an sich. Wirklich inmateriell [...]d nur die reinen Potenzen, welche den theogonischen Prozeß ver[...]sachten, aber während dieses Prozesses dem Bewußtsein verhüllt blieben. [...]achdem aber der Prozeß vollendet war, konnte es nicht fehlen, daß man [...]mählich durch die Hülle hindurchblickte und die reinen Potenzen selbst [...]annte, als die esoterischen Götter, denen gegenüber auch die Zeus[...]tter doch nur die exoterischen waren. Diese höhere Stufe der Ent[...]cklung, wodurch die Mythologie über sich selbst hinausging, vollzog [...]h in den Mysterien.

Wir wissen, daß das in dem theogonischen Prozeß eigentlich wirkende [...]rinzip die zweite Potenz ist, unser A^2, und daß das erste Wirken [...]rselben sich durch die Erscheinung der Urania ankündigte, womit die [...]etamorphose des ursprünglichen Allgottes begann. Die Gestalt aber, [...]lche die zweite Potenz in der Mythologie annimmt, ist der Dionysos, [...]r keineswegs blos der griechischen Mythologie angehört, sondern ein [...]lgemeiner mythologischer Faktor ist. Wie denn Herodot von den [...]rabern berichtet: sie verehrten die Urania und den Dionysos, d. h. er [...]nd bei den Arabern dasselbe göttliche Prinzip, welches die Hellenen in [...]rem Dionysos anschauten. Und dies ist — ganz allgemein ausgedrückt [...] eben das von der ausschließlichen Herrschaft des Himmelsgottes [...]freiende und erlösende Prinzip, daher Dionysos auch der Lysios [...]ißt, der Erlöser.

Der Dionysos hat demnach für die mythologische Welt dieselbe [...]edeutung, als für das Judenthum der Messias. Wie dieser ist er [...]st im Kommen begriffen, und daß er je mehr und mehr zur Wirk[...]lichkeit gelangt, bezeichnet selbst den Fortschritt des mythologischen Pro-

zesses. Auch Herakles, von welchem wir s. O. sprachen, war schon ei
mythologischer Messias, und insofern ist der Dyonisos-Mythos nur ein
höhere Entwicklung des Herakles-Mythos. Herakles wie Dionyso
waren Wohlthäter der Menschheit, und beide mußten erst durch Leide
verherrlicht werden. So waren auch beide Söhne des Zeus, d. h. si
konnten erst in das Bewußtsein der Menschen treten, nachdem der theo
gonische Prozeß schon bis zum Zeus gelangt war. Desgleichen ware
beide von sterblichen Müttern geboren, doch trat dabei ein Unter
schied hervor, der das höhere Wesen des Dionysos ankündigt. De
die Semele, seine Mutter, als sie noch mit dem Dionysos schwange
ging, verbrannte, wie der Mythos sagt, als sich ihr Zeus auf ihr eigene
Bitten in seiner vollen Göttlichkeit zeigte, das Kind aber wurde gerette
und indem so ihr Sterbliches verzehrt wurde, verschwand damit au
das blos Menschliche, was Dionysos von mütterlicher Seite an si
hatte. Implicite war er also schon von Anfang an ein göttliches Wese
nur daß sich seine volle Bedeutung erst am Ende offenbarte. Denn e
entwickelte sich stufenmäßig, und um dies vorweg zu bemerken: man unter
schied den 1., 2. und 3. Dionysos.

In seinem noch nicht voll entwickelten Wesen ist er der 2. Dionyso
nach der Herkunft seiner Mutter, der Tochter des Kadmos in Thebe
als der thebanische Dionysos bezeichnet und sein Göttername al
solcher ist Bakchos. Dieser Name stammt wahrscheinlich aus eine
semitischen Sprache, was dann allein schon auf ein weit über Griechen
land und Italien hinausreichendes mythologisches Prinzip deuten würde
Ganz ausdrücklich spricht dafür die Erzählung von den weiten Züge
dieses Gottes, der bis nach Indien gekommen sein soll. Und überal
wo er hinkam, versetzte sein Erscheinen das Bewußtsein in einen gewisse
Taumel, ähnlich wie es bei dem Auftreten der Kybele war. Auch de
Phallus, dessen wir dort erwähnt, wurde bei den feierlichen Pro
zessionen an den Festen dieses zweiten, exoterischen, Dionysos voran
getragen, wie bei den Kybelefesten, daher diese Feste selbst Phallo
gonien hießen. Jene Göttin war ja selbst auch nur ein Produkt de
Wirksamkeit der zweiten Potenz, welche das Bewußtsein von der Herr
schaft des Kronos befreite, in welchem Kronos aber implicite noch de
alte Himmelsgott fortlebte. Und wie wir wissen, hatte sich an di
Herrschaft dieses Himmelsgottes das ruhelose nomadische Leben de
Menschen angeschlossen, worüber sie sich erst erheben konnten, nachdem
das Bewußtsein durch den Dionysos, als den allgemeinen Lysios, vo
der Herrschaft jenes Himmelsgottes entbunden war. Von da an
begann das seßhafte Leben und die Städtegründung. So war dem

[Mel]karth, oder der phönizische Herakles, auch nur wieder eine Vorgestalt [d]es Dionysos gewesen.

Als die besondere Liebesgabe des Bakchos — d. i. dieser besonderen [G]estalt des Dionysos — galt der **Wein**, der das menschliche Leben [f]reundlich macht, und worin — von der Naturseite betrachtet — am [a]uffallendsten der große Unterschied hervortrat zwischen dem Zustand [d]er seßhaft gewordenen Menschheit und dem früheren freudelosen noma[di]schen Dasein. Auch im alten Testamente erscheint der Weinstock erst [n]ach der Sündfluth, welche einen allgemeinen Umschwung bezeichnet, und [n]achdem Gott einen Bund mit dem Menschen gemacht. Ist dabei zugleich [er]zählt, daß Noah von Wein trunken wurde, so war demnach der Um[sch]wung hier mit ähnlichen Folgen begleitet, als die Erscheinung des [B]akchos.

Bei den Festen dieses Gottes wiederholte sich dann der Freuden[t]aumel, den er ursprünglich hervorgerufen, in allerlei Ausgelassenheit. [A]uch schlossen sich an die Bakchosfeste noch besondere Gestalten an: die [S]atyrn und Faun, der Selenos und der Pan. Gestalten, welche [S]chelling auch erklärt, was wir aber hier beiseite lassen, wie desgleichen [se]ine Erörterungen über Orpheus und die Orphiker. Als Bakchos also [ge]hört Dionysos noch ganz der Volksreligion an, der exoterischen Seite [de]r Mythologie, als das befreiende geistige Prinzip hingegen wurde er [er]st in den Mysterien erkannt.

Im engsten Zusammenhange mit Bakchos steht — ebenso nach ihrer [exo]terischen Seite — die **Demeter** oder Ceres, gemeinhin als die Göttin [de]s **Ackerbaues** angesehen. Wirklich hat sie auch ganz in demselben [S]inne den Ackerbau begründet, als Bakchos den Weinbau. Daß sie aber [a]uch noch etwas sehr anderes war als die bloße Ackerbaugöttin, indem [si]e vielmehr den Umschwung des Bewußtseins bewirkte, der eben erst [da]s geordnete und gebildete Menschenleben ermöglichte, ist schon daraus [z]u entnehmen, daß sie überhaupt die **Gesetze bringende** Göttin genannt [w]ird, θεσμοφορος, lat. legifera, denn θεσμος ist das ältere Wort für [ν]ομος. Daher wurden ihr zu Ehren die Thesmophorien gefeiert, bei [al]len Griechenstämmen ein Hauptfest. In Athen bewahrte man die alten [G]esetztafeln, welche die Göttin gebracht hatte, und sie wurden bei dem [F]este in feierlicher Prozession nach Eleusis getragen. Diesen Tafeln [w]aren vielleicht die Bücher der Sybille nachgebildet. So wenig war [D]emeter eine bloße Ackerbaugöttin! Daß sie aber insbesondere auch den [A]ckerbau begründet hatte, stimmt damit vollkommen zusammen, denn die [V]oraussetzung aller bürgerlichen Ordnung war die mit dem Ackerbau [g]egebene Seßhaftigkeit, womit sich weiter das **Grundeigenthum**, die

abgetheilten Felder, ganz von selbst ergaben. Eben die Vertheil
des Ackerlandes in besondere Parzellen war selbst das erste grundlegen
Gesetz, wie auch Homer von dem ersten Begründer des Culturleben
bei den Phäaken sagt:

„Er umringte mit Mauern die Stadt und richtete Häuser,
Baute Tempel der Götter, und theilte dem Volke die Aecker,"

und von der Ackervertheilung erhielt überhaupt das Gesetz seinen spät
gebräuchlichen griechischen Namen. Denn νομός, der Weideplatz od
die Feldflur, und νόμος, das Gesetz, sind doch wohl dasselbe Wort, v
νέμειν abgeleitet, d. i. vertheilen.

Nach dieser Seite hat Schiller in dem Gedicht „Das eleusis
Fest" die Demeter ganz richtig charakterisirt, als

„Die Bezähmerin wilder Sitten,
Die den Menschen zum Menschen gesellt,
Und in friedliche feste Hütten
Wandelte das bewegliche Zelt;"

womit also der Uebergang vom nomadischen zum seßhaften Leben bezeich
ist. Doch trifft alles, was er da weiter sagt, nur das exoterische We
dieser Göttin und respective der eleusischen Feste. Die esoteris
eigentlich religiöse Bedeutung dieser Feste blieb ihm verschlossen, er s
darin nur eine Feier der bürgerlichen Cultur, daher auch das Gedi
ursprünglich unter dem Titel „Bürgerlied" erschienen war. Ueberha
blieb Schiller rücksichtlich seiner Vorstellungen von dem Wesen de
Mythologie ganz in der Denkweise seiner Zeit befangen. Er sah
den griechischen Göttern nur ihre ästhetische Erscheinung.

Genug, die Demeter oder Ceres bezeichnet nach ihrem wahr
Wesen überhaupt den Uebergang aus dem rohen nomadischen Leben z
dem seßhaften und civilisirten Leben. Als welche Wohlthat diese
Umschwung empfunden worden war, haben wir s. O. gesehen. I
einer viel späteren Zeit hingegen, nachdem neben den Segnungen de
civilisirten Lebens doch auch die Schattenseiten desselben hervorgetret
waren, geschah es vielmehr, daß sich die Phantasie der Menschen ge
wieder in den der Civilisation vorangegangenen Zustand zurückverset
den man sich als einen viel glücklicheren ausmalte. Damit wäre m
nun auf die Periode des Uranos gekommen, als die eigentliche Urz
doch Uranos identificirte sich mit Kronos, als dem Gotte, der den d
civilisirte Welt beherrschenden Zeusgöttern unmittelbar vorangegang
war; Uranos war schon ganz in das Dunkel der Vergessenheit gerathen
So wurde denn das Zeitalter des Kronos oder Saturn dichteris
ausgeschmückt, als das Zeitalter kindlicher Unschuld, wie allgemein

...heit und Freiheit. Das Zeitalter, wo es noch keinen Unterschied ... Stände gab, keine getheilten Felder, als den typischen Ausdruck alles ...dereigenthums. Gerade wie Virgil sagt:

„Ante Jovem nulli subigebant arva coloni,
Ne signare quidem aut partiri limite campum
Fas erat.“

So war es wirklich in der Urzeit gewesen, als man von den Zeus...tern noch nichts wußte. Und ganz richtig datirt andererseits Rousseau ... Ursprung der socialen Ungleichheit von der Einführung des Grund...enthums her. Diese spätere Vorstellung nun von dem ehemaligen ...denen Zeitalter kam dann zum prägnantesten Ausdruck in den römischen ...aturnalien, als dem Feste der allgemeinen Freiheit und Gleichheit, ... die Herren mit den Sclaven an einem Tische saßen und dieselben ...ar bedienten. Wir haben freilich den Kronos oder den Saturn, den ... solcherweise zum Gott des goldenen Zeitalters machte, vielmehr ... den unholden, dem freien menschlichen Leben widerstrebenden Gott ...en gelernt, der blutige Opfer forderte. Allein das liegt in der ...tur des Menschen, daß die Uebelstände der Gegenwart immer leb...ter empfunden werden als die der Vergangenheit. Und davon bietet ... diese dichterische Umkehrung der wirklichen mythologischen Entwicklung ... sprechendste Zeugniß dar, während doch der wahre Charakter des ...onos oder Saturn dem unterrichteten Römer hinlänglich bekannt sein ...ßte. Aehnlich haben ja unsere Romantiker gewissermaßen das goldene ...eitalter in das Mittelalter verlegt, einen Zustand verherrlichend, ... sie, wenn er wirklich wiederkäme, selbst ganz unerträglich finden ...rden. Und sagte nicht andererseits Rousseau geradezu „retournons ...la nature!“ d. h. in den aller Civilisation vorangegangenen Zustand, ...den er uns zurückversetzen wollte, und der allerdings von den spezifischen ...elständen des civilisirten Lebens frei gewesen war.

Also diese spätere dichterische Vorstellung von dem goldenen Zeitalter, ...ches unter der Herrschaft des Saturn bestanden haben sollte, hat ... den Aussagen der Mythologie selbst so wenig zu schaffen, als mit ... geschichtlichen Thatsachen. Der Urzustand der Menschheit war ...neswegs ein Zustand der Glückseligkeit und Freiheit gewesen, sondern ein ...stand äußerster Gebundenheit des Bewußtseins, unter der erdrückenden ...errschaft des Allgottes. Erst nach dem Erscheinen des Dionysos und ...r Demeter begann das freiere und freundlichere Leben.

Was aber diese Gottheiten zu bedeuten hatten, wurde erst in den ...ysterien klar. Denn um Dionysos und Demeter, wie deren Tochter ...ersephone, bewegten sich insbesondere die großen attischen

Mysterien, deren Wirkung sich aber weit über Griechenland hinauserſ
Es gab noch viele andere Mysterien, dieſe aber wurden die My
par excellence für den ganzen orbis terrarum, daher auf die Erkl
derſelben das Meiſte ankommen wird.

Die hohe Wichtigkeit, welche dieſe Mysterien zu ihrer Zeit g
konnte keinem Alterthumskundigen entgehen, und das Geheimni
welches dieſelben umgab, mußte um ſo mehr dazu anreizen, die
zu ergründen. Aber es ſteigerte auch die Schwierigkeit der Au
weil infolge deſſen nur ſehr fragmentariſche Nachrichten über die My
vorliegen, indem die alten Autoren nur in beiläufigen Andeut
davon ſprechen, und über den eigentlichen Kern der Sache, der eb
Geheimniß bildete, ſchweigen mußten. Denn auf die Veröffentl
dieſes Geheimniſſes ſtand Todesſtrafe. Werden wir nicht daraus ſc
müſſen, daß es ſich in den Mysterien wirklich um etwas ſehr G
gehandelt habe? Die ſpärlichen Andeutungen in den alten Autoren
alſo keine genügende Grundlage zur Erklärung, man muß Conje
aufſtellen, und jede darauf begründete Anſicht behält unvermeidli
Charakter einer Hypotheſe. Die Gewißheit, oder doch wenigſte
hohe Wahrſcheinlichkeit, das Richtige getroffen zu haben, kann dan
darin liegen, daß dadurch ein Bild entſteht, welches nicht nur mi
thatſächlich Bekannten übereinſtimmt, ſondern dasſelbe auch n
begreiflich macht.

Will man aber zu ſolchem Bilde gelangen, ſo hängt wiede
davon ab, wie man überhaupt über die Mythologie denkt. Darum
ſich eben hier auch am entſchiedenſten die Unzulänglichkeit der bisl
mythologiſchen Theorien, weil danach die Mysterien ein unlö
Räthſel blieben, während andererſeits die ſchellingſche Theorie hier
höchſten Triumph feiert, da ſie wirklich ein Licht auf die Sache
wenn auch immerhin noch manches dabei dunkel bliebe. Und in
Lichte erſchließt ſich zugleich das innerſte Weſen der ganzen Myth
Denn das Geheimniß, um welches es ſich in den Mysterien ha
iſt das Geheimniß der *Mythologie ſelbſt*, ſo daß nun au
unſere ganze bisherige Entwicklung erſt noch das rechte Licht fallen
Kann es doch überhaupt in jedem lebendigen Prozeß nicht ander
als daß das Ganze erſt am Ende klar wird, wenn der Proze
Ziel erreicht hat. Und die Mysterien waren eben die höchſte Stu
der ſich die mythologiſche Religion erhob, und wodurch ſie zugleic
ſich ſelbſt hinauswies.

---

1. Vulgäre Ansicht von den Mysterien.

Thatsächlich steht fest, daß die großen attischen Mysterien sich um r Demeter und um den Dionysos bewegten, wie sie auch nach ihnen benannt wurden. Desgleichen, daß die Hauptsache, um die es h darin handelte, die Versöhnung der Demeter war, der usgangspunkt aber zu alledem, was um deswillen geschah, in dem Persephonemythus lag. Nicht minder steht andererseits fest, daß ie Mysterien für eine hochheilige Sache galten, und daß sie — so bekannt auch, und von Staatswegen anerkannt, ihre Existenz war, und gleich die damit verbundenen Feierlichkeiten zum Theil öffentlich statt-anden, — doch etwas enthielten, worüber unverbrüchliches Schweigen boten war. Diesen Thatsachen muß folglich jede Erklärung, die man m dem Wesen der Mysterien zu geben versuchen möchte, gerecht werden, der sie zerfällt von vornherein in nichts. Und nun wollen wir zuvörderst hen, zu welchen Sinnlosigkeiten hingegen die vulgäre Auffassung der Mysterien geführt hat.

Galt nämlich die Demeter oder Ceres kurzweg als die Göttin des Ackerbau's, so schien es plausibel, daß ihre Tochter Persephone nichts eiter als das Saatkorn bedeute, welches in die Erde versenkt wird, nd auf solche Annahme wurde die ganze Erklärung der Mysterien basirt. Das Versinken des Saatkorns in die Erde, meinte man dann, entspreche m Raub der Persephone durch den Hades. Daß aber das Saatkorn rwesen muß, damit die Aehre daraus hervorgehe, meinte man weiter, ß sei eben die große Wahrheit gewesen, die man den Leuten in den Mysterien zu Gemüthe führen wollte, indem sich daran noch allerlei Belehrungen über den Ackerbau, und die für denselben wichtigen Natur-scheinungen anschließen mochten. In Summa, lauter triviale Dinge. m also darüber ins Klare zu kommen, dazu hätte es der Einrichtung r Mysterien bedurft, und das wären die großen Geheimnisse gewesen, ren Veröffentlichung so hoch verpönt war! Nicht nur ferner, daß dabei undweg abstrahirt wurde von der Rolle, die der Dionysos in den Mysterien spielte, sondern auch das Allerwesentlichste in dem Persephone-ythus wurde nicht minder rundweg ignorirt. Nämlich der Schmerz r Demeter, die auf der Erde herumirrt, um die verlorne Tochter zu chen, selbst die Götter wegen des Raubes anklagend, und dann zuletzt re Versöhnung. Was war denn aber darüber zu jammern, daß das aatkorn verwest, wenn statt dessen die Aehre emporschießt, welche das aatkorn zehnfach oder hundertfach wiedergiebt? Es scheint unglaublich, ß solcher Blödsinn *je in eines Menschen* Kopf kommen konnte, und doch

sind es sehr namhafte Gelehrte, welche diese Erklärung aufstell
Hören wir darüber noch die sarkastischen Aeußerungen Schellings:

„Wäre Demeter nichts mehr als Göttin des Ackerbaues, Persephone ni
mehr als das Saatkorn, was sollte denn der Inhalt der von Demeter eingese
und besonders mit auf sie sich beziehenden Mysterien sein? Ist der Ackerbau
Mysterium? Waren die Feste in Eleusis etwa ein Landwirthschaftsfest,
Mysterienlehre etwa ein Cours d'agriculture, wie ein Franzose vor noch nicht la
Zeit wirklich gemeint hat? Was that man denn, was geschah in Ele
wenn alles sich blos auf den Feldbau bezog? Ein bekannter Exeget, der
früher auch an dem neuen Testament versucht*), glaubte in Verbindung
Voß**) seine Kunst auch auf die eleusinischen Mysterien anwenden zu mü
Worin bestanden sie nun nach dessen Meinung? Diese Festlichkeiten in Ele
von denen ganz Griechenland mit Entzücken sprach, waren nach seinem Dafürha
Tempelfeierlichkeiten, welche theils aus nachahmenden, theils aus allegorisch
sonificirenden, das Volk anlockenden Darstellungen bestanden, aus denen zu ers
war, wie der Ackerbau vom Säen an bis zur Erntefeier gut von statten g
wenn er gleichförmig (wahrscheinlich durch eine gute Polizei oder ein gründlich
arbeitetes Culturgesetz geregelt) eingeführt sei. Was soll man sich unter der n
ahmenden Darstellung vom Fortgang des Feldbaues vorstellen? Wurde etwa
Bühne, auf welcher die Handlung vorging, mit Erde bestreut, und der Pflug,
Stieren bespannt, zum Schein darüber gezogen? Hoffentlich hat man bei di
nachahmenden Darstellungen auch den Dünger nicht vergessen, diese „Seele"
Landwirthschaft. Ließ man dann nach gehörig bestellter Saat das Korn auch
gehen, daß es der Zuschauer wenn nicht wachsen hören, doch wachsen sehen kon
Welche Abgeschmacktheit! Und dann — wozu diese nachahmenden Darstellung
Damit der Landbauer sehe, was er täglich in der Natur weit besser sah und s
verrichtete, und was ihm in der nachahmenden Darstellung nur lächerlich vorkom
mußte? Gutmüthige Tempelbesucher, die sich zu einer solchen Weihe noch s
durch Fasten und andere Enthaltsamkeiten vorbereiteten, um am Ende wie
Theaterbesucher in Schillers bekanntem Epigramm sagen zu können:

„Unsern Jammer und Noth suchen und finden wir hier",

und die doch in so langer Zeit sich selbst sagen konnten, was derselbe Schiller b
Shakespeare's Schatten den Liebhabern häuslich-bürgerlicher Schauspiele sagen l

„Aber das habt Ihr ja alles bequemer und besser zu Hause."

Nein! so über die Maßen einfältig, so dumm war das Alterthum doch n
als es solche Erklärer vorstellen, die für die Unwissenden Aufklärer, für die Be
unterrichteten aber wahre Obscuranten des Alterthums sind, indem sie gleich
instinctmäßig dem Alterthum alles zu entziehen suchen, was die Imbecilität
Armseligkeit ihrer eigenen Begriffe, und besonders ihre religiösen Ansichten,
schämen könnte."

Um aber auf die angebliche Symbolisirung des Saatkornes zur
zukommen, so konnte allerdings das Saatkorn als ein Symbol
Persephone gelten, nur nicht umgekehrt die Göttin, die heilige Perseph

*) Der Rationalist Paulus.

**) Der bekannte Dichter und Philologe.

e sie ausdrücklich heißt, das Symbol eines gemeinen Vegetationsprozesses n. Das Uebersinnliche wird durch Sinnliches symbolisirt, nicht gekehrt, will man nicht alle Vernunft auf den Kopf stellen. Jenes ist dann ähnlich zu verstehen, wie wenn Christus, im Hinblick auf nen nahen Versöhnungstod, von dem Weizenkorn spricht, welches erst i der Erde verwesen müsse, damit es Früchte bringe. Oder wie der postel sagt: „Es wird gesäet verweslich, und auferstehen unverweslich." nn wir werden weiterhin sehen, wie die Persephone erst in den Hades rsinken muß, damit das mythologische Bewußtsein zur Versöhnung inge.

Ueberhaupt können physikalische Dinge, wie insbesondere auch smogonische Vorstellungen, in den Mysterien höchstens nur nebenbei s Spiel gekommen sein, da jedenfalls fest steht, daß die Mysterien ein ligiöses Institut waren. Von den Eingeweihten wird gesagt, daß sich durch den Empfang der letzten Weihen wie in den Himmel setzt gefühlt hätten, einer ihnen vordem unbekannten Seligkeit theilftig geworden. In dem Hymnus an die Demeter selbst heißt es, im nblick auf die eleusinischen Weihen, ausdrücklich:

„Selig, welcher das schaute, der erdbewohnenden Menschen."

ie hätte die Mittheilung etwaiger, ihnen bisher unbekannter physischer Wahrheiten solche Wirkung haben können? Ueberhaupt blos oretische Kenntnisse, welcher Art sie auch gewesen sein möchten, hätten s nicht vermocht, sondern die Eingeweihten mußten eine religiöse neuerung erfahren haben, wodurch sie sich in ein innigeres und freieres rhältniß zu den Göttern versetzt fühlten.

Eben deshalb, weil die Mysterien ein religiöses Institut waren, gen sie nothwendig selbst von der Volksreligion aus, und damit von n Resultaten des theogonischen Prozesses und den dadurch erzeugten ythen. Steht nun fest, daß der in den Mysterien gefeierte Cultus h vorzugsweise auf die Versöhnung der Demeter bezog, so werden r, um in die Mysterien einzudringen, zuvörderst fragen müssen, was r die Demeter, und warum bedurfte sie der Versöhnung? Dies nnt, wird sich auch ergeben, was zu diesem Zwecke die Mysterien thaten.

---

2. Demeter und Persephone.

Wir wissen schon, aber es wird nicht schaden, hier noch einmal an zu erinnern, daß die weiblichen Gottheiten im allgemeinen eine ppelte Bedeutung haben. *Einerseits bezeichnen* sie das Weiblichwerden

des Gottes, d. h. daß er der Einwirkung der höheren Potenz zugän
wird, andererseits bezeichnen sie das religiöse Bewußtsein, und b
ist im Grunde dasselbe, nur von verschiedenen Seiten angesehen. D
das mythologische Bewußtsein ist mit seinem Gott verwachsen. Inso
es nun an dem Gotte, der es zur Zeit beherrscht, festhält, ist es
Gemahlin, insofern es sich aber dem sich ankündigenden neuen G
hingiebt, wird es die Mutter dieses neuen Gottes.

Dies anerkannt, ist also Demeter das hellenische Gottesbewußt
d. h. in einem gewissen Stadium, und die Geschichte der Demete
die Geschichte dieses Bewußtseins, welches ja im Fortschritt der my
logischen Entwicklung ein andres wurde. Gerade wie die Demeter s
hinterher eine andere wurde, als sie ursprünglich gewesen. Wir h
seines Ortes bereits gesagt, daß sie ursprünglich die Gemahlin
Poseidon war. Dies möchte vielleicht bestritten werden, aber es ist
anders zu denken. Kronos hatte mit der Rhea drei Söhne und
Töchter erzeugt, und die letzteren, d. i. Hestia, Demeter und Hera we
in der Theogonie in derselben Folge aufgeführt, wie Hades, Pose
und Zeus. Die Schwestern wurden dann zugleich die Gemahlinnen i
Brüder, — daran nahm die Mythologie keinen Anstoß — und wie Her
Gemahlin des Zeus war und blieb, so muß Demeter auch ursprün
die Gemahlin des Poseidon gewesen sein. Nur blieb sie das nicht. Und
sie es nicht blieb, bezeichnet eben den Fortschritt des religiösen Bewußts

Denn wie stand es mit dem Poseidon? Er bildete doch nur
ersten Anfang des Ueberganges von dem im Hades noch enthalt
kronischen Prinzip — in welchem implicite wieder nur der ursprüng
Allgott fortlebte — zu dem im Zeus repräsentirten geistigen G
Diesem konnte das Bewußtsein sich noch nicht voll hingeben, so l
es noch dem Poseidon anhing; oder, um in der Sprache der Mythol
zu sprechen: die Demeter durfte nicht die Gemahlin des Poseidon blei
Da dieser aber — der mythologischen Vorstellungsweise gemäß —
Gemahlin haben mußte, wurde ihm dafür die Amphitrite zu Theil,
Tochter des Okeanos. In der lag freilich kein geistiges Element, d
es aber auch nicht bedurfte. Denn indem das fortschreitende Bewuß
sich von dem Poseidon abwandte, wurde das in demselben doch s
enthaltene geistige Element bedeutungslos, und so paßte auch jene Okea
für ihn. Das begreift sich. Rücksichtlich der Demeter hingegen kö
man vielleicht einwenden, es würde nach unserer Theorie folgen, daß
als das dem Zeus hingegebene Bewußtsein, selbst zur Hera wer
und in derselben verschwinden müßte. Allein Demeter ist das noch
der Bewegung begriffene Bewußtsein, also etwas viel and

ls die Hera, die einen schon festen und stationär gewordenen Zustand zeichnet. Und eben als ein noch bewegliches Wesen spielt die Demeter ne so wichtige Rolle in der mythologischen Entwicklung, und zuletzt den Mysterien, für welche hingegen die Hera gar nicht existirt.

Indem also das Bewußtsein sich zum Zeus hinbewegt, kann es leichwohl sein ehemaliges Verhältniß zu dem ursprünglichen Allgott, er erst in Zeus vollständig überwunden war, nicht auf einmal ganz rleugnen. Nur ist dies Verhältniß nicht mehr das das Bewußtsein eherrschende, sondern bildet für das Bewußtsein nur noch ein Element ines Wesens. Ein Element, von welchem es auch entbunden werden nn. So, als ein besonderes Element des Bewußtseins aufgefaßt, ist dann — nach mythologischer Vorstellungsweise — nur noch die Tochter r Demeter, die Persephone. Freilich hatten wir zu Anfang unserer ythologischen Betrachtungen in der Persephone vielmehr die Personifiation des übergeschichtlichen Urbewußtseins erblickt, allein das war sie r für uns, indem wir so zu sagen hinter die Coulissen der Mythogie blickten, nur den innern Sinn der Sache suchend. Die mythogische Entstehung der Gestalt der Persophone blieb dabei noch ganz ußer Frage. Wir werden alsbald sehen, was noch weiter aus der ersephone wird; zunächst bezeichnet sie nur das dem ursprünglichen llgott noch anhängliche Element des Bewußtseins, welches, als von dem ewußtsein ausgeschieden, als die Tochter der Demeter vorgestellt wird.

Diese Tochter also wird jetzt der Mutter entrissen, sie wird vom Hades geraubt, als in welchem der ursprüngliche Allgott noch fortlebt. Und damit entsteht der Knoten, aus welchem sich der Persephonemythus ntspinnt. Denn gleich wie zwischen Mutter und Tochter das innigste Band besteht, so fühlt das Bewußtsein sich dadurch in sich selbst zerissen, daß es einen Theil seines Wesens jenem Allgott überlassen muß, während es andrerseits sich der neuen Göttervielheit zuwendet, die mit dem Zeus gesetzt ist. Darum will die Demeter sich nicht trösten über den Verlust ihrer Tochter, sie klagt die Götter selbst an, weil eben die neue Göttervielheit, obwohl damit das freiere menschliche Bewußtsein begann, doch andrerseits die Ursache dieses Verlustes gewesen war. Es war damit ein innerer Widerspruch des Bewußtseins gegeben, von dessen Macht und Tiefe wir uns heute schwer eine Vorstellung machen können, twas einigermaßen Aehnliches läßt sich indessen noch immer beobachten. Ist es doch jedem tieferen Gemüthe schmerzlich, wenn durch einen großen Umschwung ein neuer Zustand entsteht, den wir zwar als eine wirkliche Verbesserung empfinden, in welchem aber so manches, was früher für hoch und heilig galt, in Trümmern zerfällt, deren Anblick uns unwill-

kürlich in eine elegische Stimmung versetzt. Was mußte es erst für d
Hellenen bedeuten, daß an die Stelle des Allgottes die Göttervielh
getreten war! Gewiß unendlichviel mehr, als wenn wir etwa heute d
Burgen des Mittelalters in Ruinen liegen sehen, die wir doch oft ni
ohne einige Wehmuth betrachten können, obgleich wir sehr wohl wiss
daß es Zwingburgen gewesen, und daß wir Gott danken müssen, sie n
noch als Ruinen zu sehen.

Genug, die Demeter konnte sich nicht trösten, mit den Gött
hadernd, irrte sie klagend umher um die verlorene Tochter zu such
Insoweit gehört dieser Mythus noch der Volksreligion an. Er bil
aber zugleich den Uebergang zu der esoterischen Religion der Mysteri
Das macht ihn um so wichtiger, und indem er von vornherein ein
tieferen geheimen Sinn ahnen läßt, wird er dadurch um so reizend
Eine Ahnung von diesem tieferen Sinn spricht sich selbst in Schill
„Klage der Ceres" aus, so wenig auch Schiller von dem wah
Sinn dieses Mythus und überhaupt von der Mythologie verst
Immerhin muß er doch ein Gefühl davon gehabt haben, daß
Persephone noch sehr viel mehr bedeute als das Saatkorn, und
Demeter nicht eine bloße Ackerbaugöttin, denn das hätte ihn nicht
einem so schönen Gedichte begeistern können.

Noch einmal: das hellenische Bewußtsein, nachdem es von de
kronischen Prinzip — worin ja noch der Allgott fortlebte — befr
war, empfand es gleichwohl schmerzlich, daß ihm der Allgott in d
Göttervielheit zergangen war. Daß man also in der Göttervielheit be
etwas erblickte, was an und für sich dem göttlichen Wesen widersprä
ist selbst das unverwerflichste Zeugniß des tiefen religiösen Gefühls, vo
welchem die Hellenen in ihrer besseren Zeit beseelt waren. Davon zeu
desgleichen ihre Pietät für alle die alten Ueberlieferungen, an welche si
die Erinnerung an etwas Heiliges anknüpfte, und davon zeugen die
unzähligen Heiligthümer, mit welchen das alte Hellas wie bedeckt war.
Getröstet über das Verschwinden des ursprünglichen Allgottes konnte das
Bewußtsein nur werden, wenn es erkannte, wie gerade durch die Götter-
vielheit, in welche jener zergangen war, erst der geistige Gott erreicht
sei, in welchem die vielen Götter in der That wieder zu einem wurden.

Das bedeutete die Versöhnung der Demeter, als der Ausdruck des
spezifisch hellenischen Bewußtseins. Und das eben war nach Schelling der
eigentliche Gegenstand und Zweck der Mysterien, jene Ueberzeugung hervor-
zurufen und zu pflegen. Es handelte sich um eine höhere Auffassung der
Götter.

---

3. Die Gottheiten der Mysterien.

Dazu wurden die Einzuweihenden hingeleitet durch scenisch dramatische ərstellungen. Es geschah etwas in den Mysterien, sie waren sacra ıae fiebant. es wurde etwas gezeigt; der typische Ausdruck für die ırt ertheilte Belehrung ist deshalb *δεικνυναι*, und für die Lernweise *μειν, ἐποπτευειν (ὀπτειν)*, wonach der zur vollen Erkenntniß Gelangte popt hieß. Ein noch heute gebräuchlicher Ausdruck, der also aus n Mysterien stammt. Ob in denselben auch förmliche Lehrvorträge halten wurden, ist ungewiß; ganz dürften mündliche Erläuterungen cht gefehlt haben.

Was nun zu dem Zwecke der Einweihung geschah, kann wohl keinen deren Sinn gehabt haben, als daß damit gewissermaßen der theogonische rozeß sich in der Empfindung des Einzuweihenden reproduziren llte, damit ihm zu Gemüthe geführt würde, wie dadurch eben der here geistige Gott erreicht sei. Damit stimmt alles zusammen, was er die Vorgänge bei der Einweihung bekannt ist. Danach mußte der inzuweihende zuerst den schrecklichen Zustand empfinden, in welchem sich ıs Bewußtsein unter der Herrschaft des kronischen Prinzipes befunden ıtte, darauf die rathlose Verwirrung, nachdem der ursprüngliche Allgott h in die Göttervielheit aufgelöst hatte. Durch allerlei Schauer mußte r Einzuweihende hindurchgehen, die ihm Zittern erregten und Angst-weiß auspreßten, bis er zuletzt sanfte beruhigende Melodien vernahm, ıd ein wundervolles Licht ihm aufging. Gleichsam als Sieger, der n Kampf bestanden, wurde er dann gekrönt und in die heiligen eheimnisse eingeführt. Die Krone ist ja überall das Zeichen der ollendung, wie auch so manche Aussprüche der Bibel bestätigen.

Dies vorweg bemerkt, entsteht jetzt die Frage, worin denn die here Auffassung von den Göttern bestanden haben könne, welche die ingeweihten gewannen? Wie die Griechen selbst sagten, standen die in n Mysterien verehrten Götter so hoch über den Göttern der Volks-ligion, als diese über den Heroen. Das anerkannt, wird demnach die here Auffassung darin bestanden haben, daß man zu der eigentlichen ssenz der Götter hindurchdrang. Also zu den reinen Potenzen oder rsachen, deren Auseinandergehen eben den theogonischen Prozeß ver-laßt hatte. Es ist dies nicht etwa eine blos speculative Annahme chellings, worauf er lediglich durch seine eigene Potenzenlehre gerathen ire, er bringt den thatsächlichen Nachweis dafür.

Was ihn nämlich zuerst darauf geführt hatte, waren seine im ıhre *1815 erschienenen Untersuchungen* über die Gottheiten von

Samothrake, die sogenannten Kabiren. Eine der dunkelsten Partie der Mythologie, in die er zuerst Licht brachte, und womit dann überhaupt die Entwicklung seiner mythologischen Theorie begann. Diese Kabiren deren drei waren, wurden in Italien Dii potes genannt, oder auch Deorum Dii. Sie standen also über den Göttern der Volksreligion, die ihnen selbst erst ihr Dasein verdankten, und waren demnach die verursachenden Potenzen der Theogonie, das eigentliche Innere der Götter. Andrerseits hießen sie Dii complices, oder consentes, d. i. die zusammenseienden, wie absens von abesse, so daß der Eine nur mit und durch die Anderen war, gerade wie unsere Potenzen. Und eben diese Gottheiten waren der Hauptsache nach wieder dieselben, welche in den großen attischen Mysterien verehrt wurden.

Diese Dii potes wurden aber nicht als für sich selbst bestehende Wesenheiten aufgefaßt, sondern als in den Göttern selbst seiend, die gewissermaßen nur ihre Umhüllung bildeten, wie sie denn auch Dii penetrales hießen, d. i. die inneren Götter. War es nun der Dionysos — d. i. der mythologische Ausdruck der zweiten Potenz — gewesen, der als der Lysios den Fortschritt von dem ursprünglich realen Allgott zu den Göttern bewirkt hatte, so wurde dieser nun vorgestellt, als selbst durch alle Stadien des theogonischen Prozesses hindurchgegangen, wodurch ein dreifacher Dionysos entstand. In seiner ersten Gestalt hieß er Zagreus, und als solcher war er das Innere des Hades, der esoterische Hades, darum als solcher der Volksreligion fremd. In seiner zweiten Gestalt — die einzige, welche der Volksreligion angehörte, — war er der uns bereits bekannte Bakchos. In seiner dritten Gestalt hieß er Jakchos, und war als solcher der rein geistige Gott, wie ihn nur die Mysterien kannten.

In seiner ersten Gestalt nun, als Zagreus, war Dionysos selbst der grausame schreckliche Gott gewesen. Er hatte als solcher erst untergehen müssen, um sich zum geistigen Gott zu verklären, gleichsam sich selbst zum Opfer bringend. Wie die Sage ging, war er als Zagreus von den Titanen zerrissen. Auch in seiner exoterischen Gestalt hatte der Dionysos viele Gefahren bestanden und Ungemach erduldet, wie Herakles verfolgt von dem Haß der Hera. Seine eigene Entwicklung zu der höheren Gestalt war demnach eine Leidensgeschichte gewesen, und darum feierte man die Leiden des Dionysos. Aehnlich wurden in Aegypten, bei Sais, die Leiden des Osiris gefeiert. Herodot, der von den letzteren erzählt, bemerkt dabei, er glaube zwar wohl zu wissen, was jene Feierlichkeiten bedeuteten, müsse aber davon schweigen; denn es handelte sich um *Mysterien*. So ruht darüber noch ein Dunkel. Doch unverkennbar

spiegelten sich in den Leiden des Gottes die Leiden des religiösen Bewußtseins, die es dadurch erlitten, daß sich ihm der ursprüngliche Allgott in die Göttervielheit auflöste. Uebrigens fand die Darstellung dieser Leidensgeschichte in Athen als ein besonderes Fest statt; nur ihrer Idee nach hing sie mit den Eleusinien zusammen, bildete aber keinen Theil derselben. In diesen war die Hauptfigur der dritte Dionysos, der Jakchos. Der Name kommt von dem alten Verbum *ἰακχω* oder *ἰαχω*, welches ganz unserem „jauchzen" entspricht, und bedeutete ursprünglich nur den Freudengesang, mit welchem der Gott begrüßt wurde. Aehnlich wie der Psalmist sagt: „jauchzet dem Herrn alle Welt!" Der Name dieses Freudengesanges übertrug sich aber hinterher auf den Gott. Und mit diesem kommen wir jetzt wieder auf die Demeter zurück.

Untröstlich über den Verlust ihrer Tochter, berichtet die Sage, konnte sie sich erst dadurch wieder beruhigen, daß ihr die Hoffnung wurde, noch einmal Mutter zu werden. Da gebiert sie den Jakchos, und durch dessen Geburt ist sie versöhnt. Will sagen: das Bewußtsein fühlt sich nicht mehr dadurch zerrissen, daß ein Theil seines Wesens (die Persephone als Tochter der Demeter) dem alten realen Allgott verfiel, der im Hades noch fortlebt, während es selbst sich dem befreienden Prinzip hingab, durch welches jener Allgott in die Göttervielheit zergangen war. Denn im Jakchos ist derselbe geistig wieder erstanden.

Damit erscheint fortan auch der Hades in einem anderen Lichte, indem erkannt wird, daß er selbst nur die Unterlage für die höheren Götter war. So hört er auf der schreckliche Gott zu sein, dieses sein ursprüngliches Wesen ist in die Verborgenheit versunken, der Hades ist zum Aides geworden, und dadurch nun selbst auch ein wohlwollender Gott. Er ist jetzt Pluton, der Geber des Reichthums. Die Demeter ist beruhigt auch über das Schicksal ihrer Tochter Persephone. Sie ergiebt sich fortan rückhaltslos den Göttern der Volksreligion, eben weil sie weiß, daß diese Göttervielheit hinterher zu den darüber erhabenen geistigen Gott geführt hat. So wird sie die Genossin des Bakchos, d. i. des der Volksreligion angehörenden zweiten Dionysos, dessen Beisitzerin sie genannt wird, daher ihre *παρεδρια*.

Hat sie aber in Jakchos den neuen geistigen Gott geboren, so ist damit auch das neue Bewußtsein geboren, welches sich diesem Gotte vermählt. Gemahlin des Jakchos wird darum ebenfalls eine Tochter der Demeter. Es ist die Kore, d. h. die Jungfrau, und zwar die Jungfrau katexochen. Im Grunde genommen dieselbe Jungfrau, als welche wir zu Anfang unserer mythologischen Betrachtungen die Persephone fanden, so lange *sie nämlich in ihrer* reinen Jungfräulichkeit verharrte,

noch nicht aus ihrer Burg herausgetreten war. Die Kore ist dem nichts anderes als die wiedergeborne und jetzt über alle Versuch erhabene Persephone. Will sagen: das Bewußtsein ist von jetzt an g alle theogonischen Anwandlungen gesichert, indem es sich dem geist Gotte vermählt, der über die Göttervielheit erhaben ist. Darum bil die „heilige Vermählung", die ἱερος γαμος, des Jakchos mit Kore den Mittelpunkt der eleusinischen Feierlichkeiten. Sie wurde scenisch dargestellt, indem man dazu ein Brautbette aufschlug. mythologische Bewußtsein konnte sich die Sache nicht anders vorstel diese Vermählung war das ihm allein angemessene Bild davon, daß Bewußtsein fortan dem geistigen Gott angehöre. Ein Bild, welches, schon früher bemerkt, auch in dem alten Testamente angewandt w und selbst noch die christliche Kirche wird ja als die Braut des He dargestellt.

Recapituliren wir hiernach den Inhalt der vorstehenden Entwicklu so erscheint darin das Bewußtsein in vierfacher Gestalt. In sei ursprünglichen Gottinnigkeit nämlich ist es das überempirische Bewußt des Urmenschen, repräsentirt durch die aus ihrer Burg noch nicht hera getretene Persephone, das empirische Bewußtsein hingegen, das Bewu sein in dieser Welt, ist zunächst das dem mythologischen Prozeß verfall und von dem Allgott beherrschte Bewußtsein, repräsentirt durch die v Hades geraubte Persephone, und das ist die zweite Gestalt. Dar das mit der hinterher entstandenen Göttervielheit versöhnte Bewußts welches das spezifisch hellenische Bewußtsein ist, repräsentirt durch Demeter, als die Genossin des zweiten Dionysos oder des Bakch Viertens endlich das über die Göttervielheit hinausschauende zum Gef des einen geistigen Gottes erwachende Bewußtsein, zu welchem eben Mysterien hinleiteten, repräsentirt durch die Kore, als die Gemah des Jakchos. Diese aber ist doch selbst nur die wiedergeborne verklä Persephone, welche demnach ebenso durch drei Gestalten hindurchgeht v der Dionysos.

Man könnte vielleicht einwenden, wie wir hier die Kore als wiedergeborne Persephone darstellten, so läge ja in ihr nicht viel ander als was wir früher von der Athene gesagt. Allein wenn wir dort Athene als das über alle Versuchung erhabene Bewußtsein, und insof als die wiedergeborne Persephone bezeichneten, so war das nur uns Auffassung ihrer Gestalt, nicht das, was sie in der Götterwelt selbst i Und darin liegt nun eben die Sache, daß in den Mysterien der theogoni Prozeß auch für das mythologische Bewußtsein selbst durchsichtig wur *Die Kore, als* die wiedergeborne Persephone, war ein esoterisches Wes

Athene hingegen gehörte lediglich der exoterischen Religion an, für
iche sie immerhin die am meisten geistige Göttin sein mochte, sie blieb
i deswillen doch nur eine Göttin wie die anderen auch.

---

4. Geistige Wirkung der Mysterien.

Ganz allgemein gesprochen, fand in den Mysterien eine Ver=
istigung der Volksreligion statt. Aufgehoben aber wurde dadurch
: Volksreligion keineswegs, sie erhielt dabei nur einen tieferen Sinn.
as mehr ist, die Mysterien selbst standen noch auf mythologischer
asis, ihre eigene Ausdrucksweise war mythologisch, und die Mythen
n dem Dionysos, der Demeter und Persephone, in welchen sich die
ysterien bewegten, gehörten zugleich der Volksreligion an. Auch waren
re religiösen Feierlichkeiten zum Theil öffentlich, Jedermann konnte sich
ran anschließen, nur daß die Uneingeweihten wohl nicht das rechte
rständniß davon hatten. Thatsache ist, daß die Mysterien durchaus
ht in Conflikt mit der Volksreligion traten. Die Eingeweihten
nnten den Volksgöttern noch immer alle Achtung erweisen, weil diese
bst schon die höheren idealen Götter der Mysterien in sich enthielten,
n welchen die Zeusgötter gewissermaßen nur Verhüllungen waren. Es
nnte dann Jedermann überlassen bleiben, wie weit er durch die Hülle
durchzublicken vermöchte. So bestand beides friedlich nebeneinander,
er ein Jahrtausend lang. Denn erst gegen Ende des vierten Jahr=
nderts unserer Zeitrechnung, unter Theodosius dem Großen, wurden
e attischen Mysterien definitiv aufgehoben. Ihre ersten Anfänge
ichten vielleicht bis in die homerische Zeit zurück.

Mit der allgemeinen Vergeistigung der Religion hing nun überhaupt
ne Erhebung der Gemüther zusammen über das sinnlich materielle
eben. Dahin wirkte unmittelbar schon die Betrachtung der Geschichte
s Dionysos selbst, und so sagt Schelling:

„Alles was das menschliche Leben Schmerzliches und Schwerüberwindliches
t, hatte auch der Gott bestanden, daher sagte man: kein Eingeweihter ist betrübt.
nn wer konnte noch über die gemeinen Unfälle des Lebens klagen, der das große
hicksal des Ganzen und den unausweichlichen Weg gesehen, den der Gott selbst
ndelte — zur Herrlichkeit? Was Aristoteles von der Tragödie sagt, daß sie
rch Mitleid und Furcht, die sie in einem großen und erhabenen Sinn erregt, von
n diesen Leidenschaften (wie sie nämlich die Menschen in Bezug auf sich selbst
d ihre persönlichen Schicksale empfinden) reinige und befreie, eben dieses konnte in
ch höherem Maße von den Mysterien gesagt werden, wo dargestellte Götterleiden
er alles Mitleid und alle Furcht vor Menschlichem erhoben. Gleichwie unleugbar
, daß die *griechische Tragödie selbst nur aus* jenen tragischen Chören hervor=

gegangen ist, in denen die Leiden des Dionysos besungen wurden; was auch dem
erhellt, daß die tragische Schaubühne fortwährend unter dem besondern Schutz
Dionysos stand, und die Aufführung der großen Tragödien an den Dionys
Mysterien stattfand."

Ganz insbesondere galt als eine Wirkung der Mysterien, daß
von der Furcht vor dem Tode befreiten, indem sie die Eingeweihten
der Ueberzeugung führten, daß der Tod, anstatt eine Vernichtung, vi
mehr eine Lösung von den Banden der sinnlichen Welt sei, und
Uebergang zu einem höheren Zustand für alle diejenigen, welche hienie
würdig gelebt. Hätten die Mysterien auch nichts weiter geleistet,
bessere Vorstellungen von der Unsterblichkeit zu erwecken, so wären sch
um deswillen ihre Verdienste hoch anzuschlagen. Man erwäge nur,
Homer noch den gefeierten Helden Achilles im Hades sprechen läßt,
ihn Odysseus über seinen Tod trösten will:

„Preise mir jetzt nicht tröstend den Tod, ruhmvoller Odysseus!
Lieber möchte ich fürwahr dem unbegüterten Meier,
Der nur kümmerlich lebt, als Tagelöhner das Feld bauen,
Als die ganze Schaar vermoderter Todten beherrschen."

Indessen gehörte jene höhere Vorstellung von der Unsterbli
nicht den Mysterien allein an. Seit Sokrates wurde auch in philosophisch
Schulen Aehnliches gelehrt. Obwohl aber die philosophischen Leh
sich allmählich weit verbreiteten, gingen die Mysterien doch keines
selbst in Philosophie auf, sie bestanden als etwas Besonderes dane
Sie waren religiöse Institute, aus der mythologischen Entwicklung heran
gewachsen, von der sie sich nie lossagten. Vielmehr offenbart sich
ihnen gerade das Allerinnerste der Mythologie, und darin liegt i
wahre Bedeutung, der Fortschritt des religiösen Bewußtseins, den
bewirkten. Wurden dann in den Göttern der Mysterien die ve
ursachenden Potenzen des theogonischen Prozesses angeschaut, die in
drei Gestalten des Dionysos personifizirt waren, und war es der ein
selbe Dionysos, der durch diese Gestalten hindurchging, so führte
unstreitig schon über den Polytheismus hinaus. Es war damit eine Art
Monotheismus erreicht. Aber ein Monotheismus, der aus dem the
gonischen Prozeß selbst hervorgegangen war und daran gebunden bli
Das ist die Grenze, welche die heidnische Welt nicht überschreiten kon

Insoweit aber der Polytheismus überwunden war, fiel damit a
die allen polytheistischen Religionen anklebende nationale Beschränkthe
Und wie nun einst die Abwendung von dem ersten allgemeinen Himmel
gott, und der infolge dessen entstandene Polytheismus selbst die Urs
der Völkerscheidung gewesen war, so mußte hingegen das höhere religi
Bewußtsein, welches in den Mysterien lebte, auch die Ahnung eine

iversalen Religion erwecken, in der sich alle Völker wieder vereinigen nten. Daß der mit der mythologischen Religion zusammenhängende stand der Völkertrennung in den tieferen Gemüthern des Alterthums erdings ein schmerzliches Gefühl erregte, woraus die Sehnsucht nach em allgemeinen Einheitsbande entsprang, davon zeugt, was Plutarch n einer Lehre der persischen Religion erzählt. Nämlich: es stehe eine it bevor, wo, nach der gänzlichen Ueberwindung des Ahriman, Alles f der Erde gleich und eben, die ganze Menschheit eine Sprache reden d unter einer Verfassung vereinigt sein werde. Sollten ähnliche edanken den Hellenen fremd geblieben sein? Schön sagt Schelling:

„Nächst dem Interesse, was der Mensch an seiner eigenen Zukunft, an dem dividuellen Zustande nimmt, der ihn nach diesem Leben erwartet, giebt es gewiß n höheres, als das jeder bessere Mensch an der Zukunft seines ganzen Geschlechtes nmt. Derjenige müßte gleichsam die Menschheit ausgezogen haben, der bei den agen gleichgültig bleiben könnte: wohin zielt die ganze Geschichte, welcher endliche te Zustand ist dem ganzen Geschlecht bestimmt, oder ist auch hier nur der traurige mer wiederkehrende Zirkel von Erscheinungen? Man hat daher gewiß die Ansicht r Mysterien sich sehr beschränkt, indem man gar nicht auf diesen Gedanken fiel, ß sie auch über die Zukunft des menschlichen Geschlechtes gleichsam eine Offen- rung enthielten."

Je mehr die attischen Mysterien sich entwickelten, um so mehr wannen sie auch eine Bedeutung für den ganzen Völkercomplex, der n griechisch-römischer Bildung durchdrungen oder wenigstens berührt r. Auch Barbaren fanden darin Aufnahme. So spricht Cicero von r „Eleusis sancta et augusta, ubi initiantur gentes orarum ultimae.“ rwägt man dabei, daß es im Durchschnitt gewiß die geistige Elite war, lche die Weihen suchte und empfing, — denn nur zu den sogenannten einen Mysterien hatte Jedermann freien Zutritt, nicht zu den roßen, — so wird man den Mysterien einen sehr weit reichenden nfluß zuschreiben müssen. Was das spätere Alterthum noch Hohes d Herrliches hervorgebracht, dürfte zum guten Theil auf diesem Einfluß ruhen. Auch erklärt sich mit daraus, wie das Heidenthum sich noch lange halten konnte, nachdem doch der Glaube an die concreten Götter- stalten schon längst erschüttert war. Man sah eben jetzt die in diesen ttern nur verhüllten geistigen Mächte, und darum fühlten die Höher- bildeten, die Gelehrten und Philosophen, keine Veranlassung gegen den tterdienst aufzutreten. Die Neuplatoniker suchten vielmehr durch re Speculationen das Heidenthum zu restauriren und dem Fortschritt des ristenthums entgegenzuwirken. In dieser Schule hatte sich der Apostat lian gebildet, wie auch ihr Stifter, Ammonius Saccas, selbst on ein Apostat gewesen war.

5. Das Geheimniß der Mysterien.

Endlich drängt sich uns die Frage auf: was denn in den My das eigentliche Geheimniß gewesen sei, d. h. was schlechterdings bleiben mußte, und auch wirklich niemals öffentlich ausgesproch Hören wir darüber zuvörderst Schelling selbst.

„Die Mysterien enthielten das Geheimniß der Mythologie, aber m nicht, warum sie selbst deshalb ein absolutes Geheimniß waren. Man sieht so weniger, als z. B. der Raub der Persephone, ihre Vermählung mit Had Zürnen und die Versöhnung der Demeter, auch öffentlich besungen wurde geistigen blos intelligiblen Götter, welche wir die verursachenden haben, waren im Allgemeinen jedem bekannt, ja sie waren auch als sol dii potes (im Gegensatze zu den konkreten Göttern) als consentes, als auflöslich vereinigten genannt. Die drei Dionyse insbesondere ware Götter der Mysterien, aber an sich keineswegs unbekannt. Jeder z. B. kan Jakchosgesang, wenn er aus der Ferne ertönte, selbst auf der Schaubühn in seinen Comödien, scheute sich Aristophanes nicht, Gesänge der Eingeweihte zu lassen, und der berühmte Chor des Sophokles in der Antigone feiert ver genug den Dionysos und Jakchos als einen Gott. Wo ist denn also das niß? So waren auch Jakchos und Kore Gegenstand unzähliger bildliche stellungen. Selbst das, was man für das Geheimste halten könnte, die Lei den Tod des Gottes, konnte jeder nach Lust besungen hören, wenn auch nur dichten der Orphiker, aber diese Orphiker wurden darum nicht verfolgt. anderen Seite — welch ein Haß erhob sich gegen den Liebling der Athener biades, als man ihm den Umsturz der Hermen schuld gab, eigentlich abe er in seinem Hause Mysterien gefeiert haben sollte. Und als Aeschylos wissen nicht was, aber — irgend etwas, was das eigentliche Geheimniß der rien zu offenbaren schien, unvorsichtig berührt hatte, konnte ihn vor der unm ausbrechenden Wuth des Volkes nur die Zuflucht schützen, die er zu dem des Dionysos nahm in der Orchestera. Ein solcher Volkssturm setzt ein stimmtes Volksgefühl, und also auch ein sehr bestimmtes Geheimniß Aeschylos mußte es als Glück betrachten, vor den Areopag gestellt zu werden, nicht seine in der Schlacht bei Marathon bewiesene Tapferkeit, nicht seines ebendaselbst davon getragene Wunden, sondern nur die Erklärung rettete, niemals eingeweiht gewesen sei. Todesstrafe stand auf der Profanation, der Veröffentlichung der Mysterien; ja dies genügte nicht, sie wur Confiskation der Güter geschärft, und auch dies schien nicht genug; selb Inschriften auf Tafeln von Erz wurde das Andenken eines solchen Frevl dem Fluch der Nachwelt überliefert. Und mit außerordentlichem Argwohn das athenische Volk über die Ausführung dieser Gesetze."

„Dennoch verhinderte dies alles nicht, daß Sachen, Personen, Han Gebräuche, ja selbst einzelne Worte der Mysterien überall erwähnt wurden fürchtet nicht, der Entweihung angeklagt zu werden, wenn er jene Sentenz Mysterienlehre anführt: daß die Uneingeweihten in der Unterwelt im liegen werden, die Eingeweihten aber mit den Göttern wohnen. Mehrere väter, z. B. Clemens von Alexandrien, sind über Vorgänge, Sprüche, W Mysterien sehr wohl unterrichtet, und doch läßt sich nicht beweisen,

[...]enschaft sich von wirklicher Einweihung herschrieb. Die sogenannte Mysterien[...]re war freilich Geheimlehre, insofern sie eben nur in den Mysterien überliefert [...]de, aber dies erklärt das strenge Geheimniß selbst nicht. Irgend etwas mußte [...]den Mysterien sein, was absolut verhinderte, daß sie je öffentlich werden konnten. [...]as mußten sie enthalten, das im Gegensatz ja im Widerspruch mit dem öffent[...]en Götterglauben war, denn sonst brauchten sie ja nicht Mysterien zu sein. [...] der anderen Seite konnten die Mysterien auch nicht etwas enthalten, das den [...]ntlichen Glauben unmittelbar und geradezu aufhob, denn sonst konnten sie nicht [...]hen und mit demselben bestehen. Widerspruch und nicht Widerspruch — dies [...]eint selbst der höchste Widerspruch. Oder anders ausgedrückt: etwas mußte in [...] Mysterien sein, das sich mit dem öffentlichen System vertrug, und das doch [...]t an seine Stelle treten konnte. Das erste (daß es sich mit dem bestehen[...] Götterglauben vertrug) ist nothwendig, weil es sonst nicht mit ihm coexistiren [...]nte, das andere, weil es sonst selbst öffentlich wurde und seinerseits den Götter[...]uben verdrängte. Wie läßt sich nun dieser Widerspruch ausgleichen?"

Wenn überhaupt, kann der Schlüssel zur Lösung des Räthsels nur [...]den bildlichen Darstellungen gefunden werden, in welchen die Lehren [...]r Mysterien symbolisirt waren, denn Das allein ist das unmittelbar [...]rliegende und unbestritten Feststehende. Da ist denn besonders beachtens[...]rth, daß der Jakchos, d. i. der über die Göttervielheit erhabene geistige [...]ott, zunächst als Kind, an der Brust der Demeter liegend, dargestellt [...]urde. Und als Kind konnte er doch noch nicht der schon herrschende [...]ott sein, sondern nur der zum Herrschen dereinst bestimmte. Daß aber [...]e Götter erst heranwachsen müssen, war ja die allgemeine mythologische [...]rstellung. Auch Zeus war Kind gewesen, und wurde als solches [...]rgestellt in den Armen der Fortuna primigenia.

Jakchos also war zunächst ein Kind. Und als Kind wurde er in [...]erlicher Prozession in einer Wanne getragen, die eine mystische [...]deutung hatte. Einerseits nämlich als ein Sinnbild friedlicher [...]schäftigungen, andererseits als das noch unscheinbare Dasein des [...]ttlichen Kindes bezeichnend. Diese Wanne, bemerkt Schelling, war [...]e eine Vorandeutung, eine Proläpsis, der Krippe, in welcher einst das [...]uskind lag. Ferner wurde Jakchos auch als spielendes Kind dargestellt, [...]er sein Spielzeug sind Zepter und Weltkugel, gewiß doch ein Zeichen [...]ner dereinstigen Herrschaft. Doch das Kind wächst, und am sechsten [...]ge der eleusinischen Feste, dem feierlichsten von allen, ist Jakchos schon [...]n Knabe. Mit Myrthen bekränzt — wieder ein Bild des Friedens — [...]rd er mit feierlichem Gepränge von Athen nach Eleusis geführt. [...]as kann das anders bedeuten, als daß Jakchos der kommende Gott [...]? Und was man feierte, war eben das Kommen, der Advent dieses [...]ttes. Der Name „Eleusis" bedeutet ja selbst nichts anderes, denn [...]ser Stadtname Ἐλευσίς ist von dem Worte ἔλευσις, d. i. das Kommen

oder die Ankunft, nur durch den Accent verschieden, der sich ganz ... selbst ändern mußte, weil das Kommen des Gottes das Komm... katezochen war. Oder auch das Kommen der Göttin, da ... Demeter der Sage nach zuerst nach Eleusis gekommen war. Es li... nahe, in dieser Ankunft, diesem Advent des Gottes oder der Götti... ebenfalls eine Proläpsis des Advents in der christlichen Kirche ... erblicken.

Genug, Iakchos wurde unverkennbar angeschaut als der noch ni... wirklich herrschende, sondern nur zur Herrschaft berufene, der ei... herrschen sollende Gott. Er wäre demnach erst der Gott der Zukunf... wie hingegen Zagreus den Gott der Vergangenheit bezeichnete, den eige... lichen Gott der Gegenwart aber der Bakchos, dessen Beisitzerin ja ... Demeter (d. i. das hellenische Bewußtsein) geworden war. Nun hie... diese drei Gestalten des Dionysos ausdrücklich ἄνακες, was nur ei... alte Form für ἄνακτες ist, womit sie also als Herrscher bezeich... waren. Wie denn auch das Allerheiligste des Tempels von Eleusis, ... ihre Bilder aufgestellt waren, das ἀνάκτορον hieß, d. i. die Herrsche... wohnung. Wirklicher Herrscher kann doch aber immer nur Eine... sein, sollte also Iakchos, der dritte Dionysos, dereinst zur wirkli... Herrschaft gelangen, so müßte damit die Herrschaft des zweiten verge...

Was hatte das zu besagen? Der zweite Dionysos, d. i. der myth... logische Ausdruck für unsere zweite Potenz, war es ja selbst gewese... durch dessen Wirkung aus dem ursprünglichen Allgott die ganze Götter... welt der Volksreligion entstanden war. Diese mußte dann auch wieder verschwinden, wie in der großen Götterdämmerung der nordische... Mythologie. Und dies eben, daß es dereinst so geschehen werde, war das eigentliche Geheimniß der Mysterien.

Erwägen wir dabei, daß in den Hellenen die Erinnerung noch fort lebte, daß einst Kronos der herrschende Gott gewesen, und erst nachdem dieser Zustand vergangen, die Zeusgötter selbst hervorgetreten waren. Wir Menschen der neueren christlichen Welt können das nicht nachfühlen, was hingegen die Hellenen fühlen mußten, wenn ihnen der Gedank entgegen trat, daß auch die Zeusgötter wieder vergehen würden, denn wir wissen es gar nicht anders, als daß, wenn überhaupt ein Gott ist, derselbe auch von Ewigkeit her ist und in Ewigkeit derselbe bleibt. Ein erst gewordener Gott, der später von einem anderen Gott verdrängt und gewissermaßen abgesetzt würde, ist uns ein solcher Ungedanke, daß sich dafür in unserem Bewußtsein überhaupt kein Platz findet. Was aber für uns ein Ungedanke ist, war für das mythologische Bewußtsein viel mehr ein Grundgedanke, und daraus entsprang eben der eigenthümlich...

tand des antiken heidnischen Bewußtseins, daß es dem theogonischen
ß verfallen gewesen war. Daher würde die Mythologie ganz
greiflich bleiben, wenn man sie vom Standpunkt unseres heutigen
ußtseins aus construiren wollte, wonach sie dann blos subjective
stellungen enthielte, auf welche die Menschen gerathen wären, man
i nicht wie und wodurch. Für die Hellenen war Kronos eine Realität
sen, und wenn auch zur Vergangenheit geworden, immer noch ein
t geblieben. Nur nicht der Gott der Gegenwart, welche vielmehr
Zeusgöttern angehörte. Und diesen stand nun auch bevor, ebenso
die Vergangenheit zu versinken wie einst Kronos!

Welche Empfindungen mußte das erregen! Mit den Zeusgöttern
en ja die Hellenen selbst erst zu Hellenen geworden, die ganze Eigen-
nlichkeit ihres Volksthums war mit ihnen verwachsen. Und das
rakterisirt überhaupt die der Mythologie verfallenen Völker. Man
nte sagen: da waren die Götter, die zunächst Kinder gewesen, mit
i Völkern selbst groß geworden. Eine natürliche Folge davon, daß,
t die Volkseigenthümlichkeit, so zugleich auch die ganze Entwicklung
t öffentlichen Einrichtungen mit der Entwicklung der Göttervorstellungen
ammenhing. Solche Verquickung von Staat und Religion war
emein. Auch liegt die Thatsache vor, daß die Hellenen nur unter
Herrschaft der Zeusgötter wirkliche Hellenen geblieben sind, da sie nach
Sturz dieser Götter durch das Christenthum zu Byzantinern wurden,
in Niemand eine Fortentwicklung des Hellenismus erblicken wird.

War trotzdem die Ahnung erwacht, daß die Zeusgötter verschwinden
rden, so mußte diese Ahnung im Grunde der Seele verschlossen bleiben.
nn immer ist es ein wesentlicher Unterschied, ob in den Seelen der
nschen ein Gedanke ruht, oder ob er auch öffentlich ausgesprochen
d. Ausgesprochen, wird er gegenständlich und wird dadurch eine
acht, und bald vielleicht der Hebel zu einem allgemeinen Umsturz.
rum mußte dieses Geheimniß der Mysterien auch geheim bleiben.
s zu veröffentlichen war nicht nur ein Frevel gegen die Götter der
genwart, es war zugleich das schwerste Staatsverbrechen, weil die
nze bestehende Ordnung ihren moralischen Halt in dem Götterglauben
d Götterdienst fand.

Man möchte hier vielleicht einwenden, daß es doch gar keinen Anstoß
regte, wenn bei Aeschylus Prometheus spricht:

„Ich frage weniger als nichts nach Zeus,
Er walt', er herrsche diese kleine Zeit,
Wie's ihm gelüstet. *Lange* beherrscht er nicht
Die Götter,“

worauf er dann weiter sich noch ausdrücklich darauf beruft, daß vordem auch schon die Herrschaft des Kronos und des Uranos gest... sei. Sprach aber Prometheus so, so war er eben der vom Ze... bestrafte Frevler. Die Mysterien hingegen waren heilige Institute, ... einer religiösen Autorität bekleidet. Und wäre auf Grund dieser Autori... der Sturz der Zeusgötter verkündigt, dann wäre es wirklich um di... Götter geschehen gewesen. Die Ahnung eines großen Umschwunges, ei... zukünftigen Gottes, der erst der wahre sein würde, war also frei... vorhanden, aber sie mußte gleichsam schlummern, man durfte sie ni... aufwecken, oder die innere Befriedigung, welche die Menschen an ... Gegenwart fanden, wäre unwiederbringlich verloren gewesen. Nich... destoweniger war damit ein innerer nur niedergedrückter Widerspruch ... geben, aber daß es so war, gehört eben selbst zum Charakter des Hellenism...

„Mit diesem letzten Gedanken (des erst zukünftigen wahren Gottes), ... Schelling, ein Gedanke, der, je weniger er ausgesprochen wurde, desto tiefer in ... Gemüther sich einsenkte, erklärt sich, wie mir scheint, erst die ganze Eigenthüml... keit des hellenischen Geistes. Ich meine damit insbesondere jenen tief tragi... Zug, der durch das ganze religiöse Leben der Griechen unverkennbar hindurchge... jenes Bewußtsein, daß sie in der ausgelassensten Lust nicht verläßt, daß alle die... Glanz einst erlöschen, daß diese ganze schöne Welt des Scheines einst versinken ... einer höheren truglosen Klarheit weichen werde. Dieser Gedanke erklärt jene Schwer... muth, die wie ein süßes Gift die trefflichsten Werke der Hellenen, besonders die ... bildenden Kunst durchzieht, in denen die höchste Anmuth und Lebendigkeit sel... vom Schmerz der unüberwindlichen Endlichkeit ihres Daseins durchdrungen zu sei... und ihre eigene Vergänglichkeit still zu betrauern scheint. Dieser geheime Schmer... verklärt, veredelt und heiligt gleichsam die Schönheit griechischer Bildungen. Er i... der Talisman, der auch uns, mit so ganz andern Empfindungen begabten, in ... völlig andern Begriffen lebenden Menschen noch immer unwiderstehlich anzieh... Dieses Tragische, das in die religiösen Empfindungen Griechenlands gemischt ist, ... leitet sich eben von der Mitte her, in welche der Hellene zwischen eine sinnliche Religion, der er für die Gegenwart unterworfen ist, und eine rein geistige, die ihm nur in der Zukunft gezeigt wurde, gestellt ist."

Immerhin wird auch nach dieser Erklärung manches dunkel bleiben. Und überhaupt werden wir kaum hoffen dürfen, was im Alterthum geflissentlich verborgen gehalten und verschwiegen worden war, das nun hinterher, nachdem noch so viele Jahrhunderte ihren Schutt darüber gedeckt, jemals zur vollen Klarheit bringen zu können. So viel aber liegt unbestreitbar vor, daß in den Mysterien die Mythologie zu ihrer letzten Vollendung gelangte. Und war sie dazu gelangt, so wurde damit auch ihr inneres Wesen offenbar. Sie kam zum Bewußtsein über sich selbst, sie erkannte ihr Ziel wie ihren Ursprung.

Ganz dem entsprechend hießen die Weihen der Mysterien in Griechenland τελεται oder τελη, von τελος, und das Eingeweihtwerden τελεισθαι

n also die Beziehung auf die Vollendung liegt. Die Römer
rerseits nannten diese Weihen initia, daher einweihen initiare, ein
ruck, dessen wir uns noch heute bedienen, und der dann vielmehr
den Anfang hindeutet. Indem sich also in den Mysterien Anfang
Ende des mythologischen Prozesses verband, war er damit abgeschlossen.
ich aber wies die Mythologie in diesem ihren Abschluß über sich
hinaus, — auf eine höhere Religion, die aber von anders woher
en mußte. Das Heidenthum hatte seine letzte Leistung vollbracht
ich darin erschöpft.

„In den Mysterien, sagt darum schließlich Schelling, sah das mythologische
ıtsein sein eigenes Ende, seinen völligen Tod, aber eben damit auch eine
andere und neue Zeit voraus, wenn es auch diese Zukunft nur eben so weit
le und sich darzustellen vermochte, als wir in diesem Leben die Beschaffenheit
künftigen vorauszusehen vermögen. Dieses Bewußtsein seines nothwendigen
schließt also erst das mythologische Leben ab, und wirft auf die bunten und
ıfaltigen Gestalten desselben jenen wohlthätigen versöhnenden Schatten, der es
ıns noch möglich macht, mit den Hellenen gleich zu fühlen und zu denken.
ıı dem Geräusch, nicht in der wilden taumelnden Lust bacchischer Aufzüge,
Stille jener ernsten Nächte von Eleusis, wo der Hellene mit der
endigkeit zugleich der vorübergehenden Realität, d. h. der Vergänglichkeit
thologischen Vorstellungen sich bewußt wurde, und aus der tiefen, alles ein-
en Nacht ein neues wundervolles Licht anbrach, — in der Stille dieser Nächte
m Ernst ihrer Gedanken lag die Versöhnung der Mythologie, so weit sie
ılb dieser selbst möglich war."

III.

Allgemeine Betrachtungen.

Wie wunderbar, daß die alte Religion im Geheimniß er
die neue hingegen mit der Offenbarung begann! Doch ander
— wie natürlich! Auf das Geheimniß mußte die Offenbarung f
wenn überhaupt ein Fortgang stattfinden sollte. Fürwahr, der ein
Gedanke, obwohl er das Allergrößte betrifft in der ganzen Entwi
der Menschheit, welche keinen tiefer greifenden Umschwung der
kennt, als den, der von der Offenbarung ausging. Wie aber die M
logie mit den Mysterien abschließt, so ist sie auch an und für sich
das große Mysterium des Alterthums, daher wir von
Alterthum fast nur die Schale kennen, so lange wir die Myth
nicht verstehen. Denn darin liegt zuletzt die Essenz des ganzen
thums, daß das Bewußtsein der Völker von den Göttervorstell
erfüllt war. Ist nun das Wesen der Mythologie erst durch Sch
begreifbar geworden, so ist damit auch erst das rechte Verständni
Alterthums ermöglicht. Eine Leistung von folgenreichster Wicht
die aber gleichwohl bisher fast ganz unbeachtet geblieben ist, noch w
Anerkennung gefunden hat.

Das bedarf ja keiner Worte, daß, gegenüber der herkömm
Betrachtungsweise der Mythologie, die schellingsche Theorie als
so durchaus Anderes auftrat, daß sie auf den ersten Anblick wohl
fremden erregen mußte. Und in soweit mag dann eben ihre N
selbst erklären, daß man zunächst auf diese Theorie nicht einzugehen
mochte, weil dazu vorweg erst das Aufgeben so vieler alt eingewu
Vorstellungen gehörte. Allein seit dem ersten mündlichen Vortrag
Theorie ist jetzt schon ein halbes Jahrhundert verflossen, und seit
zwanzig Jahren liegt sie in einem ausführlichen Originalwerk
Sicherlich Zeit genug dazu, daß man sich allmählich hätte hinein
können. Leben wir in einem Zeitalter, welches sich ausdrücklich
fortschrittlichen Geistes rühmt, und in welchem schon auf so ma
Gebiete des praktischen Lebens wie der Wissenschaft sich wirklich ei
greifender Umschwung vollzog, wie sollte da nicht auch eine neue

n der Mythologie aufkommen? Auch zeigten wir schon in der Ein-
tung, wie es sich dabei um Fragen von den weitreichendsten Folgen
ndelt. Trotz alledem ist Schelling's Philosophie der Mythologie dem
gemeinen wissenschaftlichen Publikum bisher noch so fremd geblieben,
ß sie wie gar nicht da zu sein scheint.

Immerhin eine erstaunliche Sache, und die jedenfalls geeignet wäre,
n wirklichen Werth unsres gerühmten Fortschrittsgeistes einigermaßen
eifelhaft zu machen. Denn nicht sowohl darauf scheint dieser Geist
richtet, immer mehr in die Tiefe der Dinge einzudringen, als vielmehr
n allen Tiefen abzulenken, während hingegen Schelling ausdrücklich
igen will, wie in der Mythologie etwas viel Tieferes liege, als man
rdem nur geahnt. Aber eben dieses Tiefere zu erkennen, das ist es,
zu jener Fortschrittsgeist nicht gestimmt ist, und welches anzuerkennen
: sich um so mehr sträubt, als er damit zugleich zur Erkenntniß der
lachheit seines eigenen Treibens kommen müßte.

---

1. Mythologie und Philologie.

Blicken wir jetzt zuvörderst auf die **Philologen** und die **Alter-
thumsforscher** überhaupt, — denen, sollte man doch meinen, müßte viel-
ehr eine Theorie erwünscht sein, welche den Nachweis erbringen will,
ß in den Göttergestalten der alten Völker implicite wirklich göttliche
Mächte erschienen. Denn wäre es nicht so, so müßte ja das ganze
Alterthum, welches seiner geistigen Grundlage nach unstreitig auf dem
Götterglauben beruhte, in höherem Betracht alles wahren Gehaltes ent-
ehrt haben, wenn doch dieser Götterglaube nur aus subjektiven Vor-
stellungen entsprungen wäre. Und wozu sich dann überhaupt noch viel
bemühen mit der Erforschung des Alterthums, wenn man im voraus
wüßte, daß das geistige Leben desselben eines wahrhaften Kernes entbehrt
hätte? Betrachten wir dabei insbesondere die **Hellenen**, so ist es da
wohl am augenfälligsten, wie alle das, was grade das Anziehendste der
griechischen Welt bildet: ihre Spiele, ihre Feste und ihre Künste, nicht
nur überhaupt auf dem Hintergrund des Götterglaubens beruhten,
sondern zum größten Theil sogar in directem Bezug auf den Götter-
dienst standen. Was wäre es also gewesen mit alle der Herrlichkeit des
Hellenenthums, wenn andererseits an seinen Göttern — um uns eines
trivialen Ausdrucks zu bedienen, der aber hier grade den Mittelpunkt
r Frage trifft, — wenn an diesen Göttern **nichts dahinter** gewesen
äre? Nämlich nichts wirklich Göttliches. Es bliebe blos die schöne
orm. Aber *auch die höchste Vollendung* der Form führt zu keiner

wahren Kunst, wo ein an und für sich wahrer Inhalt fehlt. Der Schönheitssinn konnte keinen olympischen Zeus schaffen, keinen A von Belvedere. Und was bliebe von Homer, was bliebe von den gikern, wenn wir uns die mythologischen Elemente darin wegdäch Von dem ganzen Hellenenthum bliebe bei solchem Verfahren nur caput mortuum.

Noch einmal darum: von den klassischen Philologen wäre wenigstens zu erwarten gewesen, daß sie eine Lehre mit Freude be hätten, welche in den tiefsten Quellen des antiken Geisteslebens wahren Gehalt nachweist, und dadurch der Philologie erst das Be sein zu geben vermag, daß sie sich mit einem Gegenstand von e Bedeutung beschäftige. Trotzdem scheint Schelling's Philosophie Mythologie an unsern Philologen, im Ganzen genommen, spurlos übergegangen zu sein.

Wäre es anders, so müßten sich wohl die Wirkungen auch i Vorstellungsweise unseres ganzen gebildeten Publikums zeigen, w seine erste geistige Direktive unstreitig durch den Gymnasialunte empfängt, welchen doch eben die Philologen leiten, und die dort gesogenen Ansichten üben dann allermeist ihre Nachwirkung für das Leben. Darum spiegelt sich in den landläufigen Vorstellungen vo Bedeutung des alten Götterglaubens eben nur die Vorstellungsweis Philologen ab. Und was ist wohl in diesem Punkte die bis heute allgemein herrschende Vorstellung, als daß die Göttergestalten und G geschichten theils nur auf poetischen Erfindungen beruhten, oder an theils doch nur Symbolisirungen der Naturgewalten und zum hö auch moralischer Wahrheiten gewesen wären? Demnach war Pos der Gott des Meeres, wenn nicht gar das Meer selbst, Apollo Sonnengott, Dionysos der Weingott und Demeter die Göttin der früchte oder des Ackerbaues. Bis zu welchem Blödsinn das f kann, sahen wir in der Betrachtung der Mysterien, insbesonder Persephone-Mythus. Gleichviel aber, ob Blödsinn, Unsinn oder B sinn, unsere sogenannten Gebildeten wissen es noch heute nicht an als die Tochter der Demeter sei das Saatkorn, das in die Erde ve werden muß, und das bedeute der Raub durch den Hades, der sich wohl eigentlich zum Humus verwandelt. Um dieses schrecklichen Un willen, daß das Saatkorn in die Erde versenkt ist, irrt dann die De durch alle Länder um die verlorne Tochter wiederzufinden, selb Götter wegen des frechen Raubes anklagend! Und wohl bemerkt: Demeter war die Ackerbaugöttin, obwohl sie von dem Ackerbau *so viel verstanden* hätte wie jeder Bauerjunge, denn es selbstverständl

man erst säen muß um zu ernten. Toll im Kopfe müßte diese chaugöttin gewesen sein, um sich über den Verlust des Saatkorns ärmen, welche sich in der Aehre zehnfältig und hundertfältig reprodu-
Und auf solchen unglaublichen Cruditäten und Trivialitäten sollen obendrein die eleusinischen Mysterien beruht haben, welche eine so e Rolle in dem Geistesleben des Alterthums spielten! Wie muß es wohl in denjenigen Köpfen aussehen, welche an solchen Absurditäten bis diesen Tag keinen Anstoß nehmen? Da zeigt sich recht, wie ig die sogenannte Aufklärung dagegen schützt, daß nicht unter Umständen baare Verrücktheit zur unantastbaren Wahrheit wird.

Man meine nur nicht: das sei doch jedenfalls eine bloße Schul-age, wie es sich mit den alten Mythen verhalten habe; es interessire lich die Fachgelehrten, die nach Belieben ihren Witz daran versuchen hten, indessen es für das Leben gleichgültig sei, welche Art von lärungen die Herren dabei herausdüftelten und in Umlauf brächten. e Schulfrage ist es allerdings, aber in ganz anderem Sinne. lich in dem Sinne, daß es sich dabei um die Wirkung handelt, che die gelehrten Schulen auf die Denkweise ihrer Zöglinge ausüben. an ist da der klassische Unterricht die Grundlage aller Bildung, so mt auch folglich um so mehr darauf an, welche Ansicht vom Alter-m die Schüler dadurch gewinnen. Und wie sollen sie von dem terthum zu denken gewohnt werden, wenn ihnen solche Vorstellungen der Mythologie beigebracht werden, wonach die Götter nur substanzlose hemen gewesen wären, gleichviel wie solche Schemen entstanden sein hten? Unbegreiflich bliebe dann, wie alle das Große, Edle und Schöne, lches das Alterthum hervorgebracht, auf der Grundlage seines Götter-ubens und Götterdienstes beruht haben sollte. Der könnte dann kaum hr als eine decorative Bedeutung gehabt, und zur Entwicklung der araktere und Geister nichts beigetragen haben. Die Religion wäre wie für nichts gewesen, sondern all jenes Große, Edle und Schöne re lediglich auf die Staatsverfassungen, auf die Künste und Wissen-aften zurückzuführen. So müßte man dann allerdings schließen. ht nur, daß solcherweise eine grundfalsche Ansicht vom Alterthum steht, sondern unvermeidlich wird sich damit noch die weitere Folgerung binden, daß für die Entwicklung der Völker auf die Religion über-upt nicht viel ankommen könne, da doch eben alle das Große, Edle Schöne des klassischen Alterthums mit der damaligen Religion kaum es zu schaffen gehabt habe. Und unter diesen Umständen muß freilich klassische Unterricht je mehr und mehr zur Gleichgültigkeit gegen Religion führen.

Daß es leider wirklich so geschieht, davon liegt die Ursache ledig
in der falschen Auffassung des Alterthums, und zuletzt in den sei
Theorien von der Mythologie. Denn ganz umgekehrt, als es da
aussieht, waren vielmehr die Griechen und Römer in ihren beste
Zeiten sehr religiöse Völker gewesen, sehr viel religiöser a
die heutige Welt ist. Trat dann später zwar das Staatsleben
den Vordergrund und entfaltete seinen Glanz, und entwickelten
daneben die Künste und Wissenschaften, so schien freilich die Reli
von da an nicht viel mehr zu bedeuten, allein es hatte sich vordem
religiöser Fond gebildet, der in der Tiefe der Gemüther noch eine la
Nachwirkung äußerte. Von diesem Fond zehrten und daraus schöp
die späteren Generationen. War er endlich erschöpft, — von da
begann eben auch der unaufhaltsame Verfall, weil das ganze Volksle
seinen moralischen Halt verloren hatte. Konnte aber das damals
ausbreitende Christenthum diesen Verfall nicht hindern, so beweist
selbst nur wieder, wie sehr wirklich die klassische Welt, ihrer ga
geistigen Substanz nach, auf der mythologischen Religion beruht ha
Sie konnte nur mit derselben leben, und mußte zugleich mit derse
untergehen. Nach Schellings Auffassung der Mythologie, wie resp.
Offenbarung, wird beides vollkommen begreiflich, und dränge diese
fassung der Mythologie in den klassischen Unterricht ein, so würde
selbe für die religiöse Denkweise bald ganz andere Früchte tragen.

Denn erst durch Schelling ist das große Problem der Mytholo
in das rechte Licht gestellt, möchte es auch sein, daß er in der Lösu
des Problems doch selbst noch auf mancherlei Irrthümer verfallen w
Wie hätte zu erwarten gestanden, daß eine so große Sache mit ei
Schlage ihre Erledigung gefunden haben könnte. Ein für immer ferti
System will die Philosophie der Mythologie nicht sein. Auch kann
das überhaupt nicht sein, schon um deswillen, weil es sich dabei zugle
und vorweg um die Eruirung und Feststellung des zu erklärenden positi
Materials handelt, indessen im Fortschritt der gelehrten Forschung imm
neues Material hervortritt, was dann auch neue Fragen veranlaßt,
manche frühere Deutung als unzulänglich erscheinen lassen muß.
meisten wird dies das Gebiet des Orients betreffen, dessen Erforschu
gerade in dem letzten Menschenalter so viel neue Resultate geliefert h
wovon Schelling z. B. noch nichts wissen konnte. Hätte nur die
Fortschritt der gelehrten Forschung zugleich auch zu einer tieferen Au
fassung der Sache geführt!

Wie wenig aber die bloße Gelehrsamkeit dazu hilft, davon mag hie
als Beleg der bekannte Linguist und Sanscritphilologe Max Müll

m, und zunächst schon durch das Urtheil, welches er in seinen bereits er angeführten „Essay's" über Schellings Theorie auszusprechen gemüßigt sieht. Da diese Essay's die ausdrückliche Bestimmung n, das größere Publikum mit den Resultaten und Ansichten der igen Linguistik und Alterthumsforschung bekannt zu machen, und rscheinlich viele Leser finden, von denen nur sehr wenige bereits nd etwas von Schellings Theorie wissen, noch weniger dieselbe selbst würdigen befähigt sein dürften, und die dann um so eher dem ab- gigen Urtheil dieses Autors eine autoritative Geltung beilegen werden, laube ich auch diesem Urtheil hier um so mehr entgegentreten zu sen. Auch wird uns die Kritik der von diesem Autor geäußerten ichten zugleich als Anknüpfungspunkt zu verschiedenen weiteren Be- tungen dienen, die das Verständniß des ganzen vorliegenden Themas effen. Jetzt zunächst seine eigenen Worte, Essay's Bd. 2, S. 130.

„Ueber Schellings Philosophie der Mythologie wagen wir kaum eine Meinung auszusprechen. Und doch, bei aller Achtung, d e seinem großen Namen gebührt, aufrichtiger Würdigung einiger tiefer Gedanken über mythologische Gegenstände, vorzüglich bei voller Anerkennung der Verdienste, die er sich dadurch erworben , daß er mehr als jeder Andere auf den unvermeidlichen Charakter mythologischen ens und mythologischer Sprache im weitesten Wortsinn hingewiesen hat, — en wir doch als Kritiker sagen, daß seine Thatsachen*) und Theorien allen eken gesunder Forschung Hohn bieten, und daß seine Sprache so verworren und ar ist, daß sie des Jahrhunderts, in dem wir leben, ni t würdig ist."

Ich frage: welche abschreckende Vorstellung von Schellings Philo- phie der Mythologie müßte der Leser des Vorstehenden von diesem erke schon um seiner Sprache willen gewinnen? So glatt hin, wie in Hrn. Müller's Essay's, fließt freilich Schellings Redeweise nicht, aber trotzdem im Ganzen genommen, statt daß sie zu schelten wäre, in ncher Hinsicht vielmehr als ein Muster philosophischer Redeweise gelten n. Nach den Regeln einer blos formalen Stylistik beurtheilt, mögen r die in den letzten Werken Schellings so häufigen parenthetischen Ein- ltungen, worauf er dann den Anfang des Satzes wiederholt und eilen die Construction ändert, als unziemliche Verrenkungen erscheinen, i das Verständniß erschwerend und grammatisch verwerflich. Allein griff dazu, um immer auch zugleich die Bedingungen bemerklich zu chen, unter denen die Geltung des jedesmaligen Gedankens stehe. gerade um des rechten Verständnisses willen mußte er das thun. r philosophische Erörterungen ist es kein Tadel, wenn die Sprache

*) Soll wohl heißen, „seine Auffassung der Thatsachen", sonst würde es er Unsinn sein.

selbst den Leser gewissermaßen nöthigt, sich jeden Satz genau anzusch
Dazu kommt noch, daß diese Werke aus wirklich gehaltenen Vorlesung
entsprangen, wie sie auch in dieser Form erschienen, und im mündlichen Vo
trag machte die schwächere Betonung die Einschiebungen viel weniger stör
Veränderte er darauf sogar die Construction des angefangenen Sa
so geschah dies, um nach der vorangegangenen Einschiebung um so
drücklicher sprechen zu können, nicht etwa aus bloßer Nachlässigkeit
sprachlicher Liederlichkeit. Zeigt sich aber wirklich nicht selten, wie
selbst noch damit ringt, seinen Gedanken den adäquaten Ausdruck zu ge
— was ja bei so in die Tiefe gehenden, und dabei aus aller herköm
lichen Denkweise heraustretenden Gedanken oft schwierig sein mußte, —
finden sich andrerseits nicht minder Stellen von großer sprachli
Schönheit. Ueberall charakterisirt sich Schellings Sprache als die ei
ebenso originellen, wie von der inneren Bedeutung der behandelten G
ergriffenen Geistes, während hingegen Herr Müller wohl selbst kei
Anspruch darauf machen dürfte, daß seiner Sprache irgend wel
Originalität zukäme. Le style c'est l'homme, und darum schr
Schelling wie Schelling, Herr Müller aber wie hundert Andere auch.

Ich frage ferner, wenn er doch zu Anfang seiner Kritik se
anerkennt, daß Schelling sich um das Verständniß der Mythologie e
schiedene Verdienste erworben habe, wodurch denn Schelling zu den i
zuerkannten neuen und richtigen Ansichten gelangt sein konnte, als
auf Grund seiner Forschungen, die trotzdem allen Gesetzen gesun
Forschung Hohn bieten sollen! Darauf werden wir später noch zur
kommen, zunächst aber mag erst Herr Müller zu Ende reden.

„Für Einen der weiß, einen wie mächtigen und bedeutenden Einfluß Schelli
Geist auf Deutschland zu Anfang unseres Jahrhunderts ausgeübt hat, ist es sch
ein solches Urtheil zu fällen. Konnten wir aber seine hinterlassenen Werke n
ohne Traurigkeit und nicht ohne eine starke Empfindung der Sterblichkeit a
menschlichen Wissens lesen, so können wir sie nicht erwähnen, da, wo sie erwä
werden müssen, ohne unsere Ueberzeugung auszusprechen, daß sie zwar um d
Verfassers willen von Interesse sind, in allen anderen Beziehungen aber enttäusch

Da hätten wir es also wieder! So lange Schelling sich auf
in der gelehrten Welt einmal anerkannten Bahn des Naturalismus
Rationalismus fortbewegte, so lange war er ein Genie, als er
aus der ganzen herkömmlichen Denkweise herauszutreten begann,
damit insbesondere auch der bei den Philologen so beliebten flachen E
klärungsweise der Mythologie den Boden entzog, — von da an ver
er in Altersschwäche, deren Produkte nun in seiner positiven Philoso
vorliegen, von der man um deswillen auch nur mit mitleidigem Ach
zucken sprechen kann. Eine Beurtheilungsweise dieser Philosophie,

die Gegner derselben von wünschenswerthester Bequemlichkeit sein mag, wir aber schon im ersten Theile unseres Werkes als alles Anhaltes ehrend erkannt haben. Was weiter die Enttäuschung anbetrifft, käme es natürlich darauf an, was man denn erwartet hatte. Zeigte Schelling, wie in der Mythologie ein Problem vorliege, zu dessen wältigung blos philologische Gelehrsamkeit und kritischer Scharfsinn noch je nicht ausreiche, sondern welches unvermeidlich zugleich auf die tiefsten gen der Philosophie führe, so daß, um eine Lösung zu ermöglichen, sogar eine neue Entwicklung der metaphysischen Grundbegriffe erforderlich welche zu verstehen wieder unvermeidlich eine große Denkanstrengung anhaltendes Studium erfordert, — so mag sich freilich Hr. Müller einen Erwartungen getäuscht gefunden haben, da er sich damit von Boden der vergleichenden Philologie und Linguistik, auf welchem ich allein heimisch fühlte, in eine viel andere Region verwiesen sah. ist kein Vorwurf für ihn, wenn ihm das nicht paßte, Philosophie nicht Jedermanns Ding. Was gab ihm dann aber die Berechtigung einer so ohne alle Begründung ausgesprochenen Aburtheilung einer orie, die sich ausdrücklich eine Philosophie der Mythologie nennt, folglich ohne Berücksichtigung ihrer metaphysischen Seite gar nicht rtheilt werden kann?

Sein Verdienst und sein Ruhm, den er sich auf dem Gebiete der nscritphilologie als erster Herausgeber des Rig-Veda erwarb, bleibe bei unangetastet; darüber habe ich gar kein Urtheil, wenn ich mir h wohl vorstellen kann, daß dies eine ebenso schwierige als wissen-aftlich bedeutende Leistung war. Ich frage aber: ist ein großer nscritphilologe um deswillen auch schon ein so tiefer und umfassender pf, daß er das gewaltige Problem der Mythologie zu lösen ver-chte? Möchte er doch von den kanonischen Werken der Inder hundert-l mehr kennen als Schelling, der sie zudem nur aus Uebersetzungen nte, ja möchte er auch die Religionsurkunden aller Völker von A Z kennen, so bliebe es immer noch eine andere Frage, ob er die-ben auch inhaltlich verstanden hätte, wozu Sprachgelehrsamkeit zwar unentbehrliches Hülfsmittel ist, aber in der Hauptsache doch nur das nigste thut.

Mit Recht bemerkt in dieser Hinsicht Schelling: es möchten z. B. hl Viele die französische Sprache aus dem Grunde verstehen, die ichwohl doch nicht die Werke eines La Grange verstehen würden, l dazu außerdem mathematische Kenntnisse gehören, und überhaupt mathematischer Sinn, der bekanntlich manchen gelehrten und sonst begabten *Leuten durchaus fehlt.* So wird auch nicht jeder firme

Grieche den Plato oder Aristoteles verstehen, es gehört philosophische Bildung und philosophischer Geist dazu. Und sollte es mit dem Verständniß religiöser Urkunden nicht auch seinen eigenthümlichen Halen haben? Wie viele Millionen lesen tagtäglich die Bibel, und wie viel Tausende zum Theil hochgelehrte Leute haben seit einer Reihe von Jahrhunderten sich mit der Erklärung derselben beschäftigt, indessen die Erklärung so vieler Stellen bis diesen Tag streitig blieb. Sogar dergestalt streitig, daß die Ansichten sich diametral widersprechen können. Wie wäre das möglich, käme es dabei blos auf Gelehrsamkeit an! Andrerseits ereignet es sich, daß ganz ungelehrte Leute, die sich aber mit ganzem Gemüth in die Bibel versenkten, von dem eigentlich religiösen Inhalt derselben doch hinterher mehr verstehen, als mancher professionelle Theologe. Man denke nur an den Schuster Jakob Böhme, dessen Schriften noch heute edirt und studirt werden, indessen die Werke so vieler professioneller Theologen längst vergessen sind.

Desgleichen bemerkt Schelling: die Philologen beschäftigten sich allermeist nur mit der Erklärung der alten Autoren, statt dessen es vielmehr auf die Erklärung des Alterthums selbst ankäme. Sind doch die uns hinterlassenen Werke der alten Autoren nur Produkte der Gesammtentwicklung, und um zu einer lebendigen Vorstellung dieser Gesammtentwicklung zu gelangen, dazu bedarf es noch gar vieler Combinationen, die mit der Erklärung der alten Autoren noch keineswegs gegeben sind. Nun aber sind die Vedas, worauf Müller sich vor allem stützt, auch nur Literaturproducte, und sollte die indische Religion lediglich nach den Vedas beurtheilt werden, so entstände wenigstens erst die Vorfrage: ob, was die Vedas besagen, auch der wirkliche Volksglaube gewesen wäre? Jedenfalls können die theosophischen und philosophischen Bestandtheile derselben immer nur die Bedeutung einer esoterischen Lehre gehabt haben. Ferner sind die Vedas ein Sammelwerk, sie enthalten anerkanntermaßen Elemente aus verschiedener Zeit, daher sie sich auch keineswegs überall gleichlautend erklären, sondern offenbar selbst schon von einer Bewegung des religiösen Bewußtseins zeugen, die auch in der Zeit nach der Redaction der Vedas nicht stillgestanden haben wird. Blos aus diesen wird sich darum noch lange nicht erklären lassen, wie der indische Geist in solche Gegensätze gerieth, daß er einerseits sich in die extremsten Ausschweifungen einer sinnlichen Phantasie verlor, andrerseits in abstrakt spiritualistische, und bis zum Atheismus und Nihilismus fortschreitende Speculationen, verbunden mit der ungeheuerlichsten Askese. Dazu die Welt- und Lebensverachtung, die fortwährend Tausende antreibt

m freiwilligen Tod zu suchen, als höchste Bethätigung ihres religiösen fühls.

Will man da überhaupt zu einer Erklärung gelangen, so bleibt m kein anderer Ausweg, als man muß sich das religiöse Bewußtsein indischen Volkes zu construiren versuchen, um dadurch die Möglichkeit erkennen, wie dieses Volk auf solche Dinge gerathen konnte, wie sie) wirklich in Indien vorliegen. Und eben solche Construction ver- ite Schelling, indem er sich dabei weit weniger auf die Vedas stützte, vielmehr nach dem Totaleindruck urtheilte, den das indische Wesen ihn machte. Rücksichtlich des thatsächlichen mythologischen Materials, z er dabei in manche Irrthümer gerathen sein. Wie namentlich darin, er in seiner Construction von den Trimurti ausging, die nach eren Forschungen erst einer späteren Entwicklung angehören, wonach dann freilich unhaltbar wird, wenn er das die indische Mythologie akterisirende Verschwinden des realen Elementes in der Behandlung Brahma begründet finden wollte. Im Kern der Sache hatte er sich idem nicht getäuscht; das von ihm behauptete Verschwinden des en Elementes fand wirklich statt, nur daß es nicht in der Behand- z des Brahma begründet ist, sondern in der Vernichtung des :tes Ahi.*)

Handelt es sich aber um eine Construction des indischen Religions- ußtseins, so kommt natürlich vorweg alles darauf an, welchen Begriff n überhaupt von dem Wesen der Religion hat. Und daran wird auch gerade liegen, weshalb Schellings Theorie Hrn. Müller so un- ehmbar schien, ja sogar unfaßbar bleiben mußte, da für Schelling Religion etwas viel anderes ist, als für ihn. Denn was ist sie für ller? Darüber erfahren wir in seiner „Introduction to the science religion": Religion beruhe auf der Fähigkeit des Menschen zur fassung des Unendlichen. Und das wäre also die tiefe Einsicht, welche er Gelehrte durch seine Vedastudien gewann! Die Religion besteht h ihm in einem theoretischen Vermögen, nämlich in der Fähigkeit r Erfassung des Unendlichen. Rechnet dann der Mathematiker it unendlichen Größen, so bethätigt er seine Religiosität; der unendliche um, die unendliche Zeit und die unendliche Zahlenreihe sind religiöse rstellungen; die ganze Mathematik, welche jene Vorstellungen zu ihrer raussetzung hat, beruht eigentlich auf religiöser Grundlage. Immerhin i neuer Gedanke.

*) Dies ist nachgewiesen *in dem Schriftchen* von Strobl: „Uranos, Okeanos d Kronos" 75.

Ich sage hingegen: erstens geht die Religion niemals von bloßer Theorie aus, sondern von dem Zustande des ganzen menschlichen Bewußtseins, und zweitens beruht sie nicht sowohl auf einem Vermögen des Menschen, als auf einem Unvermögen desselben. Nämlich darauf, daß das menschliche Ich sich nicht rein auf sich selbst zu stellen vermag, wie freilich Fichte in seiner ersten atheistischen Periode zu thun versuchte, was er aber hinterher selbst verwarf. Sondern darauf beruht die Religion: daß der Mensch sich an eine höhere Macht gebunden fühlt. Und zwar eine Macht, die sich nicht blos als physische Uebermacht erweist, als welche die Naturgewalten dem Menschen entgegentreten, sondern die als eine sittliche Macht empfunden und angeschaut wird, und welcher sich darum der Mensch nicht blos physisch unterworfen, sondern sittlich verpflichtet fühlt. Primo loco also beruht die Religion auf der inneren Insufficienz und damit auf einem Unvermögen des Menschen, das religiöse Grundgefühl ist Demuth. Erst secundo loco wird daraus ein Vermögen, indem der seinem Gott sich hingebende Mensch dadurch seinen Geist erweitert, sich über das Endliche erhoben fühlt. Hiernach ist die Religion gewiß etwas viel anderes, als nach jener obigen Erklärung Müllers.

Bei so unzulänglichen Begriffen von dem Wesen der Religion vermeint er aber dennoch, vermöge seiner Sprachgelehrsamkeit, die ungeheure Erscheinung des Polytheismus erklären zu können. Gerade die Sprache selbst soll seiner Ansicht nach die Veranlassung dazu gewesen sein. Die Sache hätte nämlich ganz einfach darin gelegen, daß die Menschen die verschiedenen Ausdrücke, womit sie die Eigenschaften ihres ursprünglich alleinigen Gottes bezeichneten, hinterher zu besonderen göttlichen Wesen hypostasirten, und damit war der Polytheismus fertig.

Wie leicht das unter Umständen geschehen konnte, will er durch ein Beispiel aus der griechischen Mythologie zeigen. Da hatten die Griechen ihrem Zeus das Beiwort kronion gegeben, was ursprünglich nur den Ewigen bedeutete, später aber kamen sie auf den Einfall, dieses Wort vielmehr für ein Patronymikum zu nehmen, und ergo — dachten sie — muß doch Zeus einen Vater gehabt haben. Gedacht, gethan, und demnach wurde dem Zeus hinterher als sein Vater der Gott Kronos hinzugesellt. Anstatt des ursprünglichen einigen Gottes waren damit zwei Götter gegeben, die Bahn zum Polytheismus war eröffnet. Denn warum nicht in derselben Weise fortschreiten, und zu dem Vater des Zeus auch noch einen Großvater hinzufügen, d. i. den Uranos, *wodurch wir* glücklich zu diesen drei Göttern gelangt wären, nur daß sie *in umgekehrter* Ordnung entständen, als sie nach der griechischen Theogonie

bst entstanden. Welches wären denn aber die Epitheta gewesen, deren
Sverständliche Deutung noch so vielen anderen Göttern und Göttinnen
einer Genealogie verhalf? Die dürften erst noch zu entdecken sein!
h käme es selbst nur auf den Zeus an, so bliebe immerhin schwer
sagen, warum gerade bei seinem Großvater Halt gemacht, und nicht
h noch ein Urgroßvater dazu erfunden wurde. Fürwahr, es ist dies
e Erklärung der Götterentstehung wie ausdrücklich in majorem gloriam
Linguistik ausgedacht, denn solche Erklärungsweise anerkannt, hätte
wohl nur eines gewiegten Linguisten bedurft, der dem Mißverständniß
vermeintlichen Patronymikums entgegentrat, und der ganze Polytheis-
s wäre gar nicht aufgekommen, oder wenigstens durch die Linguistik
terher wieder zu beseitigen gewesen. Eine Offenbarung war ganz
rflüssig.

Hören wir hierauf einige Aeußerungen Schellings, wodurch die
llersche Ansicht, daß der Uranos und Kronos für die Griechen vordem
nicht wirkliche Götter gewesen, sondern erst später erdacht seien, schon
icipando widerlegt ist.

„Daß es die wirkliche Geschichte ihrer Entstehung ist, welche die Mythologie
der Aufeinanderfolge ihrer Götter bewahrt hat, wird unwidersprechlich, wenn man
Mythologie verschiedener Völker miteinander vergleicht. Hier zeigt sich, daß die
ötter, welche in der Mythologie der späteren Völker nur noch als vergangene
kommen, die wirklichen und gegenwärtigen der früheren waren, wie umgekehrt,
ß die herrschenden Götter der früheren Völker in die Mythologie der späteren
r als Momente der Vergangenheit aufgenommen sind. In dem vornehmsten,
r würden richtiger sagen in dem ausschließlich herrschenden, Gott der
önizier erkennen die Hellenen mit der bestimmtesten Gewißheit den Kronos ihrer
genen Göttergeschichte und nennen ihn auch so. Wie konnten aber die Hellenen
dem phönizischen Gott ihren Gott erkennen, wenn nicht sie selbst ihres Kronos
s einer wirklichen, nicht blos vorgestellten und fingirten Vergangenheit sich
wußt waren.“

„Eine solche Folge der Götter (wie von Uranos, Kronos und Zeus) kann
ht blos imaginirt, sie kann nicht erdichtet sein. Wer sich oder Anderen einen
tt macht, macht wenigstens einen gegenwärtigen. Es geht gegen die Natur,
ß etwas gleich als vergangen gesetzt werde; zum Vergangenen kann alles nur
rden, es muß also erst gegenwärtig gewesen sein; was ich als Vergangenes
pfinden soll, muß ich erst als Gegenwärtiges empfunden haben. Für blos als
gangen gedachte und vorgestellte Götter würde nie jene religiöse Scheu und
rfurcht entstanden sein, mit der wir nicht nur in der griechischen Mythologie,
ndern selbst in der griechischen Poesie und Kunst, den Kronos umgeben finden.
ese religiösen Schauer für einen übrigens jetzt ohnmächtigen Gott sind keine bloße
tische Lüge, sie sind wirklich empfundene, und auch nur darum etwas wahrhaft
etisches. Wirklich *empfunden konnten sie aber* nur sein, wenn dem Bewußtsein
e *Erinnerung des Gottes geblieben, wenn* ihm infolge stetiger ununterbrochener

Ueberlieferung von Geschlecht zu Geschlecht auch jetzt immer eingeprägt, daß dies Gott einst, wenn auch vor jetzt undenklicher Zeit, wirklich geherrscht hatte."

Ich frage zuvörderst: ist dies etwa eine **unverständliche** Sprache? Um so schlimmer für Herrn Müller, wenn er den Sinn der vorstehenden Aeußerungen wirklich nicht verstanden hätte, da er sich sonst wohl seine Hypothese von dem vermeintlichen Patronymikum erspart haben dürfte. Denn ganz abgesehen von alle dem, was Schelling noch an vielen anderen Orten sagt, muß man es schon auf Grund der vorangeführten Stelle als einen reinen Ungedanken erkennen, daß die Vorstellung von einem Entstehen und Vergehen der Götter nur auf späterer Erdichtung beruht hätte. War doch der uranfängliche Gott der schlechthin Seiende gewesen, und wie hätte nun die an und für sich so ungeheuerliche Vorstellung von der Entstehung neuer Götter jemals Glauben finden können, den sie wirklich ganz allgemein gefunden hat? Das konnte nur geschehen, wenn diese Vorstellung sich dem Bewußtsein, ohne alle sein Denken, mit blinder Gewalt aufgedrängt hatte. Will sagen: wenn der ursprüngliche Gott im Bewußtsein der Menschen wirklich zergangen, und wenn dem Bewußtsein malgré lui wirklich andere Götter entstanden waren.

Die Sache blos philologisch und linguistisch betrachtet, d. h. wenn man statt der numina nur die nomina ins Auge faßt, so mag es ja richtig sein, daß allerdings die Götternamen Kronos und Uranos späteren Ursprungs waren, als der Name Zeus, woraus man dann folgern könnte, daß diese Götter erst später erdacht seien, und eine wirkliche Succession derselben überhaupt nicht stattgefunden habe. Auf dem ersten Anblick möchte dieser, auch von anderer Seite gegen Schellings Theorie erhobene Einwand von Gewicht zu sein scheinen, aber er zerfällt in nichts, so bald man nur nicht im nomen auch zugleich das numen zu haben vermeint. Denn die Götternamen Uranos und Kronos konnten sehr wohl jüngeren Ursprungs sein, als der des Zeus, indessen jene Götter selbst doch wirklich früher existirten als Zeus. Die Götternamen haben sich vielfach verändert. Blos nach dem Namen geurtheilt, mag also Zeus schon der uranfängliche Gott der Griechen gewesen sein, aber dieser uranfängliche Zeus war etwas viel andereres gewesen, als der spätere olympische Zeus. Er war eben selbst nichts anderes gewesen, als der bloße Himmelsgott oder Allgott, den man dann später, nachdem jener uranfängliche Zeus sich zum olympischen verwandelt hatte, viel mehr Uranos nannte. Der jüngere Name beweist folglich nichts gegen die ältere Existenz.

Und so ist auch das keine Gegeninstanz, daß Homer nicht von dem *Uranos spricht,* sondern erst Hesiod. Die Sache ist wieder lediglich

daß dieser Gott bei Homer nur unter einem anderen Namen und
iderer Gestalt erscheint. Nämlich als Okeanos, der im Wesent-
i dem Uranos des Hesiod entspricht, d. h. der ursprüngliche Allgott
Himmelsgott ist, der jedoch bei Homer als der sich schon zurück-
jen habende und den höheren Göttern gewähren lassende Uranos
irt. Denn die weite Ferne, in der Okeanos nach Homer wohnt,
ffenbar nur eine andere Vorstellung für die zeitliche Vergangenheit
s Gottes, wie, daß er die Erde umgiebt, ebenfalls nur eine andere
tellung für das allumfassende Wesen des Uranos ist. Und somit
n alle Einwände zu Boden. Die Succession von Uranos, Kronos
Zeus war keineswegs eine erst in späterer Zeit entstandene Erdichtung,
ern jene älteren Götter, Uranos und Kronos, hatten zeitweilig
lich das griechische Bewußtsein beherrscht, gleichviel unter welchem
nen.*)

Selbst aber die in Rede stehende Erklärungsweise Müllers zugegeben,
wie weit wäre wohl damit zu kommen? Mag es sich doch danach
nfibel machen lassen, wie etwa solche Erzählungen: als von Selene
i Endymion, oder Apollo und Daphne, entstanden seien und was ja
ller versucht, dergleichen aber ist für den Kern der Mythologie ohne
deutung. Es ist nur wie das Laubwerk und Bildwerk, welches einem
hischen Dome zum Schmucke dient, indessen die Constructionsgesetze
l Gebäudes eine ganz andere Sache sind. Er versuche es doch einmal,
h seinen Ideen das griechische Göttersystem zu construiren! Er versuche
i danach die Mysterien zu erklären, die ein so wesentliches Seitenstück
r öffentlichen Volksreligion bildeten. Waren die Götter der Mysterien
here Gestalten, oder anders gesagt: gelangte man da zu höheren Vor-
llungen von den Göttern, — soll dies etwa dadurch geschehen sein, daß
m über das Mißverständniß mit dem Patronymikum aufgeklärt wurde?
ssen wir auch nicht recht, was eigentlich in den Mysterien gelehrt
rde, insofern sie doch zugleich auch eine doctrinelle Seite gehabt haben
gen, — Linguistik wurde da gewiß ebenso wenig getrieben als
ferbaulehre. Er versuche es ferner, die so hoch wichtige Thatsache
erklären, warum doch in allen entwickelten Mythologien drei

*) Darüber wieder das bereits angeführte Schriftchen von Strobl, worin
eigt ist, daß Schelling auch da, wo er des empirischen Materials nicht genügend
r war, und rücksichtlich des Thatsächlichen irrte, im Wesentlichen doch das
htige traf. Ein Schriftchen, welches hiermit allen Denjenigen, die über
ellings Theorie vornehm absprechen zu dürfen glauben, während sie dieselbe
mehr erst verstehen *zu lernen hätten*, zur Beachtung und Nachachtung
fohlen *sei*.

Hauptgötter auftreten! Es hätte ein Wunder dazu gehört, daß
sprachlichen Mißverständnisse überall zu einem und demselben Resul
führten. Was auf bloßem Mißverstand beruht, das ist seiner Na
nach zufällig; nur ein zusammenhangsloses buntes Durcheinan
könnte überall daraus entsprungen sein.

Endlich auch Dies. Jede wirkliche Erklärung der Mythologie m
zugleich den Untergang derselben erklären, und darum muß die myt
logische Religion zugleich im Hinblick auf die geoffenbarte Relig
als ihren Gegensatz, betrachtet werden, sonst ist kein rechtes Verständ
möglich. Diese Nothwendigkeit nachgewiesen zu haben, gehört auch wie
zu den eigensten Verdiensten Schelling's. Ganz außer Frage kann b
bleiben, wie es sich mit dem übernatürlichen Charakter des Christenth
verhalten möchte, weil doch jedenfalls die Thatsache vorliegt, daß
Erscheinung des Christenthums den großen Wendepunkt der Weltgesch
bildet. Denn Niemand kann leugnen: die vorchristliche und die
christliche Zeit sind wesentlich verschieden. Es muß wohl etwas Ne
in die Welt gekommen sein, und diese Thatsache will erklärt sein.
wäre aber da mit linguistischen Betrachtungen auszurichten,
nicht etwa die Offenbarung auch nur darin bestanden haben soll, daß
die sprachlichen Mißverständnisse lösten!

Mit einem Worte: es heißt geradezu Götzendienst mit
Sprache treiben, wenn man sie selbst für die Ursache der Vielgött
erklären will. Dazu müßte die Sprache eine für sich bestehende Macht s
was ist sie aber wirklich, wo es sich um religiöse Dinge handelt,
eben nur der Ausdruck dessen, was das Bewußtsein in sich erfuhr
empfand? Erst kamen die numina, dann kamen die nomina die
numina, nicht umgekehrt. Um demnach Herrn Müller jetzt in sei
eigenen Münze heimzuzahlen, wagen wir dreist zu sagen: es hei
allen Gesetzen gesunder Forschung Hohn bieten, wenn
vielmehr die Sprache zu einem constitutiven Factor der religiösen En
wicklung machen will, solcherweise einen Nominalismus begründe
von welchem die Scholastiker sich noch nichts träumen ließen, indem
wirklich das numen aus dem nomen entstehen läßt. Wie er de
auch die Thatsache, daß die Semiten, obgleich sie dem Polytheism
auch nicht widerstehen konnten, doch nicht zu einer so zahlreichen Gött
gesellschaft gelangten als die Japhetiten, aus dem Charakter der sem
tischen Sprache erklärt, die nicht so leicht in den Mißverstand gerath
ließ, bloße Epitheta für selbständige Wesen zu halten. Doch lassen w
jetzt erst noch ihn selbst sprechen, zum Beweise, daß wir nicht etwa sein

nung eine zu weit reichende Deutung gaben. Er spricht sich (Essay's 2, S. 127) folgendermaßen aus:

„Die Mythologie ist nur ein Dialekt, eine alte Form der Sprache. Obwohl ie Mythologie hauptsächlich mit der Natur zu thun hat, und hier wiedernm üglich mit jenen Phänomenen, denen der Charakter des Gesetzes, der Ordnung, ht und Weisheit aufgeprägt ist, so war sie doch auf alle Dinge anwendbar. s ist vom mythologischen Ausdruck ausgeschlossen; weder Moral noch Philo- ie, weder Geschichte noch Religion sind dem Zauber jener alten Sybille ent- en. Doch ist die Mythologie weder Philosophie, noch Geschichte, noch Religion, Ethik. Sie ist, wenn wir uns eines scholastischen Ausdrucks bedienen dürfen, quale, nicht ein quid, - etwas Formelles, nicht etwas Substanzielles, und h der Poesie, der Bildhauerkunst und der Malerei beinahe auf alles anwendbar, die alte Welt jemals bewundern und verehren konnte."

Da hätten wirs denn klipp und klar: die Mythologie war nur ein veiliges Stadium der Sprachentwicklung, ihr Wesen liegt nur ihrer eigenthümlichen Ausdrucksweise, sie ist etwas blos Formelles, ts Substanzielles. Dem gegenüber brauchen wir aber nur einfach wiederholen, was wir schon mehrmals gesagt. Nicht das ist der n des mythologischen Problems, zu zeigen: wie möglicherweise die tervorstellungen entstanden sein könnten, sondern: wie diese Götter- stellungen zu beherrschenden Mächten für das Bewußtsein der Völker den. Denn eben dies liegt als unbestreitbare Thatsache vor, und bliebe ganz unbegreiflich, hätte in den Göttergestalten nichts Substanzielles gen. Bloße Ausdrucksweisen konnten die Gemüther nicht beherrschen, t die Grundlage werden für die sittliche Lebensgestaltung der alten ker, noch für ihre Kunstentwicklung. Ist es ferner allerdings richtig, die Götter in vieler Hinsicht nur wie personificirte Natur- walten aussehen, so gehört das doch auch selbst mit zu dem Problem, zeigen: wie es denn geschehen konnte, daß den Heiden das Göttliche das Natürliche versenkt und davon eingehüllt erschien. Was weiß er Müller darauf zu antworten? Nichts, er läßt die Frage einfach seite liegen, sie existirt für ihn gar nicht. Und das heißt gesunde rschung: die eigentlichen Schwierigkeiten rundweg zu ignoriren!

Kommt es ihm doch nur auf das Formelle an, auf die mytho- gische Ausdrucksweise, gerade wie er auch nur einen formellen Begriff n Religion hat, als der Fähigkeit zur Erfassung des Unendlichen. helling hingegen, für welchen die Religion ein reales Verhältniß des enschen zu Gott ist, suchte darum auch vielmehr das Substanzielle r Mythologie zu erforschen, und so gelangte er zu einer Theorie, nach sich nicht nur die Entstehung der Göttergestalten erklärt, sondern ipso auch *die moralische Macht*, welche die mythologischen Gebilde

über das Bewußtsein der Völker ausübten. Eine Theorie, woraus
desgleichen ergiebt, wie in dem theogonischen Prozeß, der sich im men
lichen Bewußtsein vollzog, implicite sich zugleich der Schöpfungspro
wiederholte, woraus dann folglich auch ganz erklärlich wird, daß
Götter, nach einer Seite hin, nur wie personifizirte Naturgewalten a
sahen, welche die Geistigkeit ihres Wesens nur eben hindurchschimme
ließen, und warum sie überhaupt so innig mit der Natur verflo
schienen, daß ihnen um deswillen auch gewisse Thiere und Pfla
geheiligt waren, was anderweitig auch unerklärlich bliebe. Waren
es nicht also sehr gesunde Prinzipien, wodurch sich Schelling in sei
Forschungen leiten ließ, indem er gerade das zu erklären suchte,
einerseits am unbestreitbarsten vorliegt, und andrerseits am meisten
Erklärung bedarf?

Muß man es gewiß von vornherein für unzulässig erklären, w
die heutige Physiologie, auf Grund ihrer Forschungen auf dem Ge
des animalischen Lebens und insbesondere der Nervenfunctionen,
auch das geistige Leben des Menschen auf blos physiologische Pro
zurückführen will, so ist es nicht minder unzulässig, wenn die verglei
Philologie und Linguistik Fragen der religiösen Entwicklung zu
linguistischen Fragen machen will. Von solchem Standpunkte aus m
man ja erwarten, daß sprachverwandte Völker auch zu ähnlichen religi
Vorstellungen gelangt wären. Das aber angenommen, — woher
der große Unterschied der griechischen Mythologie von der indischen; u
woher gar, daß die Perser in der griechischen Religion einen verabsch
ungswürdigen Götzendienst erblickten? Woher kam es andrerseits,
die Griechen in den Göttern der Aegypter ihren eigenen Göttern
wandte Wesen fanden, während doch die beiderseitigen Sprachen k
Verwandtschaft hatten? Allbekannt, welchen bedeutenden Einfluß n
Aegypten auch Phönizien auf die griechische Entwicklung ausgeübt,
dessen Indien, trotz der bestehenden Sprachverwandtschaft, für die Grie
fast gar nicht da war.

So weit reicht die Capacität und Competenz der vergleiche
Sprachforschung nicht, daß sie auch die Entwicklung der religiösen Ide
zu erklären vermöchte. Denn die mythologische Ausdrucksweise bil
so zu sagen nur die Schale des mythologischen Problems, welche freil
erst durchbrochen werden muß, um zu dem eigentlichen Kerne gelang
zu können, und um diese Schale zu durchbrechen, dazu wird gewiß
vergleichende Sprachforschung die wichtigsten Dienste leisten, den Ke
selbst aber zu erforschen ist eine andere Aufgabe. Da hat es mit de
bloßen inductiven Erkennen überhaupt ein Ende, sondern soll hier a

Grund zu kommen sein, so hilft schon nichts, es muß an die Stelle bloßen Induction zuvörderst die Intuition treten, welche allein Construction des menschlichen Bewußtseins ermöglicht. Und die uition treibt weiter zur Speculation, so gewiß, als die transdenten Mächte, welche in das menschliche Bewußtsein hineinwirken, im reinen Denken erfaßt werden können. Will man hingegen keine re Forschung zulassen, als die im Wege der Induction fortschreitende, scheide man sich auch, von Gott und göttlichen Dingen überhaupt s wissen zu können.

Selbstverständlich insbesondere, wie für das bloße inductive Eren das Christenthum unvermeidlich in die Brüche fallen würde, fern es sich doch ausdrücklich den Charakter der Einzigkeit beilegt, als die absolute Religion gelten muß, wenn es überhaupt noch en, und nicht vielmehr als die innere Lüge erkannt werden soll. Für Einzigkeit hat aber die Induction überhaupt keinen Maßstab. Sie t gar nicht anders, als sie muß sagen: das Leben aller Religionser wurde mit Wundergeschichten umhüllt, desgleichen wurde allen igionsstiftern ein besonderes Verhältniß zur Gottheit zugeschrieben, was die religiösen Urkunden anbetrifft, so gelten die Vedas, die ndavesta und der Koran nicht minder für inspirirt als die Bibel, — lich ist das Christenthum eine Religion wie andere auch, und wird wie andere seinem Untergang verfallen.

Damit zeigt sich schließlich, wie die vorliegende Frage zugleich die gemeine Bedeutung hat, daß darin die Ueberschätzung der blos uctiven Forschung hervortritt, welche unser Zeitalter so wesentlich rakterisirt, und wovon das Endresultat offenbar nur die Ausßung aller transscendenten Begriffe aus dem allgemeinen Denken sein nte. Von einem Gott wäre verständigerweise nicht mehr zu reden. tte die abstract-rationalistische Philosophie sich von aller Empirie, n aller inductiven Forschung abgewandt, und aus reinen Begriffen eltsysteme zu construiren versucht, so hat nun umgekehrt die empirische issenschaft aller Philosophie den Rücken zugedreht, stolz auf die sultate ihrer Forschungen hinweisend, die einen reelleren Werth hätten s solche Systeme. Das begreift sich. Allein mit der positiven hilosophie verhält es sich anders, sie erstrebt ausdrücklich eine Verählung der Spekulation mit der Empirie. Schelling bewegte sich nicht os in reinen Philosophemen, er war nicht minder zu Hause auf dem ebiete der kritischen gelehrten Forschung, und wie er die Schwierigkeit rselben kannte, wußte er auch ihren Werth zu schätzen. Er hat von n empirischen Forschern, welche auf ihrem Gebiete neue Bahnen

brachen, stets mit größter Verehrung gesprochen, ja, er hat die E[...] deckungen der Empirie so hoch angeschlagen, daß er einmal gesagt: [...] die Feststellung einer einzigen wichtigen Thatsache sei mehr werth, [...] z. B. die ganze hegelsche Logik. Handelt es sich aber um Erklär[...] der Thatsachen, so ist freilich im regressiven Wege die eine aus [...] andern abzuleiten, doch endlich kommt man auf eine Grenze, wo [...] Verfahren versagt.

Möchte man doch z. B. den Ursprung der Vedas noch viel wei[...] zurückdatiren, als mit Grund anzunehmen ist, — wäre denn infolge [...] aus den Vedas etwa die Urreligion der Menschheit oder auch nur [...] Inder zu erkennen? Durchaus nicht, sondern wie in den Vedas [...] eine fortschreitende Bewegung des religiösen Bewußtseins hervortritt, [...] wird auch schon lange vor den Vedas eine religiöse Entwicklung st[...] gefunden haben. Nirgends ist bis zu den ersten Anfängen durch ir[...] welche Urkunden zu gelangen. Handelt es sich gleichwohl um [...] Urreligion, handelt es sich um eine Theorie, welche das in der spät[...] Entwicklung thatsächlich Vorliegende begreiflich machen soll, so sind [...] Grundprinzipien dazu schlechterdings nur im Wege der Spekulation [...] gewinnen. Freilich behält eine spekulative Theorie den Charakter ei[...] Hypothese, die sich allein dadurch bewährt, daß sie die zu erklären[...] Erscheinungen wirklich erklärt, aber eben dies leistet auch, in der Hau[...] sache, die schellingsche Theorie wirklich.

Die Philologen und Alterthumsforscher, die sich bei jedem Sch[...] und Tritt auf die Mythologie hingewiesen sehen, hätten wohl Ve[...] anlassung gehabt, diese Theorie ernstlich zu studiren, woraus [...] jedenfalls den großen Nutzen ziehen konnten, höhere Gesichtspu[...] für ihre eigenen Forschungen zu gewinnen. Wie wenig das aber [...] schehen, zeigt das vorliegende Beispiel des Herrn Müller, der doch ger[...] zu der Elite heutiger Linguisten und Philologen gehört. Und das e[...] war der Grund, weshalb wir seine Aeußerungen über Schelling, [...] seine eigenen Ansichten von der Mythologie, mit einiger Ausführlich[...] in Untersuchung ziehen zu müssen glaubten. Hätte dieser Mann sich [...] Mühe nehmen wollen, sich mit Schellings positiver Philosophie gründli[...] vertraut zu machen, so würde er dadurch wenigstens von der ei[...] Wahrheit ergriffen sein, die Schelling so nachdrücklich ausspricht, [...] wozu sein ganzes Verfahren den fortlaufenden Commentar bildet, d. [...] daß eine wahre Erklärung der Mythologie auch der Größe des Proble[...] entsprechen muß, nicht aber dasselbe verkleinern darf, damit es in [...] Erklärung hineinpasse. Das aber anerkannt, — was ist hiernach davo[...] zu denken, wenn die Mythologie nur etwas Formelles, und di[...]

ttergestalten im Grunde genommen nur infolge sprachlicher Miß-
ständnisse in's Dasein gerufen sein sollen? Von solchen sprachlichen
Verständnissen wäre demnach die ganze moralische und intellectuelle
twicklung des Alterthums ausgegangen, die so unstreitig auf der
ythologie beruhte. In sprachlichen Mißverständnissen hätte der Aus-
gspunkt gelegen für die antike Tragödie, für die Werke der Plastik
d für die Tempelbauten, nicht nur der Griechen, sondern — da, was
griechische Mythologie erklären soll, auch die ägyptische erklären muß,
bis zu den Riesenwerken des alten Thebens, und warum nicht bis
den Pyramiden, insofern dieselben doch auch nicht ganz ohne religiöse
deutung gewesen sein möchten. Von daher endlich insbesondere auch
Menschenopfer, die überall erst der Polytheismus hervorrief, der ja
n auf sprachlichen Mißverständnissen beruhen soll! Gott segne diese
sunde Forschung, aber der Teufel hole die sprachlichen Miß-
rständnisse, und zumal die Patronymika, wenn sie nicht etwa
n dem Teufel selbst herrührten, als der ein Lügner war von Anfang an.

Immerhin wird auch Schelling's Theorie noch ihre großen Mängel
ben, aber wäre es auch, daß sie dereinst selbst nach ihren Grund-
inzipien als unhaltbar erkannt werden sollte, so bliebe ihr auch dann
ch das Verdienst, zu allererst die richtige Fragestellung gefunden, und
: Untersuchung auf das eigentlich Erstaunliche, und darum auch am
ısten der Erklärung Würdige wie Bedürftige, in der Mythologie hin-
wiesen zu haben, was hingegen nach allen sonstigen Erklärungsweisen
ndweg beiseite geschoben und ignorirt wird, worauf dann der Auf-
ınd an linguistischer und philologischer Gelehrsamkeit nur dazu dient,
s Grundproblem zu verhüllen, und so eine scheinbare Lösung entsteht,
dessen die Hauptsache in Wahrheit ganz unberührt blieb. Aber diese
uschung muß allmählich verschwinden, und kommt man nur erst auf
e eigentlichen Grundfragen, so wird man dereinst auch Schelling's
istungen zu würdigen lernen. Immer und immer wird man darauf
rückkehren, und noch die spätesten Generationen werden Schelling als
n Vater der Philosophie der Mythologie feiern, wenn hingegen der
uhm des Herrn Max Müller und Seinesgleichen längst verflogen sein
ird. Die Selbstüberhebung des blos gelehrten Talentes — welches
ch Seichtigkeit des Denkens nicht ausschließt — gegenüber den Werken
s Genius ist eine alte Erfahrung, wozu einen neuen Beleg zu liefern
eser Autor sich hätte ersparen sollen, da er durch sein unverständiges
sprechen bei allen besser Unterrichteten nur Mitleid erregen kann.

2. Mythologie und Philosophie.

Folgen die *Philosophen*, die jedenfalls daran, daß Schelling[s] mythologische Theorie auf *spekulativen* Prinzipien beruht, kein[en] Anstoß nehmen durften. Was ihnen hingegen von vornherein widerst[anden] haben mag, war vielmehr, daß sich mit der Spekulation zugleich so vi[el] positives Material und kritisch-gelehrte Untersuchung verband, wodu[rch] ihnen die Sache gar nicht recht philosophisch aussah. Sie fanden si[ch] damit auf ein Gebiet versetzt, wo sie sich nicht heimisch fühlten. U[nd] das ging ihnen so zu sagen gegen den Strich, daß das überhaupt ei[ne] philosophische Frage und sogar eine sehr wichtige sein sollte: wie es si[ch] mit der Fabelwelt der Mythologie verhalte? Daran, meinten sie, möcht[en] die Philologen und Archeologen ihren Scharfsinn üben, den Philosoph[en] ginge das nichts an, der hätte sich mit besseren Dingen zu beschäftig[en].

Und in der That, für die rein rationale Philosophie bestände ga[r] keine Veranlassung, eine Untersuchung der *Mythologie* zu unte[r]nehmen. Wie hätte sie auf den Gedanken kommen können, daß da ei[n] Problem vorliege, worüber der Philosoph eine begründete Ansicht ha[ben] müsse, wenn nicht in seinem System eine wesentliche Lücke bleiben soll[e]. Einem *Kant* und *Fichte* würde das als eine befremdliche Zumuthu[ng] erschienen sein: das Wesen der Mythologie zu untersuchen. Was hätt[e] sie auch von ihrem Standpunkt aus damit anfangen können, als [das] *Unvernünftige* derselben nachzuweisen? Und das mußte wohl a[ls] ganz überflüssig erscheinen, es spricht schon für sich selbst, daß [die] Mythologie mit der *reinen Vernunft* nichts zu schaffen hat; u[nd] mit der reinen Vernunft war eo ipso auch das Urtheil über die un[-] *reine* gegeben. Apage!

Gehört die Mythologie vielmehr der *geschichtlichen* Entwicklu[ng] der Menschheit an, so charakterisirt es hingegen die rationale Philosoph[ie] von der Geschichte überhaupt zu abstrahiren. Spricht sie von de[m] *Menschen*, so gilt ihr der Mensch als ein für alle Mal fertig, de[r] heutige Mensch ist ganz derselbe, als er vor Jahrtausenden war. Und gewiß, insofern der Mensch nichts weiter wäre als ein Ich, wäre er überall und zu allen Zeiten derselbe. Als bloßes Ich aber wäre er auch nur ein *atomes* Wesen, die Menschheit eine bloße *Summe* von Individuen. Nach *christlicher* Ansicht steht es anders. Da ist die Menschheit ein solidarisch verbundenes Ganze, nach ihrer zeitlichen Ent-wicklung wie nach ihrer räumlichen Verbreitung. In dem einen Adam ist sie gefallen, in dem einen Christus ist sie erlöst. Und darauf allein, *daß der Mensch* nur in der Menschheit Mensch ist, und darum auch de[r]

lle Wesen des Menschen erst durch die geschichtliche Entwicklung der
lenschheit offenbar wird, beruht das höhere Interesse an der Kenntniß
r Geschichte, die sonst nur der gelehrten Neugier diente.

In diesem großen und dem Christenthum, wie nicht minder zugleich
n Lehren der Erfahrung, durchaus entsprechenden Sinne faßte Schelling
is Wesen des Menschen auf. Er suchte es nicht in einer dürftigen
sychologie, welche sich auf die Betrachtung der Vorgänge beschränkt, die
ı dem Inneren des atomen Individuums stattfinden, sondern er blickte
uf das Ganze der menschheitlichen Entwicklung. Darum richtete er
ine Forschung zuvörderst auf die Grundlagen derselben, und als die
rste Grundlage trat ihm die Mythologie entgegen. Denn von der
ythologischen Religion ist alle Entwicklung ausgegangen. Sie hat das
Bewußtsein der Menschheit das ganze Alterthum hindurch beherrscht, und
eherrscht es sogar noch heute in einem großen Theil der Menschheit.
Was ist denn also der Mensch, dieses Ebenbild Gottes, wenn er solcher
Herrschaft verfallen konnte? Einer Herrschaft, die ihn vor bizarren
Götterbildern, ja selbst vor heiligen Thieren knieen ließ, und die ihm das
Messer in die Hand gab, um Seinesgleichen auf dem Altar zu schlachten,
ogar die eigenen Kinder dem Moloch in seinen Feuerschlund zu werfen!
„Ecce homo!“ möchten wir da ausrufen, wie einst Pilatus vor dem
Christus mit der Dornenkrone, welche der Erlöser wirklich auch um
eswillen trug, damit die Menschheit von jener Herrschaft befreit würde.
Das war der große Wendepunkt, und darum die Offenbarung die
weite Grundlage menschheitlicher Entwicklung.

So viel bedeutet demnach die Philosophie der Mythologie und der
Offenbarung, daß sie, indem sie den Schlüssel zum Verständniß jener
beiden die ganze menschheitliche Entwicklung bedingenden Erscheinungen dar-
bietet, damit auch erst das Wesen des Menschen recht zu verstehen lehrt.
Haben dies unsere Philosophen noch zu wenig zu fassen vermocht, so
liegt das eben darin, daß ihre Denkweise noch mehr oder weniger
rationalistisch ist, denn innerhalb des Rationalismus fällt das geschicht-
liche Wesen des Menschen von vornherein in die Brüche. Nach strenger
Consequenz gilt ihm die Geschichte überhaupt nichts, ein Reich der
Geschichte existirt gar nicht für ihn. Man sehe nur alle unsere
Systeme darauf an. Sprechen sie überhaupt von der Geschichte, so
geschieht es entweder nur beiläufig, oder erst hinterher, nachdem ihre
Begriffe von dem Wesen des Menschen bereits festgestellt sind, und nach
diesen Begriffen wird dann über die Geschichte abgeurtheilt, wie wenn
sie zu dem an und für sich außerhalb der Geschichte liegenden Wesen
des Menschen *nur zufälligerweise* hinzukäme. So neuerdings auch der

Philosoph des Unbewußten, der mit Betrachtungen des Nervensystems beginnt, um dadurch zur Erkenntniß des menschlichen Wesen zu gelangen, am Ende aber doch auch noch insofern auf die geschichtliche Entwicklung kommt, als er den abgestandenen Vergleich mit den vier Lebensaltern darauf applicirt, demgemäß dann das ganze Alterthum die Kindheitsperiode gewesen sein soll. Die Römer also machen ihm den Eindruck von Kindern! Ich meine, sie sahen einigermaßen wie Männer aus, bis sie in ihrer letzten Zeit etwas Greisenhaftes annahmen. Sonderbare Kinder, diese Alten, welche so viele Werke hinterließen, an denen wir noch heute zu lernen haben!

Es bedarf dabei wohl kaum der Bemerkung, daß unter dem Menschen, von welchem hier gesprochen wurde, der empirische Mensch gemeint ist, von welchem allein wir eine sinnliche Vorstellung haben, und von welchem allein auch jene Philosophen sprechen. Die Idee des überempirischen Urmenschen fehlt ihnen überhaupt. Jetzt zeigt sich aber, wie folgewichtig diese, obwohl gewiß Vielen so fremdartig entgegentretende, Idee doch ist. Denn nur für Schelling, und eben auf Grund dieser Idee, ist der empirische Mensch von vornherein ein geschichtliches Wesen, welches selbst erst dadurch entstand, daß der Urmensch aus dem Beruhen in Gott heraustrat, und durch diese Urthat das Reich der Geschichte begründete, welches sich damit über dem Reiche der Natur als ein besonderes Reich erhob.

Erst durch diese Auffassung verschwindet einerseits die trübe Vermischung der geschichtlichen Entwicklung mit der Naturentwicklung, welche jetzt durch den Darwinismus auf die Bahn gebracht ist, wie andrerseits die von den Theologen ausgegangene, obwohl doch dem überweltlichen Charakter des Christenthums so widersprechende und darum der Religion selbst so nachtheilige, Vermischung des geschichtlichen Reiches mit dem Reiche Gottes. Das geschichtliche Reich stammt aber nicht von Gott, der Mensch hat es geschaffen, und danach ist es auch. Wäre es hingegen von Gott geschaffen, so müßte es ja auch von Anfang an in dem rechten Verhältniß zu Gott gestanden haben, oder anders gesagt: die Menschheit müßte von Anfang an den wahren Gott gehabt haben. War es wirklich so, — wozu wäre hinterher die Offenbarung nöthig gewesen? Sie wurde es nur deswegen, weil dieselbe Urthat, wodurch das Reich der Geschichte begründet wurde, auch unmittelbar zugleich eine Abwendung von dem wahren Gott implicirte, so daß nun die, eben von jener Urthat selbst herdatirende, empirische Menschheit von Anfang an *sozusagen auf* einen falschen Weg gerathen war, und nur durch höhere *Hülfe zur* Erkenntniß des rechten Weges gelangen konnte. Dazu lag

das Bedürfniß von Anfang an vor. Wie denn auch in der Genesis, unmittelbar nach der Erzählung vom Sündenfall, schon eine Hindeutung ausgesprochen ist auf den dereinstigen Erlöser, welcher der Schlange den Kopf zertreten werde. Wir wissen, was die Schlange bedeutet. Nämlich das verlockende und damit von dem wahren Gott ablenkende Prinzip, denn indem das Urbewußtsein aus dem Beruhen in Gott heraustrat, verfiel es damit dem theogonischen Prozeß. Die mythologische Religion überkam die Menschheit als ein Verhängniß.

Daß nun ohne Verständniß der Mythologie jedenfalls das ganze Alterthum unverstanden bleibt, bedarf jetzt keiner Worte mehr, und so gewiß das Alterthum einen wesentlichen Theil der ganzen Geschichte bildet, wäre ohne dies auch keine wahre Geschichtsphilosphie möglich. Aber die Mythologie hat unter diesem Gesichtspunkt noch die bestimmtere Bedeutung, daß durch ihr Verständniß überhaupt erst der Anfang der Geschichte aufgeklärt wird. Und wie man anfängt, und womit man anfängt, muß für jeden Versuch einer Geschichtsphilosophie von entscheidenden Folgen sein.

Was wir gemeinhin Geschichte nennen, und was auch allein wirkliche Geschichte ist, d. h. ein Reich menschlicher Thaten, beginnt erst mit dem Auftreten verschiedener Völker, von welchen sich doch empirisch nur insoweit sprechen läßt, als noch irgend welche Urkunden zurückreichen. Allein was war denn vordem gewesen? Gewiß keine absolute Leere, sondern in jenem dunklen Zeitraum, aus welchem hinterher die wirkliche Geschichte hervorging, da vollzog sich im Bewußtsein der Menschen die Bildung der Göttergestalten, die wieder unmittelbar zu verschiedenen Religionen führte. Und eben darauf beruht die Entstehung verschiedener Völker, die an und für sich selbst nicht minder ein Problem von ebenso großer Wichtigkeit als Schwierigkeit ist, dessen Bedeutung wieder zuerst Schelling erkannt, und das er damit in die Philosophie eingeführt hat. Wie könnte es hingegen um eine Geschichtsphilosophie stehen, welche die Völker als gegebene fertige Existenzen ansähe, und damit beginnen wollte? Klar ferner, wie mit der Frage der Völkerentstehung zugleich die Entstehung der Sprachen zusammenhängt. Denn auch die Sprache kennen wir empirisch erst als Völkersprache, nicht als Menschheitssprache. Aber nicht die Sprache begründete die Eigenthümlichkeit der Völker, sondern umgekehrt, die Sprachverschiedenheit war selbst nur eine Folge der Zertheilung der ursprünglich einigen Menschheit. Man sieht daraus, wie das Verständniß der Mythologie auch noch die Vorbedingung bildet zu einer Philosophie der Sprache.

In Summa können wir demnach sagen, daß erst durch Schelling eine ihrem Namen entsprechende Philosophie der Geschichte möglich geworden ist, während alle, seit Vico, bisher dazu gemachten Versuche nur Anläufe waren, wobei die zur Bewältigung der Aufgabe erforderlichen Ideen zum größten Theil überhaupt noch fehlten, und selbst die Urheber solcher Versuche die Tiefe und Größe der dahin gehörigen Probleme noch gar nicht recht erkannt hatten. Und dies sagen wir hier, indem wir dabei das Wort „Geschichte" in dem weitesten Sinne nehmen, daß es alles umfaßt, was überhaupt eine in der Zeit fortschreitende Entwicklung hat. Daher dann in das Gebiet der Geschichte, in diesem Sinne genommen, auch noch die Religion hineinfällt. Nämlich eben nach ihrer zeitlichen Entwicklung, nur nicht nach ihrem transscendenten Inhalt, sondern danach reicht sie über das Reich der Geschichte hinaus, in das Reich Gottes.

Wer das Reich der Geschichte so auffaßt, wird unschwer erkennen, wie dasselbe, als das Mittelreich, darum auch die lebendige Vermittlung bildet zwischen Immanenz und Transscendenz. Ein Gegensatz, von welchem die bisherige Philosophie wie umschlossen war, und zwar infolge dessen, daß sie von der Geschichte abstrahirte, oder jedenfalls die Geschichte nicht als ein besonderes Reich erkannte, womit auf einmal alles anders wird. Denn wenn einerseits das Naturreich in der Geschichte noch fortwirkt, so scheint andererseits das Reich Gottes hinein, darum ist der Geschichte weder mit blos naturalistischen noch mit blos supernaturalistischen Begriffen beizukommen. Es gehört beides dazu. Gäbe es aber kein solches Mittelreich der Geschichte, so wäre auch keine Offenbarung denkbar, die ja selbst als ein geschichtliches Ereigniß eintrat, und doch aus einer höheren Region stammen muß, weil sie sonst nicht Offenbarung wäre. Und zu dieser Erkenntniß bildet die Vorbereitung die Philosophie der Mythologie.*)

a.

Dies alles vorausgeschickt, müssen wir insbesondere noch von Hegel reden. Denn wenn zuvor behauptet wurde, daß die rein rationale Philosophie wesentlich ungeschichtlich sei, so könnte es leicht scheinen, daß gerade Hegel den Rationalismus überwunden haben müsse, da er doch so viel von Geschichte spricht. Sein System umfaßt sie ausdrücklich, und folgerichtig auch die geschichtliche Entwicklung der Religion. Er

*) Wie folgenreich eine wahre Philosophie der Geschichte sich hinterher auch für den Umschwung der politischen Wissenschaften erweisen wird, ist aus einer Schrift „Der Föderalismus" zu ersehen.

spricht da nicht nur vom Christenthum, sondern neben Schelling ist er wirklich von unseren nahmhaften Philosophen der einzige, der sich auch über die Mythologie ausführlich geäußert hat. Auf dem ersten Anblick kann dies System imponiren, und wie Vielen hat es nicht imponirt! Sehen wir aber näher zu, wie es sich eigentlich damit verhält.

Hat Schelling gesagt: daß es unmöglich sei, mit blos rationalen Begriffen an die Wirklichkeit heranzukommen, sondern darin vielmehr die radikale Täuschung bestehe, daß gleichwohl Hegel auf Grund seines blos logischen Denkens ein die reale Entwicklung der Dinge erklärendes System aufgestellt zu haben vermeinte, welches darum nur zu der größten Verwirrung der Köpfe führen könne, da die dadurch scheinbar gewonnenen Einsichten hinterher in nichts verschwänden, — so tritt die Wahrheit dieser schelling'schen Kritik nirgends so handgreiflich hervor, als gerade an Hegels sogenannter Religionsphilosophie, in welcher es sich bei Lichte besehen um die Religion überhaupt nicht handelt. Denn was ist ihm Religion? Nicht etwa das lebendige Verhältniß des Menschen zu Gott, oder allgemeiner gesprochen zu dem Göttlichen, sondern für ihn handelt es sich in der Religionsphilosophie lediglich um die Entwicklung des „Geistes". Man weiß nicht recht, ob das der menschliche oder der göttliche Geist sein soll, weil ja bei Hegel beides ineinander fließt. Genauer betrachtet aber, ist es der göttliche Geist, der sich da in der Stufenfolge der Religionen entwickelt, wie denn auch Hegel geradezu sagt: „Religion ist das Selbstbewußtsein Gottes." Und weiter dann verwandelt die Entwicklung des Geistes sich selbst wieder zu einem bloßen Fortschreiten der Begriffe, daher die vollendete Religion „der sich objektiv gewordene Begriff ist." Ein Gallimathias, der über allen Glauben geht.

Anstatt daß Hegel sich in die religiösen Erscheinungen versenkt hätte, um ihr Wesen aus ihnen selbst zu erforschen, und sich danach erst die Begriffe zu bilden, wodurch die Sache erklärbar werden möchte, findet er die dazu erforderlichen Begriffe schon fertig vor in seiner Logik. Inkraft dieser Logik steht er von vornherein über der Sache, durch deren Erforschung sich nicht etwa sein Denken zu erweitern hätte, sondern umgekehrt, dies Denken beweist dabei erst recht seine Selbstgenügsamkeit und seine Allmacht, indem es die religiösen Erscheinungen unter seine Kategorien bringt. Und das allein ist für Hegel die Aufgabe. Daher die suffisante Selbstgewißheit, für die nichts dunkel, nichts schwierig ist. Aber dafür erhalten wir auch, statt einer genetisch erklärenden Entwicklung der verschiedenen Religionen, nur ein Raisonnement über dieselben, wodurch wir nicht sowohl in die Sache eingeführt, als darüber hin-

weggeführt werden, um uns glauben zu machen, daß in dem Begriff des absoluten Geistes, wohin wir zuletzt gelangen, alle Räthsel der Welt gelöst seien.

Gerade im Gegensatz zu diesem hegelschen Treiben tritt die Bedeutung der schellingschen Leistungen erst recht hervor. Schelling trat nicht etwa mit einem fertigen Begriffssystem an die Probleme der religiösen Entwicklung heran, sondern umgekehrt, durch seine vieljährigen Untersuchungen auf diesem Gebiete gewann er erst die dazu erforderlichen Begriffe. Er meinte nicht schon im voraus alle Räthsel lösen zu können, sondern in der Religion lag ihm selbst das größte Räthsel vor, durch dessen Erforschung er sein eigenes Denken erweitern wollte. Wie denn auch das Gefühl des Ergriffenseins von der Tiefe der Sache an vielen Stellen sich deutlich genug bei ihm ausspricht. Immer hatte er das Bewußtsein in seinen Betrachtungen der religiösen Erscheinungen, auf heiligem Boden zu stehen. Nichts davon bei Hegel, der als ein wesentlich profaner Geist auch in seiner Religionsphilosophie nie über den trockenen Ton und das widerwärtige Gerede hinauskommt, womit er in der Logik seine Begriffe behandelt. Die Logik selbst ist eben für ihn der heilige Boden, auf welchem zu stehen er sich auch in der Religionsphilosophie bewußt ist, daher er darin oft auch ausdrücklich auf die Logik verweist, welche das letzte Wort der Lösung enthalten soll.

Dem entsprechend gliedert sich ihm die ganze religiöse Entwicklung nach dem ein für alle Mal feststehenden Schema der Logik, woraus sich folglich drei Hauptstufen der religiösen Entwicklung ergeben. Nämlich 1) die Naturreligion, 2) die Religion der geistigen Individualität, 3) die absolute Religion, womit das Christenthum gemeint ist. Daß, wenn die Religionen der verschiedenen Völker begriffen werden sollen, doch allererst die Frage wäre: wie die Völker selbst entstanden seien? und daß die Völkerentstehung wohl selbst mit der Religion zusammenhängen möchte, kommt ihm dabei nicht in den Sinn. Dies Problem existirt für ihn nicht, die Völker sind einmal da, woher sie kamen, das schiert die Logik nichts, die nur ihre Kategorien darauf zu appliciren hat.

Die erste Hauptstufe zerfällt demnach wieder in drei Unterstufen, von welchen die erste die Religion der Zauberei heißt. So beginnt er denn mit dem Fetischismus, und spricht von den Erscheinungen desselben bei den Eskimos, bei den Negern und verschiedenen Horden in Sibirien, und deren Priestern, den Schamanen. Damit ganz der *vulgären* Meinung folgend, daß, was sich bei diesen versunkenen und *gewissermaßen* entmenschten Horden zeigt, auch der wirkliche Anfang aller

Religion gewesen sei. Solche Horden sind aber vielmehr die dem Göttlichen entfremdeten und das Göttliche verloren habenden Theile der Menschheit, und die erste Religion war keineswegs Fetischismus, sondern die Himmelsreligion gewesen.*) Freilich würde Hegel von seinem Standpunkte aus sich gar nicht vorstellen können, welchen überwältigenden Eindruck auf die erste Menschheit der Himmel gemacht haben muß. Sagt er doch in seiner Naturphilosophie: das Sternenheer sei im Grunde genommen nichts weiter als ein Lichtausschlag, und solcher Lichtausschlag so wenig bewundrungswürdig als ein Hautausschlag. Und welches Naturgefühl muß er überhaupt gehabt haben, wenn ihm bekanntlich ein berliner Witz mehr galt als eine schöne Gegend?

Von den vorgenannten Horden geht er zu den Chinesen über, wonach es gerade so aussieht, als ob die chinesische Religion nur eine höhere Entwicklung des Fetischismus wäre. Kein Gedanke daran, daß in dem Chinesenthum vielmehr die großartigste Singularität vorliege; kein Gedanke daran, wie dieses ungeheure seit Jahrtausenden bestehende Reich, mit seiner in mancher Hinsicht so hohen und so alten Cultur, überhaupt hätte entstehen und bis diesen Tag allen Bewegungen der Weltgeschichte trotzen können, lägen ihm nicht ganz eigenthümliche Prinzipien zu Grunde, die aber zu erkennen etwas mehr erfordert haben würde, als ein abstraktes Raisonniren über den Fetischismus der Eskimos, oder der Neger und der Schamanen in Sibirien. Von da aus zu China überzugehen, war wirklich ein Salto mortale des angeblich sich selbstdenkenden Denkens

Nicht minder erstaunlich, daß er darauf von dem Chinesenthum zu dem Buddhismus übergeht, den er als die Religion des In-sich-seins charakterisirt und dem Chinesenthum zur Seite stellt. Kein Gedanke daran, daß der Buddhismus vielmehr aus Indien stammt, und die indische Religion zur Voraussetzung hat, ohne welche er gar nicht zu erklären wäre. Nein, die Erklärung liegt in der Logik, in einem abstrakten Begriff, und auf das Hysteronproteron, den Buddhismus der indischen Religion vorausgehen zu lassen, kommt dabei nichts an. In seiner Philosophie der Geschichte wiederholt sich derselbe Blunder. Und dazu macht dann der Hegelianer Gans, als der Herausgeber jenes posthumen Werkes, die naive Bemerkung, es zeige sich dabei nur: „daß die Bewegungen der Zeit nicht immer gerade auf's Genauste mit den

*) Daß es gerade auf Grund der schellingschen Ideen erklärbar wird, wie solche, von den eigentlichen Völkern wesentlich zu unterscheidenden Horden oder Stämme entstehen konnten, deren Religion dann gewissermaßen zur Unreligion wurde, zeigt ganz einleuchtend Strobl: „Die Entstehung der Völker" 68.

Bewegungen des Gedankens zusammenträfen." Will sagen: für d Philosophen handelt es sich überhaupt nicht darum, die thatsächli Entwicklung der Dinge zu erklären, sondern dieselben nur unter Kategor zu bringen.

Folgt als zweite Unterstufe der Naturreligion die indische, wel als die Religion der Phantasie charakterisirt wird. Ich frage: n ist damit gesagt, oder warum giebt es nicht auch eine Religion d Gedächtnisses? Man sieht hier wieder, wie gerade das, was erst Religion zur Religion macht, d. h. das Verhältniß des menschlic Bewußtseins zu dem Göttlichen, bei Hegel vielmehr ganz außer Fr bleibt, statt dessen es sich bei ihm nur um die Entwicklung des menschlic Geistes handelt.

Endlich die dritte Unterstufe der Naturreligion, die zugleich d Uebergang zu der zweiten Hauptstufe bilden soll, und selbst wieder zwei Unterabtheilungen zerfällt. Nämlich zuerst die persische Religi welche die Religion des Guten oder die Lichtreligion heißt. D persische Religion folgt also auf die indische, während sie in Wirklich ihrem Grundelement nach vielmehr die ältere ist. Denn, wie wir sei Ortes sahen, hielt das persische Bewußtsein an dem ursprünglic Himmelsgott fest, es reagirte gegen den hereinbrechenden Polytheism dem hingegen das indische Bewußtsein sich hingab. Und auf die religiösen Gegensatz beruhte eben die Absonderung der Inder von Persern, mit welchen sie ursprünglich eins gewesen. Sie waren es, sich von den Persern trennten, indem sie über den Himalaya zogen, n umgekehrt trennten sich die Perser von den Indern. Kümmert aber Philosophen wieder nicht, die Gedankenbewegung geht bei ihm von Ind nach Persien.

Noch sonderbarer, daß, als Seitenstück der persischen Religion, ägyptische figurirt, welche die zweite Unterabtheilung dieser St bilden soll, und als die Religion des Räthsels bezeichnet wird. T dich, da wissen wir was rechtes! Von Indien also ging es nach Pers von da nach Aegypten, wo doch etwas so gänzlich anders vorliegt in Persien, wie denn auch die Perser in der ägyptischen Religion ei verabscheuungswürdigen Götzendienst erblickten. Das ist allerdings Räthsel, wie der Mann auf solche Verrenkung der wirklichen Entwickl der Dinge gerathen konnte. Gleichviel, die ägyptische Religion r wohl die Religion des Räthsels gewesen sein, wofür wäre sonst Sphinx mit ihrem Räthsel? Das löste bekanntlich der Grieche Ödip *indem er sagte:* die Lösung sei der Mensch. Damit kam endlich der *das Natürliche* versunkene Geist zu sich selbst. Die Stufe der Na

ligion ist damit überwunden, wir gelangen zu der zweiten Hauptstufe r Entwicklung, d. i. die Religion der geistigen Individualität.

Diese Stufe aber beginnt bei Hegel keineswegs mit der griechischen ligion, obgleich doch der Grieche Oedipus das Räthsel der Sphinx öst hatte, sondern die erste Unterstufe soll hier vielmehr die jüdische ligion sein, als die Religion der Erhabenheit. Das wäre also des dels Kern, diese Kategorie der Aesthetik! Kein Gedanke daran, daß das enthümliche Wesen der jüdischen Religion vielmehr auf der den Juden heil gewordenen Offenbarung beruht, wodurch das Judenthum inmitten r heidnischen Welt schlechthin eine Singularität bildet. Bei Hegel ht die jüdische Religion auf gleicher Linie mit den ethnischen, und on daraus kann man ersehen, was diesem Manne wohl die neu-amentliche Offenbarung sein muß, die sich doch selbst für die Vollendung r alttestamentlichen ausgiebt. Hat diese keine Realität, so jene auch ht. Aber dies hier nur beiläufig.

Folgt als zweite Unterstufe die griechische Religion. Wiederum Salto mortale — von den Juden zu den Griechen! Und wie die dische Religion charakterisirt er nun auch die griechische nach einer hetischen Kategorie, als die Religion der Schönheit. Gerade als die Griechen in ihren Göttern die Schönheit angebetet hätten, oder ob nicht auch Schreckliches in ihrer Mythologie gewesen wäre! scheinen ihre Göttergestalten allerdings schön, so entsprang das daraus, die Griechen ein freies und gewissermaßen vertrauliches Verhältniß ihren Göttern gewonnen hatten, wodurch sich ihnen die Götter in aler Menschengestalt darstellten, welche gleichwohl nur die Hülle der ligiösen Bedeutung war, welche die Götter für das Bewußtsein der riechen behielten. Haben doch gerade die Griechen zur Bezeichnung r Frömmigkeit das so treffende Wort εὐσέβεια gebildet, d. h. die te Scheu, die Scheu vor dem Göttlichen, welche sein soll. Nach egel wäre es mit ihrer Götterscheu nie weit hergewesen, denn Prometheus, gt er, hatte sie gelehrt, bei den Opfern das Fleisch selbst zu essen, und m Zeus nur Haut, Knochen und das Fett zu geben, welches sie nicht nießen konnten. Eine Deutung des Prometheus-Mythus, die ins emeine herabsinkt.

Den Schluß bildet drittens die römische Religion, als die eligion der Zweckmäßigkeit, denn statt der Kunst tritt bei den Römern elmehr die Politik in den Vordergrund. So viel ist freilich richtig. uch haben wir seines Ortes selbst gesagt, daß bei den Römern die ötter sich je mehr und mehr in *politische* Factoren verwandelten, wodurch an den *Römern die Ausbreitung* ihrer Herrschaft zu einer religiösen

Aufgabe wurde. Wie das aber geschehen konnte, eben dies wäre das zu Erklärende, und bleibt bei Hegel unerklärt. Nach Schelling erklärt sich die Sache, und bildet dann zugleich eine Bestätigung seine Idee des mythologischen Prozesses.

Von dieser Idee weiß Hegel nichts, und darum kann er die mythologischen Erscheinungen nur nach seinen aus der Logik entlehnten Begriffen beraisonniren, wodurch für das Verständniß rein nichts gewonnen wird. So steht es mit Hegels mythologischer Theorie. Was er über Christenthum sagt, welches bei ihm als dritte Hauptstufe der religiösen Entwicklung figurirt, muß hier außer Betracht bleiben.

b.

Darauf noch einige Bemerkungen über die Philosophie Schopenhauers, wozu wir uns nicht nur im Hinblick auf das vorliegende Thema, sondern zugleich um deswillen veranlaßt fühlen, weil die Philosophie, kaum minder als die hegelsche, die von ihr Ergriffenen Schellings Ideen unzugänglich macht. Und doch ist sie gerade diejenige, welche zur Zeit wohl das meiste Ansehen genießt, und noch immer Anhänger zu gewinnen scheint, statt dessen die Hegelianer bereits im Aussterben begriffen sind. Keine Frage auch, daß sie, dem Hegelianismus gegenüber, immerhin erfrischend wirken kann, denn was Geist, Scharfsinn, was Gelehrsamkeit und Literaturkenntniß, wie andererseits und noch mehr, was seine Darstellungsgabe betrifft, steht Schopenhauer weit über Hegel, der in demselben Maße lange Zeit überschätzt worden war, als hingegen Schopenhauer unterschätzt wurde.

Was nun aber das mythologische Problem betrifft, worum sich in der gegenwärtigen Betrachtung handelt, so ist die Sache die, daß das für Schopenhauer so gut wie gar nicht existirt. Und gar nicht existiren kann, weil innerhalb seines Systemes für Religion überhaupt kein Platz ist. Sympathisch ist ihm persönlich nur Buddhismus, und er ist sehr geneigt, in der ungeheuren Anzahl der Anhänger dieser Religion, wonach sie das Christenthum übertrifft, einen Beweis für ihre relative Vortrefflichkeit zu finden. Aber möchte auch der Buddhismus als Religion die allerbeste sein, das Wahre ist ihm allein die Philosophie, und die Religion interessirt ihn nur insoweit als sie damit übereinstimmt. Wie sollte er gar dazu kommen, sich mit Untersuchungen des alten Götterglaubens zu plagen? Nur ganz beiläufig und auf einigen wenigen Seiten spricht er davon. Was er aber da äußert, *bildet zugleich* eine sehr drastische Illustration zu der Unzulänglichkeit *seiner* Weltansicht, wie zu der Willkürlichkeit seiner Verfahrungsweise

So sagt er denn*) von der griechisch-römischen Mythologie: „daß
nm den Namen einer Religion verdiene, vielmehr nur ein Spiel
Phantasie und ein Machwerk der Dichter aus Volksmärchen sei,
besten Theil eine augenfällige Personification der Naturmächte; man
: sich kaum denken, daß es mit dieser kindischen Religion jemals
nern Ernst gewesen sei." Trotzdem fährt er unmittelbar fort:
noch zeugen hiervon manche Stellen der Alten." Ei der
, hätte ihn das nicht stutzig machen und auf den Gedanken bringen
, daß etwas mehr dahinter gewesen sein dürfte, als blos kindische
chen oder Personificationen der Naturmächte, und daß folglich die
e gar sehr der Untersuchung bedürfte? Kommt ihm aber nicht in
Sinn. Im Gegentheil, zeugt insbesondere auch Herodot davon, daß
it dem Götterglauben Ernst gewesen sei, so sagt er: „Herodot
che da wie ein altes Weib." Damit ist der Vater der Geschichts-
bung abgefertigt und die Frage erledigt.

An einer anderen Stelle*) versucht er dann selbst eine allegorische
ung einiger mythologischen Gebilde. Uranos nämlich bedeutet
r Meinung nach den Raum, Kronos die Zeit, Zeus die
terie, und diese drei abstrakten Begriffe waren es also gewesen,
in diesen Göttern angebetet wurde. Daß Uranos, wie der Mythus
t, seine eignen Kinder in der Erde verbarg, soll auf die ersten
schen Bildungen zielen, welche durch spätere Erdrevolutionen zer-
und überschüttet wurden, und nur als Petrefakten und in fossiler
lt erhalten blieben. Ich frage erstlich: konnte denn der bloße
n, den Uranos bedeutet haben soll, überhaupt etwas produciren?
rage zweitens: haben etwa die Alten sich so viel um Petrefakten
fossile Knochen bekümmert, — sogar schon im Zeitalter des Hesiod!
aß ihnen diese Reste der Vorwelt zum Stoff eines Mythus werden
en? Oder wenn doch wirklich ein damaliger Naturforscher sich über
Dinge Gedanken gemacht hätte, so frage ich drittens: ob das wohl
ken konnte, daß daraus für das Volk die Vorstellung eines Gottes
nd? Ich meine: in der Frage liegt auch schon die Antwort. Aber
in demselben Style geht es dann noch weiter. So ist Zeus um
illen der ewige und höchste Gott, weil allein die Materie
t, während hingegen die aus der Materie in der Zeit hervor-
den individuellen Gebilde auch wieder in der Zeit vergehen, und
bedeutet es, daß Kronos seine Kinder selbst wieder verschlang. Doch

*) „Parerga" II, 388.
**) „Parerga" II, 441.

genug davon. Denn was ist über dergleichen zu sagen, als daß m
daraus nur ersieht, daß selbst ein so geistreicher, scharfsinniger
gelehrter Mann in die reine Albernheit gerathen kann, wenn er
Dingen sprechen will, zu deren Verständniß ihm — zufolge des Systen
in welches er sich selbst eingesponnen, — jede Möglichkeit fehlt. Zugl
eine neue Bestätigung des alten Satzes: „nullum magnum ingeni
sine mixtura dementiae", und bei Schopenhauer war diese Mi
sehr stark.

Fragt man nach dem letzten Grunde, wodurch die Weltansicht di
Mannes, trotz alle seines Tiefsinns und Scharfsinns, doch so unzul
lich und so unerquicklich wurde, so sage ich: es liegt darin, daß
nicht nur der Sinn für die geschichtliche Entwicklung der Mensch
fehlte, sondern daß er von vornherein und ausdrücklich die Untersuch
der geschichtlichen Probleme von seiner Philosophie ausschloß. Da
natürlich auch die Mythologie, wie überhaupt alle positive Religion, d
das Positive ist überall das Geschichtliche. Ihm aber ist Geschich
philosophie nicht minder ein Ungedanke als Religionsphilosoph
die Philosophie soll sich lediglich richten auf das sich immer Gle
bleibende, oder auf die sich immer wiederholenden Erscheinungen,
erklärt er ausdrücklich. Und in der That, das eben charakterisirt d
wirklich die ganze alte Philosophie, wie desgleichen die Scholastik
nicht minder die neuere idealistische oder sensualistische Philosophie,
sie die geschichtlichen Probleme von vornherein draußen ließ, wie sie d
gar keine Handhaben zur Behandlung derselben besaß. Aber das i
auch hingegen die große Aufgabe: endlich über diese beschränkte De
weise hinauszukommen, und vielmehr gerade die Geschichte zum Mit
punkt der Untersuchung zu machen. Denn da liegen erst die wichtig
Probleme, so gewiß, als der Mensch, als die Völker und die Mensch
im Ganzen, geschichtliche Wesen sind, statt dessen die Thiere ungeschichtl
Wesen sind, was somit einen radicalen Unterschied begründet. D
Thiere haben heute keine anderen Triebe, Empfindungen und Bedürfn
als vor Jahrtausenden, der heutige Mensch aber ist nach seinem Füh
Denken und Wollen ein viel anderer, als der antike Mensch, oder se
auch der mittelalterliche. Der Zustand des menschlichen Bewußts
wird im Verlauf der Geschichte ein anderer, und das Bewußtsein ist
welches das Wesen des Menschen constituirt, nicht Nerven und B
Fleisch und Knochen. Ich sage mehr: ist nicht sogar die Philosop
ihrerseits selbst geschichtlich bedingt? Oder hätte z. B. das Scho
hauersche System im Alterthum entstehen können, oder im Mittelalt
Nicht einmal im vorigen Jahrhundert, weil man da von indi

heit, von welcher Schopenhauer fascinirt ist, noch nichts wußte. ber über das Bedingtsein seines eigenen Standpunktes durch die Geschichte t er eben selbst wieder kein Bewußtsein. Folgt das schon aus dem sen des Rationalismus, so noch mehr aus der indischen Philosophie, welche die Welt nur ein Schein ist, daher ihr natürlich die Geschichte hts bedeuten kann, und Schopenhauer ist wirklich ein halber Hindu.

Für Schelling waren es die geschichtlichen Probleme gewesen, worauf n Geist sich von Anfang an gerichtet hatte. Seine ersten Jugendbeiten betrafen die Frage nach dem Ursprung des Uebels in der Welt, u die alten Mythen und Sagen. Zwar kam er darauf für eine Reihe n Jahren von diesen Dingen wieder ab, daß aber der innere Drang h dem Geschichtlichen noch in ihm fortlebte, trat selbst damals sehr utlich in seinem „Transscendentalen Idealismus" hervor, der on den Embryo einer Geschichtsphilosophie enthielt, und wenn er bald rauf in der Schrift über das akademische Studium sagte: „im hristenthum werde das Universum als Geschichte angeschaut", so bezeichnete es zugleich seine eigene Anschauungsweise, nur daß er über die Bengungen wie über die Consequenzen derselben noch nicht klar war. uch in der Naturphilosophie handelte es sich für ihn um den ufenmäßigen Fortschritt der Entwicklung, um den Naturprozeß. nd eben diese Idee des „Prozesses", die er selbst erst in die hilosophie einführte, charakterisirt seine ganze Philosophie, auch noch e positive, wie wir an dem mythologischen Prozeß sahen. Dieser dee entsprach sogar die Entwicklung seines eigenen Geistes, die bis ins ohe Alter noch immer fortschritt. Schopenhauer hingegen hatte abeschlossen, nachdem er (damals 30 Jahre alt) die Grundlinien seines Systemes festgestellt, seine Denkweise wurde seitdem stationär. Genau benso, wie es mit dem von ihm so verachteten Hegel geschah, der auch it seiner Logik fertig war, und später keinen Schritt breit mehr darüber inauskam. Sehr erklärlich daher, daß Schopenhauer für Schellings Denkweise keine Empfänglichkeit haben konnte, die Leistungen desselben nicht zu würdigen wußte. Denn worauf es diesem zumeist ankam, . i. das Geschichtliche, darauf kam ihm vielmehr gar nichts an. Wie er nun über alles, was seiner eigenen Denkweise fremd ist, auf as Abschätzigste spricht, so auch über Schelling, obgleich er ihm doch wenigstens Talent zugesteht, und immer noch viel glimpflicher mit ihm mgeht als mit Fichte, und gar mit Hegel, für den er fast nur Schimpfworte hat.

So viel ist ja klar, daß es jedenfalls sehr bequem war, die geschichtchen Probleme, die viel größere Schwierigkeiten darbieten, als die Unter-

genug davon. Denn was ist über dergleichen zu sagen, als daß
daraus nur ersieht, daß selbst ein so geistreicher, scharfsinniger
gelehrter Mann in die reine Albernheit gerathen kann, wenn er
Dingen sprechen will, zu deren Verständniß ihm — zufolge des Syst
in welches er sich selbst eingesponnen, — jede Möglichkeit fehlt. Zu
eine neue Bestätigung des alten Satzes: „nullum magnum inge
sine mixtura dementiae", und bei Schopenhauer war diese Mi
sehr stark.

Fragt man nach dem letzten Grunde, wodurch die Weltansicht d
Mannes, trotz alle seines Tiefsinns und Scharfsinns, doch so unzu
lich und so unerquicklich wurde, so sage ich: es liegt darin, daß
nicht nur der Sinn für die geschichtliche Entwicklung der Mensc
fehlte, sondern daß er von vornherein und ausdrücklich die Unters
der geschichtlichen Probleme von seiner Philosophie ausschloß. D
natürlich auch die Mythologie, wie überhaupt alle positive Religion,
das Positive ist überall das Geschichtliche. Ihm aber ist Geschi
philosophie nicht minder ein Ungedanke als Religionsphilosop
die Philosophie soll sich lediglich richten auf das sich immer G
bleibende, oder auf die sich immer wiederholenden Erscheinungen,
erklärt er ausdrücklich. Und in der That, das eben charakterisirt
wirklich die ganze alte Philosophie, wie desgleichen die Scholastik
nicht minder die neuere idealistische oder sensualistische Philosophie,
sie die geschichtlichen Probleme von vornherein draußen ließ, wie sie
gar keine Handhaben zur Behandlung derselben besaß. Aber das
auch hingegen die große Aufgabe: endlich über diese beschränkte D
weise hinauszukommen, und vielmehr gerade die Geschichte zum Mi
punkt der Untersuchung zu machen. Denn da liegen erst die wichti
Probleme, so gewiß, als der Mensch, als die Völker und die Mensc
im Ganzen, geschichtliche Wesen sind, statt dessen die Thiere ungeschic
Wesen sind, was somit einen radicalen Unterschied begründet.
Thiere haben heute keine anderen Triebe, Empfindungen und Bedürf
als vor Jahrtausenden, der heutige Mensch aber ist nach seinem Fü
Denken und Wollen ein viel anderer, als der antike Mensch, oder s
auch der mittelalterliche. Der Zustand des menschlichen Bewußts
wird im Verlauf der Geschichte ein anderer, und das Bewußtsein ist
welches das Wesen des Menschen constituirt, nicht Nerven und B
Fleisch und Knochen. Ich sage mehr: ist nicht sogar die Philoso
ihrerseits selbst geschichtlich bedingt? Oder hätte z. B. das Scho
hauersche System im Alterthum entstehen können, oder im Mittelalt
Nicht einmal im vorigen Jahrhundert, weil man da von indi

heit, von welcher Schopenhauer fascinirt ist, noch nichts wußte.
r über das Bedingtsein seines eigenen Standpunktes durch die Geschichte
n eben selbst wieder kein Bewußtsein. Folgt das schon aus dem
n des Rationalismus, so noch mehr aus der indischen Philosophie,
welche die Welt nur ein Schein ist, daher ihr natürlich die Geschichte
s bedeuten kann, und Schopenhauer ist wirklich ein halber Hindu.
Für Schelling waren es die geschichtlichen Probleme gewesen, worauf
Geist sich von Anfang an gerichtet hatte. Seine ersten Jugend-
iten betrafen die Frage nach dem Ursprung des Uebels in der Welt,
t die alten Mythen und Sagen. Zwar kam er darauf für eine Reihe
Jahren von diesen Dingen wieder ab, daß aber der innere Drang
dem Geschichtlichen noch in ihm fortlebte, trat selbst damals sehr
lich in seinem „Transscendentalen Idealismus" hervor, der
n den Embryo einer Geschichtsphilosophie enthielt, und wenn er bald
auf in der Schrift über das akademische Studium sagte: „im
istenthum werde das Universum als Geschichte angeschaut", so bezeichnete
zugleich seine eigene Anschauungsweise, nur daß er über die Be-
gungen wie über die Consequenzen derselben noch nicht klar war.
h in der Naturphilosophie handelte es sich für ihn um den
enmäßigen Fortschritt der Entwicklung, um den Naturprozeß.
eben diese Idee des „Prozesses", die er selbst erst in die
losophie einführte, charakterisirt seine ganze Philosophie, auch noch
positive, wie wir an dem mythologischen Prozeß sahen. Dieser
e entsprach sogar die Entwicklung seines eigenen Geistes, die bis ins
e Alter noch immer fortschritt. Schopenhauer hingegen hatte ab-
hlossen, nachdem er (damals 30 Jahre alt) die Grundlinien seines
temes festgestellt, seine Denkweise wurde seitdem stationär. Genau
lso, wie es mit dem von ihm so verachteten Hegel geschah, der auch
seiner Logik fertig war, und später keinen Schritt breit mehr darüber
auskam. Sehr erklärlich daher, daß Schopenhauer für Schellings
nkweise keine Empfänglichkeit haben konnte, die Leistungen desselben
t zu würdigen wußte. Denn worauf es diesem zumeist ankam,
l. das Geschichtliche, darauf kam ihm vielmehr gar nichts an.
e er nun über alles, was seiner eigenen Denkweise fremd ist, auf
Abschätzigste spricht, so auch über Schelling, obgleich er ihm doch
igstens Talent zugesteht, und immer noch viel glimpflicher mit ihm
geht als mit Fichte, und gar mit Hegel, für den er fast nur Schimpf-
rte hat.

So viel ist ja klar, daß es jedenfalls sehr bequem war, die geschicht-
en Probleme, die viel größere Schwierigkeiten darbieten, als die Unter-

suchung des individuellen Bewußtseins oder der Natur, von vorn[he]
beiseite zu schieben. Auch gewährte das zugleich den Vortheil,
dadurch zu der wünschenswerthesten Abrundung und Abgeschlossen[heit]
des Systemes zu gelangen war, wie sie hingegen für ein auf [das]
Geschichtliche gerichtetes System überhaupt unmöglich bleibt. Concentri[rten]
sich insbesondere bei Schopenhauer die Fragen der Philosophie in [dem]
Gegensatz des Intellects und des Willens, so war damit auch [g]
von selbst ein fester Rahmen für das Denken gewonnen, und da[her]
kommt die prägnante Gestalt seines Systemes, die Klarheit, Ue[ber]
sichtlichkeit und Durchsichtigkeit seiner Deductionen, wodurch leicht [der]
Schein entsteht, als seien bei ihm alle Räthsel gelöst, während viel[mehr]
die größten Räthsel ganz unberührt blieben.

Ich frage nur: wie steht es doch um den Anfang und um [das]
Ende der Geschichte? Einen Anfang hat sie unstreitig. Wenn auch [die]
Welt von Ewigkeit wäre, die Menschheit war nicht von Ewigkeit her, [und]
hat die menschliche Entwicklung einen Anfang, so muß sie auch ein E[nde]
haben, weil alles was anfängt, auch damit schon als endlich ge[setzt]
ist. Ich frage weiter: warum befindet sich denn überhaupt die Mensch[heit]
in einer geschichtlichen Entwicklung? Es scheint wohl, daß damit zug[leich]
zusammenhängt, daß die Menschen Religion haben, wovon sich bei [den]
Thieren so wenig ein Analogon findet als von einer geschichtlichen E[nt]
wicklung. Aber solche Fragen existiren für Schopenhauer nicht, sie lie[gen]
außerhalb des Rahmens, innerhalb dessen sich sein Denken be[wegt].
Sein System kann seinen Ursprung aus dem subjectiven Idealis[mus]
nie verleugnen.

Trotzdem schließt das alles nicht aus, daß in vielen Fragen [doch]
etwas von ihm zu lernen ist. Ein origineller und ebenso tiefer [als]
scharfer Denker bleibt er dennoch, der, unterstützt durch seine a[us]
gebreiteten Kenntnisse, über Manches ein neues Licht verbreitet. Da[zu]
macht die ihm eigene Leichtigkeit und Klarheit der Darstellung se[ine]
Erörterungen um so wirksamer, und das Genialische seines Wes[ens],
die Keckheit seines Auftretens, seine pikante Schreibweise kaptiviren d[en]
den Leser, daß er leicht glaubt, da sei auf einmal die Wahrheit gege[ben],
obgleich es doch allermeist nur die halbe ist. Jedenfalls wird das übe[rall]
da so sein müssen, wo die betreffende Frage wesentlich eine geschicht[liche]
Seite hat, oder mit der Religion zusammenhängt.

Um davon einen Beleg zu geben, wollen wir hier einen beiläufi[gen]
Blick auf seine Kunstlehre werfen. Bei weitem das Beste sind da[rin]
seine Ideen über die Musik. Und das war a priori zu erwart[en],
denn als die am meisten von der Subjectivität ausgehende und an [...]

sich ungeschichtliche Kunst, war darum die Musik auch seinem eigenen
bjektivismus am zugänglichsten. Die hat er also sehr tiefsinnig auf-
ßt, und ebenso belehrend als schön darüber gesprochen. Die innere
ulänglichkeit seiner Weltansicht trat da am wenigsten hervor, um so
r aber in seiner Betrachtung der Architektur. Mag man immerhin
der Musik von ihrem Zusammenhang mit der allgemeinen geschichtlichen
twicklung abstrahiren können, wie desgleichen bei der lyrischen Poesie,
bei der Architektur ist das schlechthin unzulässig, sondern, wie sie
st die monumentale Kunst par excellence ist, so spiegelt sich auch in
er Entwicklung der Geist der verschiedenen Zeitalter und Civilisationen.
ch Schopenhauer hingegen sind in den Bauwerken des klassischen
erthums ein für alle Mal die Grundregeln der Architektur gegeben.
ß es eben der Geist der klassischen Welt war, welcher den damaligen
ustyl schuf, kommt ihm nicht in den Sinn. Die Gothik läßt er
um nur halb und halb gelten. Noch weniger kommt ihm der Gedanke,
nicht auch die maurischen Bauwerke, wie die Alhambra und so viele
scheen, doch auch nicht ohne eigenthümliche Schönheit sein möchten.
nz ausgeschlossen ist gar die Hoffnung, daß sich vielleicht in Zukunft
neuer Baustyl entwickeln könnte. Die Architekten müssen ewig auf
Antike zurückblicken, ihre Kunst ist im Wesentlichen stationär. Gerade
die ganze schopenhauersche Welt stationär ist, es wiederholt sich da
mer dasselbe, die Veränderungen bedeuten nichts. Wunderbar nur, daß
schwohl die Wissenschaften fortschreiten, und daß er selbst auf den Fort-
itt der Wissenschaften großen Werth legt, woran doch eigentlich auch
ts gelegen sein müßte. Aber dies nur als Zwischenbemerkung.
auffallendsten endlich tritt die Einseitigkeit in seiner Betrachtung der
astik hervor, und das wird uns zugleich auf das Thema der
thologie zurückführen.

Was spricht so sehr für sich selbst, als daß die hohe Vollendung
griechischen Plastik auf der mythologischen Religion der Griechen
hte, woraus die Bildhauer auch zum bei weitem größten Theil ihre
ffe entnahmen, aber das gerade bleibt bei Schopenhauer ganz außer
htung. Nur der den Griechen eigenthümliche Sinn für die reine
vollkommene Menschengestalt soll es bewirkt haben, daß die griechischen
nstler so vollendete Statuen schaffen konnten. Ich frage: hatten sie
t das Bewußtsein, daß ihre Gebilde nicht sowohl Menschen als
tter darzustellen hätten? Und wie mußte sie der Gedanke erheben,
ttliches zur Darstellung zu bringen? Oder sollte etwa einen Phidias der
danke begeistert haben, daß sein olympischer Zeus, wie Schopenhauer
nt, eigentlich die *Materie repräsentire*?

Ueberhaupt steht es thatsächlich fest, daß die Kunst die Tochter
Religion war, wie die Philosophie die Enkelin derselben. Welche
kürlichkeit also, wenn Schopenhauer von dieser Thatsache rundweg
strahirt, und gerade so thut, als wären Kunst und Philosophie so
sagen durch generatio aequivoca entstanden, nämlich lediglich
Produkte einiger exceptioneller Genies, wie es wirklich seine Herz
meinung ist. Und eben der entscheidenden Rolle, welche bei ihm
persönliche Genialität spielt, entspricht dann auch sein Subjektivis
und seine — oft in einer des Philosophen wenig würdigen Weise her
tretende — Eitelkeit. Dies aber wieder nur beiläufig. Sind also K
und Philosophie, nach dem Zeugniß der Geschichte, selbst erst von
Religion ausgegangen, welche am Anfang aller menschheitlichen E
wicklung stand, so muß ja wohl die Erforschung des Wesens der Reli
die allerwichtigste Aufgabe sein, wenn es sich um das Verständniß
menschheitlichen Entwicklung handelt, statt dessen Schopenhauer
ungeheure Frage: wie die Menschen überhaupt zur Religion kamen?
leichtfertigster Weise abthut. Er denkt in diesem Punkte kaum a
als der von ihm hochverehrte Voltaire.

Wäre es wirklich in der griechischen Plastik nur auf das
Menschliche angekommen, so hätte freilich der Götterglaube den griechis
Künstlern nichts helfen können. Im Gegentheil, die Göttervorstellu
hätten vielmehr verwirrend wirken müssen. Und so wäre eigentlich
erwarten, daß um deswillen auch die Entwicklung der Plastik im
gekehrten Verhältniß zu der Entwicklung der Mythologie gestanden h
Die Perser also, mit ihrer relativ unmythologischen Religion, m
dann noch bessere Bildwerke zu liefern befähigt gewesen sein als
Griechen. Noch mehr: welche Kunstleistungen ständen gar von den heut
Buddhisten zu erwarten, als welche nichts zu hindern scheint, die
Menschengestalt aufzufassen und darzustellen! Da müßte die Bildhau
so recht floriren. Warum nicht auch bei den Chinesen, die jeden
der liebe Gott wenig genirt, und denen göttliche Dinge nicht den K
verwirren, doch siehe da: sie haben überhaupt keine Kunst, sie bra
und bringen es blos bis zur Technik! Und wie steht es endlich
den Hindus, die für Schopenhauer gewissermaßen das Normal
sind, und wie urtheilt er hingegen selbst von ihren Kunstleistung
Nicht einmal ihre Poesie will ihm recht gefallen, von ihrer Archit
und Sculptur spricht er lieber gar nicht. Ich frage: wie reimt sich
zusammen?

Nach Schellings Auffassung der Mythologie wird es vollkom
begreiflich, wie durch die verschiedenen Mythologien der Völker auch

schiedene Kunstentwicklung bedingt war, so daß ohne diesen Schlüssel zum Verständniß, der in der Mythologie liegt, kein begründetes Urtheil über die antike Kunst möglich ist. Warum hat doch Schopenhauer, der so viel Interesse für die Kunst besaß, und insbesondere die klassische Literatur hoch verehrte, das nicht eingesehen oder einsehen wollen? Hätte er es eingesehen, so würde er weniger leichtfertig von der Mythologie der alten Völker gesprochen haben, und wäre er jemals ernstlich auf das mythologische Problem eingegangen, so würde er bald erkannt haben, wie unzulänglich sein System zur Lösung der darin vorliegenden Räthsel sei. Schon das allein würde ihn zu anderen Ideen hingeleitet haben. Freilich aber hatte er von Kindesbeinen an nichts anderes gehört, als daß die Mythologie freie poetische Erfindungen oder Personificationen der Naturmächte enthalte, und früh eingesogene Vorstellungen haften fest. Kants Kritik der reinen Vernunft, welche dann der Ausgangspunkt für sein eigenes Philosophiren wurde, konnte ihn natürlich in diesem Punkte nicht auf andere Ansichten bringen. Daraus mag sich also erklären, daß er für die mythologischen Fragen, und für die Wichtigkeit derselben, sogar kein Verständniß hatte. Er war ein Kind seiner Zeit.

Aber diese Zeit ist vorübergegangen, und seitdem Schellings Philosophie der Mythologie vorliegt, wodurch jene Ansicht von der Mythologie für immer vernichtet ist, bleibt es für einen Philosophen unentschuldbar, wenn er nichts von der Bedeutung der Mythologie weiß. Daß nun gleichwohl der Nachfolger, wie noch mehr Verdreher und Verwässerer Schopenhauers, der so anspruchsvoll auftretende Hartmann, nichts aus Schellings mythologischer Theorie zu lernen verstand, zeugt wenig für seine geistige Capacität. Hätte er hingegen etwas daraus gelernt, so würde er sich auch selbst gesagt haben, daß es jedenfalls eine wichtigere Frage ist: wie es sich mit dem Göttterglauben der alten Völker verhielt? als wie es sich mit der Bulldogameise und dem Hirschhornkäfer verhält, die bei ihm als besondere Beweismittel für die Richtigkeit seiner Weltansicht und als Beispiele der dadurch gewonnenen tiefen Einsichten figuriren, statt dessen die Mythologie für ihn gar nicht zu existiren scheint. Er hätte sich aber sagen sollen, was wir hiermit wiederholen, und auf Grund der vorangegangenen Erörterungen jetzt mit größter Bestimmtheit aussprechen zu dürfen glauben, nämlich: daß jedes philosophische System von vornherein als unzulänglich gelten muß, wenn es keine Handhaben bietet zur Lösung des großen Problems der Mythologie, welche die Grundlage für die Entwicklung der Menschheit war, und

deren Verständniß darum ein unentbehrliches Element bleibt zum
ständniß des menschlichen Wesens, so gewiß, als der Mensc
geschichtliches Wesen ist, und Mensch nur ist in der Mensch

---

3. Mythologie und Theologie.

Von den Philologen und den Philosophen kommen wir letztlich zu
Theologen, von denen leider dasselbe gilt als von jenen. Sie l
die Philosophie der Mythologie ebenfalls ignorirt, obwohl sie Veranla
genug gehabt hätten, sich mit dieser Lehre bekannt zu machen, wo
sie großen Nutzen ziehen konnten.

Denn zum wenigsten war darin gezeigt, welche ernste Sac
überhaupt mit der Religion sei, sogar mit der mythologisc
und daß es sich in derselben keineswegs blos um subjective Vorstellu
handele, sondern um Factoren, die zwar nur im menschlichen Bewu
die eigenthümlichen Gestalten der Götter annahmen, aber an und fü
bestehende und über das menschliche Bewußtsein hinausreichende M
waren. Daß trotzdem die mythologischen Religionen, kurz gesagt, fa
Religionen waren, da sie nur auf dem in natürlicher Weise sich im
wußtsein vollziehenden theogonischen Prozeß beruhten, hindert nicht
sie doch ganz gewiß Religionen waren. Und wenn also selbst
falschen Religionen nicht ohne Einwirkung höherer Mächte ent
konnten, ist das nicht ein starkes Argument dafür, daß dem Christen
erst recht übermenschliche Elemente zum Grunde liegen müssen?
meine: wer über die mythologischen Religionen leichtfertig urtheilt,
sich in solchen flachen Erklärungen derselben ergeht, dergleichen wir k
lernten, der wird an die geoffenbarte Religion auch nicht mit re
Ernste herantreten. Die Thatsachen selbst bezeugen, daß die Ur
solcher Erklärungen der Mythologie fast sämmtlich auch das po
Christenthum verleugneten und bestritten. Andrerseits liegt die Tha
vor, daß es hingegen für Schelling gerade die tiefsinnigere Betrac
der Mythologie gewesen war, welche die Brücke wurde, die ihn vor
rationalistisch-pantheistischen Denkweise zu dem positiven Christen
hinüberführte.

Und so sei hier noch einmal auf die verderbliche Wirkung hingew
welche die flache Behandlung der Mythologie insbesondere in un

wir ferner die christlichen Sacramente, so zeigt sich nach den eignen Aussagen des Evangeliums, daß die Taufe schon da war, als Christus auftrat, also nichts eigentlich specifisch Christliches ist. Die Sache ganz allgemein aufgefaßt, so war die Bedeutung des Wassers, als des reinigenden Elementes, auch dem Heidenthume nicht fremd. Dasselbe gilt von der typischen Bedeutung des Brodes und des Weines, als der beiden materiellen Elemente des Abendmahles. Der Demeter hatte die Menschheit die Gabe des Brodes verdankt, dem Dionysos die Gabe des Weines, und Dionysos war der Lysios gewesen. Feierliche religiöse Mahlzeiten, worin man Analogien mit dem Abendmahl finden könnte, gab es vielfältig. Ja, als die Spanier zuerst nach Mexiko kamen, beobachteten sie da eine götzendienerische Ceremonie, in der sie, nicht ohne inneren Schauder, eine blasphemische Caricatur des Abendmahls erblickten.

Genug, man müßte absichtlich die Augen dagegen verschließen, um nicht zu sehen, wie vieles im Christenthum mehr oder weniger an mythologische Vorstellungen anklingt. Wie verhält es sich gar erst mit der alttestamentlichen Religion und mit den alttestamentlichen Erzählungen, worin so vieles nicht nur an die Mythologie anklingt, sondern wirklich mythologisch ist, und nur mythologisch verstanden werden kann! Wurzelt gleichwohl das Christenthum unstreitig im Judenthum, — wie könnte es trotzdem allen die wahre Religion sein, wenn nicht die mythologischen Religionen selbst auch Wahres enthalten hätten? Möchten das allerdings nur simulacra der Wahrheit gewesen sein, so muß doch ein simulacrum wirklich etwas von der Wahrheit an sich gehabt haben, von der es eben das simulacrum war.

Steht es aber wirklich so, so wird es auch für eine wissenschaftliche Apologetik die unerläßlichste Aufgabe sein, zuvörderst erst die in der Mythologie liegende Wahrheit zu erkennen und anzuerkennen. Sie darf nicht damit beginnen wollen, zu zeigen: wie radical verschieden vom Heidenthum und hoch darüber erhaben das Christenthum sei, sondern damit geriethe sie von vornherein auf eine falsche Fährte, weil dann unbegreiflich bliebe: wie das Christenthum die wahre Religion sein könne, wenn es doch selbst so manche Analogien mit der mythologischen Religion darbiete. Dieser scheinbar so gewichtige Einwand gegen das Christenthum verschwindet nur dann in nichts, wenn vielmehr erkannt wird, wie die im Heidenthum enthaltenen Elemente der Wahrheit im Christenthum erst *ihre rechte* Bewährung und ihre Verklärung fanden.

sich die Offenbarung erfüllte. Und wodurch war wohl die Zeit erfüllt? Dadurch, daß die sich in blos natürlicher Weise entwickelnde mythologisch Religion endlich selbst die Ahnung einer höheren Versöhnung und di Sehnsucht danach erweckt hatte. Es mußte sich zuvor gezeigt haben, wi weit überhaupt von der mythologischen Grundlage aus zu gelangen, un daß damit keine wahre Befriedigung zu erreichen sei, — erst da war di Welt empfänglich geworden für das neue höhere Licht.

Als ein isolirt für sich bestehendes Ereigniß ist die Erscheinung de Christenthums nicht zu verstehen, sondern so gewiß es auch aus ein überweltlichen Region stammt, und nicht etwa selbst ein bloßes Prod der geschichtlichen Entwicklung ist, so ist es doch in die geschichtliche En wicklung eingetreten, was nur nach den Bedingungen derselben gesche konnte. Macht nun das Christenthum den Anspruch, die absolute un die für die ganze Welt bestimmte Religion zu sein, so wird sich dies Anspruch nicht blos dadurch zu bewähren haben, daß es alle das leist was die anderen Religionen nicht leisten konnten, sondern auch dadur daß es in sich selbst alle das vereinigt, was in anderen Religionen Elementen der Wahrheit enthalten war. Denn Elemente der Wa heit hatten sie doch auch enthalten, obwohl sie nicht die wahre Religi waren. Hätten sie hingegen überhaupt nichts Wahres gehabt, so stü es sehr bedenklich um das Christenthum, da dies selbst so vieles enthä was unverkennbar an Vorstellungen der Mythologie anklingt, so b hier eine gewisse Analogie besteht. Eine Analogie, die man nicht e vertuschen wollen darf, sondern die volle Anerkennung fordert.

Schon gleich zu Anfang unserer mythologischen Betrachtungen sah wir, daß zu der Erzählung der Genesis von dem Paradiese, wel durch den Sündenfall verloren ging, wie desgleichen von der Versuchun durch die Schlange, auch in der Mythologie sich verwandte Vorstellung finden. Wir fügen hier hinzu, daß es sich ebenso mit der Erzählun von der Sündfluth verhält. Das Allerwichtigste aber ist, daß auch v der christlichen Trinität ein simulacrum in der Mythologie vorlie durch das Hervortreten dreier Hauptgötter. Und hängt mit der Trini untrennbar die Gottheit Christi, als des Sohnes Gottes, zusamme welche sogar den Mittelpunkt des christlichen Glaubens bildet, so wieder die Idee von Göttersöhnen der Mythologie durchaus geläu Allbekannt dabei, daß eben auf Grund dessen von den Bestreitern de Christenthums gesagt ist, jenes christliche Dogma sei auch wirklich nic *weiter*, als eine Nachbildung mythologischer Vorstellungen. Betracht

wir ferner die christlichen *Sacramente*, so zeigt sich nach den eignen Aussagen des Evangeliums, daß die *Taufe* schon da war, als Christus auftrat, also nichts eigentlich specifisch *Christliches* ist. Die Sache ganz allgemein aufgefaßt, so war die Bedeutung des *Wassers*, als des reinigenden Elementes, auch dem Heidenthume nicht fremd. Dasselbe gilt von der typischen Bedeutung des *Brodes* und des *Weines*, als der beiden materiellen Elemente des *Abendmahles*. Der Demeter hatte die Menschheit die Gabe des Brodes verdankt, dem Dionysos die Gabe des Weines, und Dionysos war der Lysios gewesen. Feierliche religiöse Mahlzeiten, worin man Analogien mit dem Abendmahl finden konnte, gab es vielfältig. Ja, als die Spanier zuerst nach Mexiko kamen, beobachteten sie da eine götzendienerische Ceremonie, in der sie, nicht ohne inneren Schauder, eine blasphemische Caricatur des Abendmahls erblickten.

Genug, man müßte absichtlich die Augen dagegen verschließen, um nicht zu sehen, wie vieles im Christenthum mehr oder weniger an mythologische Vorstellungen anklingt. Wie verhält es sich gar erst mit der *alttestamentlichen* Religion und mit den alttestamentlichen Erzählungen, worin so vieles nicht nur an die Mythologie *anklingt*, sondern wirklich mythologisch *ist*, und nur mythologisch *verstanden* werden kann! Wurzelt gleichwohl das Christenthum unstreitig im Judenthum, — wie könnte es trotzdem allen die wahre Religion sein, wenn nicht die mythologischen Religionen selbst auch Wahres enthalten hätten? Möchten das allerdings nur simulacra der Wahrheit gewesen sein, so muß doch ein simulacrum wirklich etwas von der Wahrheit an sich gehabt haben, von der es eben das simulacrum war.

Steht es aber wirklich so, so wird es auch für eine wissenschaftliche *Apologetik* die unerläßlichste Aufgabe sein, zuvörderst erst die in der Mythologie liegende Wahrheit zu erkennen und anzuerkennen. Sie darf nicht damit beginnen wollen, zu zeigen: wie radical verschieden vom Heidenthum und hoch darüber erhaben das Christenthum sei, sondern damit geriethe sie von vornherein auf eine falsche Fährte, weil dann unbegreiflich bliebe: wie das Christenthum die wahre Religion sein könne, wenn es doch selbst so manche Analogien mit der mythologischen Religion darbiete. Dieser scheinbar so gewichtige Einwand gegen das Christenthum verschwindet nur dann in nichts, wenn vielmehr erkannt wird, wie die im Heidenthum enthaltenen Elemente der Wahrheit im Christenthum erst ihre rechte Bewährung und ihre Verklärung fanden.

Irgend etwas Verwandtes müssen ja alle Religionen haben, so[nst] könnten sie überhaupt nicht Religion heißen. Und so ergiebt si[ch] hiermit, daß das Christenthum, eben wegen seiner inneren Allgemeinhe[it] wonach es alles Wahre in sich schließt, auch selbst gar nicht recht z[u] verstehen sein kann, ohne die Hülfe einer allgemeinen Religions[-] wissenschaft.

Daß es eine solche Wissenschaft bisher nicht gab, darin liegt ei[ne] Hauptursache der unzulänglichen Leistungen unserer Theologie, welch[e] sich um die nicht christlichen Religionen — natürlich vom Judenthu[m] abgesehen — überhaupt nicht ernstlich kümmern zu brauchen glaubt[e.] Zu welcher Verengerung des geistigen Horizontes mußte das führe[n] und wie wenig entsprach das der eigenen Universalität des Christe[n-] thumes! Während dann die weltlichen Wissenschaften sich immer me[hr] ausbreiteten, und die materielle Cultur zu einem immer ausgedehntere[n] Zusammenhang des Völkerlebens führte, wodurch sich dem Blick da[s] weiteste Gesichtsfeld eröffnete, mußte es wohl geschehen, daß hinge[gen] die Theologie, welche nur die Kirchenlehre, oder nur die Bibel[,] wenn nicht gar blos die Bekenntnißschriften vor sich hatte, zufol[ge] des engen geistigen Horizontes, in welchem sie sich bewegte, auch imm[er] mehr die Fähigkeit zu einem Eingreifen in die allgemeine Bildung verl[or.] Wie sie ihrerseits das Christenthum als eine isolirt für sich bestehend[e] Sache behandelte, so wurde sie auch selbst nur zu einer isolirt für si[ch] bestehenden Profession, die immerhin ihr Geschäft fortsetzen mochte, u[nd] daß man außerhalb der specifisch theologischen Kreise immer wenig[er] Notiz davon nahm. Gleichwohl aber blieb doch die Theologie de[r] wissenschaftliche Träger der religiösen Ideen, einen anderen ga[b] es nicht, und daher mußte es wohl geschehen, daß die allgemeine Bil[-] dung, in demselben Maße, als sie sich von der Theologie abwandt[e,] sich auch immer mehr der Religion entfremdete.

Darin liegt nun die praktische Bedeutung der so eben geforderte[n] allgemeinen Religionswissenschaft, daß sie zugleich die lebendige Copul[a] bilden wird, zwischen der Theologie und der weltlichen Bildung. De[nn] solche Wissenschaft wäre etwas wesentlich anderes als die eigentlich[e] Theologie, und gar die specifisch christliche und confessionelle Theolog[ie,] während sie sich um deswillen nicht minder mit den religiösen Ersche[i-] nungen und Ideen beschäftigte. Bald würde man sich überall dav[on] überzeugen, daß Bekanntschaft mit dem religiösen Gebiet unerläßlich i[st] zum Verständniß des Völkerlebens und der menschheitlichen Entwicklun[g]

[...]rhaupt. Auch würde sich für diese Wissenschaft überall Empfänglichkeit [...]den, denn frei von irgend welcher Prätension auf dogmatische Autorität, [...]dern sich selbst lediglich an die freie Forschung wendend, stände sie [...]t den weltlichen Wissenschaften auf gleichem Boden; sogar der erklärte [...]eismus könnte keine Aversion dagegen haben. Sie würde unmittelbar [...] die allgemeine Bildung übergehen, die sich dadurch ganz von selbst [...]it religiösem Inhalt erfüllte.

Zu solcher allgemeinen Religionswissenschaft hat Schelling die [...]hn gebrochen, indem er zuerst das ganze Gebiet der mythologischen [...]ligionen, wie andrerseits die geoffenbarte Religion, in einen inneren [...]sammenhang brachte, ohne daß doch der zwischen beiden bestehende [...]sentliche Unterschied sich dadurch verdunkelte, der vielmehr durch [...]elling's Behandlung um so deutlicher hervortritt. Ich sage aber [...]r: er hat die Bahn dazu gebrochen, denn die geforderte Wissen[...]aft selbst ist freilich mit seiner Theorie noch nicht gegeben, und darauf [...]g auch nicht sein Absehen. Seine Lehre tritt ausdrücklich als eine [...]ilosophische auf, und beschränkt sich dabei keineswegs auf das [...]entlich religiöse Gebiet, sondern die religiösen Fragen bilden für ihn [...]r den Mittelpunkt der Untersuchung. Die allgemeine Religionswissen[...]aft wird einerseits vieles, von welchem Schelling spricht, beiseite lassen, [...]e hingegen vieles andere, wovon er überhaupt nicht gesprochen, in [...] Umkreis ihrer Betrachtungen aufnehmen müssen. Insbesondere wird [...] nicht als eine speculative Wissenschaft auftreten dürfen, sondern [...]rchaus von dem Boden der Erfahrung auszugehen haben, statt dessen [...]ellings System nicht sowohl von den Thatsachen der Erfahrung [...]sgeht, als darauf hingeht. Will sie aber doch mehr sein, als [...]s eine geordnete Beschreibung der auf dem religiösen Gebiete hervor[...]tenden Erscheinungen, sondern will sie dieselben auch zu erklären [...]rsuchen, so wird sie gleichwohl nicht umhin können, sich von dem [...]pirischen Boden aus zu transscendenten Begriffen zu erheben. Und [...] hat dann Schelling im voraus gezeigt, worauf es für die Erklärung [...]kommt.

Seine Untersuchungen waren vor allem auf die Factoren gerichtet, [...]lche die Religion bilden, und seine Aufgabe war, die Wirksamkeit der[...]ben im menschlichen Bewußtsein als einen lebendigen Prozeß nach[...]weisen. Um dies zu vermögen, mußte er natürlich in die tiefsten [...]agen eingehen, die sich überhaupt dem menschlichen Geiste darbieten. [...]enn ist mit der Religion ein Verhältniß des Menschen zu Gott gesetzt,

und mittelbar auch ein Verhältniß zur Welt, so concentrirt sich in
religiösen Fragen zugleich die ganze Philosophie, wie umgekehrt auch
bis zu den letzten Gründen vordringende Erklärung der religiösen
scheinungen gar nicht versucht werden kann, wenn sie nicht von dem Mitt
punkt der ganzen Philosophie ausgeht und fortwährend darauf zur
weist. Doch gerade diese Verfahrungsweise Schelling's mag wohl
Theologen abgeschreckt haben. Um des Verständnisses seiner mythologisc
Theorie willen sich erst in ein schwieriges System hineinstudiren
sollen, schien ihnen zu viel zugemuthet. Hätten sie aber gleichwohl
Gefühl von der Wichtigkeit des Gegenstandes gehabt, so hätten sie
auch erwägen sollen: ob wohl das Verständniß der Mythologie jem
zu einer leichten Sache gemacht werden kann, wenn man sich nicht
mit solchen Erklärungen befriedigen will, dergleichen wir gelegent
kennen lernten. Erklärungen, die allerdings den Vortheil gewäh
daß dazu keine tiefsinnigen Speculationen gehören, dafür aber auch
dem Nachtheil behaftet sind, durch ihre Puerilität sich von vornhe
selbst zu richten. Hierzu schließlich noch einige eigene Aeußerun
Schelling's.

„Auch in der Geschichte giebt es Erscheinungen, auf die man das beka
Wort Shakespeares anwenden kann: es giebt Dinge unter der Sonne, wovon
unsre Schulweisheit nichts träumen läßt, — jene Weisheit nämlich, die von ge
ist, die für die Vergangenheit keinen andern Maßstab hat als die Gegenwart,
die jetzigen Verhältnisse der Menschen als ewige, immer gewesene ansieht. W
daher eine wahre Philosophie der Geschichte vorzüglich und vor allem auch
großen Gegensatz des Alterthums und der neueren Zeit theils zu erkennen, th
zu erklären hat, so wird sie den Schlüssel zu dieser Erklärung nur erst in jenen Ti
finden, aus welchen allein auch die Entstehung der Mythen sich herleiten
Aber nicht blos der Schlüssel für die Vergangenheit liegt in der Mythol
sondern da die Gegenwart nur auf dem Grund der Vergangenheit erbaut
so ist auch für die Bestimmung des gegenwärtigen geistigen Zustandes der Me
heit die Mythologie ein nothwendiges, nicht zu übergehendes, nicht auszuschließe
Moment Unstreitig ist der gegenwärtige Zustand des menschlichen Bewußtse
ganz und gar durch das Christenthum bestimmt. Aber auch das Christenthum
eine geschichtliche Erscheinung. Möge man annehmen, daß es seiner D
seinem letzten Ursprung nach in das gemeinhin für ganz unbegreiflich Erac
zurückgehe, seine Wirkung ist doch eine offenbare, eine äußere selbst, die
auch geschichtlich erklärt werden muß. Wie will man nun jene erstaunenswer
gleichsam plötzliche Umkehrung der Welt begreifen, die sich ereignete, als bei
bloßen Erscheinung des Christenthums das Heidenthum zu erblassen, in
unkräftig zu werden anfing; als vor dem verachteten Kreuz die stolze Macht
Heidenthums sich beugte, ihre Tempel umgestürzt wurden, ihre Orakel verstummte
— wie will man diese größte aller Revolutionen begreifen, wenn man nicht in de
Natur des Heidenthums, also der Mythologie selbst die Ursache entdeckt hat, die

er Einwirkung des Christenthums zugänglich und daher dieser inneren Auf-
ung und Zerstörung fähig machte? Die erste, offenbarste und unmittelbarste
rkung des Christenthums, die Wirkung, die es sich selbst vorzugsweise zuschreibt,
r eben die Befreiung der Menschheit von jener Macht der Finsterniß, die im
denthum ihre Herrschaft über die Welt erstreckte. Schon daraus folgt aber,
die Realität des Christenthums (und darum ist es zu thun, denn eine gewisse
eale Bedeutung schreibt ihm jeder, auch der Beschränkteste zu, für die giebt man
ntage nichts mehr), daß, sage ich, die Realität des Christenthums nicht gründlich
nnt werden kann, ohne daß zuvor auch die Realität des Heidenthums auf
isse Weise erkannt ist. Denn die Realität einer Befreiung richtet oder bestimmt
nach der Realität dessen, wovon sie befreit, und darum ist ein wahres Be-
ssen des Christenthums gar nicht möglich ohne vorausgehende Philosophie der
thologie."

„Die Wichtigkeit einer Erforschung der Mythologie ergiebt sich besonders auch
daraus, daß das Heidenthum keineswegs die bloße Erscheinung einer ver-
ngenen Zeit ist, da es auch jetzt fortdauert, und zwar noch immer in sehr großen
ssen wirklich existirt. Die Zahl der Polytheisten, d. h derjenigen, deren Reli-
n auf irgend eine Mythologie gegründet ist, übertrifft noch immer die Zahl der
notheisten überhaupt, wenn man unter diesen auch die Muhamedaner mitzählt.
lich ist das noch bestehende Heidenthum ein in seiner Wurzel abgestorbenes,
welktes, verlebtes, nichts Neues mehr hervorbringendes, und die heidnischen
ller sind der Geschichte gleichsam gestorben, nicht mehr thätig in sie eingreifende
ieder. Aber nur das, was noch lebendig, beweglich ist, kann auch durch einen
gesetzten Prozeß in etwas andres übergehen, das Todte aber und Unbewegliche
et einen Widerstand, der eben darum nicht zu überwinden ist, weil er ein blos
ssiver ist, und man müßte also das Heidenthum, um es nicht als todte und
er unüberwindliche Macht sich gegenüber zu haben, erst wieder beleben, oder
nigstens diejenigen Punkte in ihm zu finden und zu entdecken wissen, durch welche
mit der wirklichen und wahren Religion zusammenhängt. Zu den merkwürdigen
ralischen Erscheinungen unsrer Zeit gehört unstreitig auch die große allgemeine
günstigung der Missionen, aber ganz andere Erfolge wären von dieser ver-
nstvollen und jeder Anerkennung werthen Unternehmung zu erwarten, wenn sie
n tieferen Einsichten in die Quellen der Mythologie und also des Heidenthums,
terstützt würde, als nach den bisherigen Erfahrungen bei dem größten Theil der Missio-
rien der Fall ist. Die Meisten derselben können, wie Einige eingestehen, sich gar nicht
die Seele eines Heiden, oder z. B. in den Gedankenzusammenhang eines indischen
aminen versetzen, und da sie in den heidnischen Vorstellungen nur Wahn, nur
üge zu sehn im Stande sind, können sie auch keinen Zugang zu dem Vorstellungs-
rmögen dieser Menschen finden, denen ihrerseits der blos buchstäbliche und formelle
halt kirchlicher Rechtgläubigkeit etwas absolut Fremdes sein und bleiben muß.
an kann es namentlich den geistreichen und scharfsinnigen Indern nicht verüblen,
enn sie sich sträuben, einen Glauben an Formeln zu heucheln, der ihnen mit
chts in ihrem eignen Glauben, in nichts mit ihrer Weltansicht, ihrer Weisheit
sammenhängt."

Ich meine, diese Worte verdienten wohl die ernstlichste Erwägung,
denn gerade bei den *Braminen*, denen mit der kirchlichen Dogmatik

schlechterdings nicht beizukommen ist, dürfte man wohl am ehesten
Zugang finden durch eine Philosphie der Mythologie und eine
wieder anknüpfende Philosophie der Offenbarung. Hatte doch
schon zu seiner Zeit Leibniz erkannt, daß es für das Missionswe
mit dem bloßen Glauben noch nicht gethan sei, und darum in sei
Propositionen zur Begründung einer Akademie der Wissenschaften
Berlin als einen besonderen Punkt hervorgehoben, daß dieselbe sich
die Unterstützung des Missionswesens zur Aufgabe machen sollte.
bekannt freilich, daß von dieser Akademie hinterher dafür wirklich
garnichts geschehen ist, wie überhaupt Leibnizens große Intentio
an dem Stumpfsinn und der Beschränktheit seiner Zeitgenossen scheitert
Und nicht blos seiner Zeitgenossen, sondern der darauf folgende A
klärungsperiode mußte es wohl gradezu als ein abenteuerlicher Geda
gelten, daß die Pfleger der Wissenschaft sich gar mit der Ausbreit
des Christenthums zu beschäftigen hätten. Der große Friedrich spr
in spöttelndem Tone von dieser sonderbaren Zumuthung für eine Akade
der Wissenschaften, denn was sollte das, was in seinem Sinne
Wissenschaft war, mit dem Christenthum gemein haben? Aber eben die
Gedanke einer wissenschaftlichen Mission kann jetzt erst recht in Erfüll
gehen, seitdem durch Schelling eine wirklich begreifende Wissensch
der Religion begründet ist, wozu Leibniz selbst noch nicht gelangt w
noch auch gelangen konnte.

4. Mythologie und Offenbarung.

Enthält die Mythologie so manche Vorstellungen, welche an
Lehren der Offenbarung anklingen, und haben wir zwar bereits gese
wie dies nicht sowohl gegen als für die Offenbarung spricht, so ble
doch noch die Frage: woher denn jene, an Lehren der Offenbaru
anklingenden Vorstellungen der Mythologie stammen, oder anders au
gedrückt: wie und wodurch sie in die Mythologie hineingekommen se
möchten? Da wollen wir nun sehen, wie man diese Sache zu erklär
versucht hat, und wie sie hingegen wirklich zu erklären ist.

Man hat also eine gemeinsame Uroffenbarung supponiren wolle
von welcher in den Mythologien der verschiedenen Völker mehr od
weniger deutliche Erinnerungen zurückgeblieben seien. Diese Ansicht ha
dann vielen Beifall gefunden und findet ihn noch heute. Sie gilt soga
schon als eine selbstverständliche Sache, wie ganz neuerdings bei Fische

...chen ist, in seiner Schrift „Heidenthum und Offenbarung“. ...n empirischen Anhalt kann sie natürlich nicht haben, weil bis in die ...it keine Empirie hineinreicht. Sie kann nur als eine spekulative ...these auftreten wollen, die freilich um deswillen doch sehr annehmbar ... könnte. Wo einem Problem nicht unmittelbar beizukommen ist, ...t nichts übrig, als eine Hypothese zu versuchen. Und so hat auch ...lling's Theorie unleugbar den Charakter einer Hypothese, die sich ...und für sich nicht beweisen läßt. Soll aber eine Hypothese gerecht... ...gt sein, so muß sie 1) in sich selbst denkbar sein, und 2) muß sie ... fraglichen Dinge auch wirklich erklären. Und wie steht es in beiderlei ...ficht mit jener Hypothese?

Schon der Begriff einer Uroffenbarung, sagt Schelling, ist ein sich ...t widersprechender, da Offenbarung vielmehr eine vorangegangene ...rdunklung voraussetzt, und darum überhaupt nicht das Erste ...esen sein kann. Sollte dies aber als ein nur formeller Einwand ...en, so bliebe jedenfalls zu erwägen, daß durch die Annahme einer ...ffenbarung das Wesen der alttestamentlichen wie der neu... ...amentlichen Offenbarung total alterirt würde. Beide würden ...urch zu einer bloßen Wiederholung herabgesetzt, während sie selbst ... als etwas durchaus Ursprüngliches geben, wovon vordem nichts ...nliches geschehen. Unbegreiflich wäre dabei, warum doch, weder im ...en noch im neuen Testamente, nirgends auf die vorangegangene ...offenbarung hingewiesen wäre.

Und wie sollten wir uns solche Uroffenbarung vorstellen? Was ...rhaupt Offenbarung ist, darüber können wir nur urtheilen nach ...alogie mit der biblischen Offenbarung, die sich im neuen Testamente ...endet, so daß auch erst aus dem neuen Testamente zu erkennen ist, ...rin eigentlich Offenbarung besteht. Aber da sehen wir, daß Gott ... nur durch den Mittler offenbart, und dies eben, daß der Sohn ...ttes selbst in der Welt erscheint, bildet selbst den Mittelpunkt der ...nzen Offenbarung. Klar insbesondere, wie dadurch erst die göttliche ...reieinigkeit offenbar wurde, als eine thatsächliche Erscheinung. ...un ist doch nicht etwa zu denken, daß schon in der Uroffenbarung eine ...enschwerdung des ewigen Logos stattgefunden hätte, denn dies hieße ...e ganze neutestamentliche Offenbarung umstoßen, die göttliche Drei... ...nigkeit also könnte damals jedenfalls nicht durch ihre eigne thatsächliche ...rscheinung offenbar geworden, sondern nur den Menschen als eine ...ehre mitgetheilt sein. In dieser Form aber würde sie unverständlich

und wirkungslos geblieben sein, wie ja auch vorliegt, daß sich Analo mit der christlichen Dreieinigkeit durchaus nicht überall finden, — den Chinesen insbesondere zeigt sich keine Spur davon, — und daß Juden die Dreieinigkeit verwarfen, — weil sie Christum verwarf statt dessen die Heiden, durch ihre eigne Göttertrias gewissermaßen die Trinität vorbereitet, gerade daran am wenigsten Anstoß nahmen.

Hiermit kommen wir auf den andren Punkt, d. i. daß die Hypo einer Uroffenbarung wirklich nicht erklärt, was sie zu erklären tendirt. Denn erklärt sie nicht einmal den Ursprung der Götter in den heidnischen Religionen, so erklärt sie noch weniger die re Macht, welche die Götter über das Bewußtsein der Völker ausü Wären die Götter nur Vorstellungen gewesen, worauf die Mens infolge dunkler und verworrener Erinnerungen geriethen, so h diese bloßen Vorstellungen nie die Macht über das menschliche Be sein gewinnen können, wie es doch thatsächlich vorliegt. Das Bew sein der Menschen besaß sich selbst nicht mehr, es war wirklich wie seinen Göttern besessen, die oft eine so furchtbare Macht ausübten; allein dadurch begreiflich wird, daß diese Götter, wie durch natürliche zeugung, in dem Bewußtsein der Menschen thatsächlich entstan waren. Und nur dadurch wird desgleichen begreiflich, wie die Götter bekämpfen und verdrängen konnten. Ich frage: wie hätten die Mens so etwas glauben können, wenn sie noch irgend welche Begriffe aus ei Uroffenbarung her besaßen? Oder was hätte denn überhaupt sol Uroffenbarung von dem Wesen Gottes gelehrt, wenn nicht einmal se Einzigkeit und seine Unvergänglichkeit?

Hätte die Mythologie sich aus Trümmern einer Uroffenbar gebildet, so könnte sie nichts anderes sein, als ein Durcheina incohärenter Elemente. Auf dem ersten Anblick mag sie zwar solches erscheinen, bei näherer Betrachtung aber zeigt sie ein organis Gefüge, einen stufenmäßigen Fortschritt. Die Religion der Zeusgött welche das eigentliche Griechenthum charakterisirt, war eine höhere die Religion zur Zeit der Pelasger, als noch der wilde Kronos herrsch und das Göttliche sogar in rohen Steinen angeschaut wurde, und ü der Religion der Zeusgötter stand wieder die Religion der Mysteri

Als ein wüstes Durcheinander trümmerhafter Traditionen hätte mythologische Religion nie zum Anhalt dienen können für die sittli Lebensordnung der Völker, nie zum Anhalt für die Entwicklung ei *so hohen* und glänzenden Civilisation, wie sich uns in Aegypten



Schelling's positive Philosophie,

nach ihrem Inhalt,
wie nach ihrer Bedeutung für den allgemeinen Umschwung
der bis jetzt noch herrschenden Denkweise,

für

gebildete Leser dargestellt

von

Constantin Frantz.

Dritter abschließender Theil.

Die Philosophie der Offenbarung,

nebst

Charakteristik und Würdigung der ganzen positiven Philosophie.

Cöthen,
Paul Schettler's Verlag.
1880.

Vorwort.

Bei der Ausarbeitung dieses dritten, abschließenden und praktisch wichtigsten, Theiles der positiven Philosophie Schellings haben mich dieselben Gesichtspunkte geleitet, als bei den beiden vorangegangenen Theilen, worüber daher hier nichts zu bemerken bleibt. Daß ich dabei häufig auch auf die in den ersten Theilen entwickelten Ideen zurückgehen mußte, lag in der Natur der Sache. Diese Ideen erscheinen dann aber in einem neuen und höheren Zusammenhange, wodurch sie erst das volle Licht empfangen, und was dem Leser zunächst gar fremdartig entgegen getreten sein möchte, wird dadurch endlich doch verständlich geworden sein. Wie mit einem Schlage ist eben die positive Philosophie nicht zu fassen, nur allmählig kann man sich in dieselbe hineindenken, und erst aus dem Ganzen erklärt sich auch das Einzelne.

Nachdem nun aber mit der Philosophie der Offenbarung der ganze materielle Inhalt der positiven Philosophie dargelegt war, schien mir darauf noch eine allgemeine rückschauende Betrachtung geboten, um einerseits das eigenthümliche Wesen dieser Philosophie klar zu machen, andererseits die Tragweite der dadurch gewonnenen Resultate zu zeigen. Es begreift sich, daß rücksichtlich des Letzteren Schelling selbst sich nur andeutungsweise geäußert hat. Er war mit der Entwicklung seiner Ideen beschäftigt, was aber aus diesen Ideen folge und wie viel das bedeute, — das zu erkennen und nachzuweisen konnte und mußte er Anderen überlassen. Was ich also in den Schlußbetrachtungen gesagt, sagte ich allermeist auf eigene Verantwortung. Ich hoffe aber, es wird mir durch diese Erörterungen gelungen sein,

wenigstens vielen meiner Leser die Augen darüber zu öffnen, zu einem wie weit reichenden und tief greifenden geistigen Umschwung durch Schellings positive Philosophie wirklich die Bahn gebrochen ist.

Hatte man diese Philosophie bei ihrem ersten Auftreten nicht zu fassen vermocht, und war sie hinterher sogar als eine todt geglaubte in den Sarg gelegt, um sie der Vergessenheit zu übergeben, so wird sich jetzt zeigen, daß sie nur scheintodt dalag, und bald genug wird die wiedererwachte überall laut selbst reden und von sich reden machen. Wird sie dann auch nicht sogleich zur allgemeinen Anerkennung gelangen, so wird sie jedenfalls doch als ein Ferment wirken auf das — gerade rücksichtlich der höchsten Angelegenheiten — in traurige Stagnation versunkene Denken unseres Zeitalters. Und kommt es nur erst dahin, daß das allgemeine Bewußtsein sich wieder ernstlich auf jene Angelegenheiten richtet, denen es durch die herrschende Denkweise entfremdet war, so wird dies selbst schon einen Umschwung bedeuten, der bald zu weiteren Folgen führen muß.

Diese Ueberzeugung allein hatte mich zur Ausarbeitung des vorliegenden und nunmehr beendeten Werkes bestimmt. Möchte dasselbe auch in diesem Sinne aufgenommen werden!

Blasewitz bei Dresden, im August 1880.

Der Verfasser.

Inhalt.

Einleitung.

Wie für den menschlichen Geist die Voraussetzung die *Natur* ist, ohne welche er weder existiren noch begriffen werden könnte, so ist für die Offenbarung die Voraussetzung die *Mythologie*, als die sich in natürlicher Weise erzeugende Religion. Sie war sozusagen die wild wachsende Religion, die Gott zwar zugelassen, aber nicht selbst begründet hatte. Den *wilden Oelbaum* nennt sie der Apostel. Ein Oelbaum also war sie auch, d. h. sie war allerdings *Religion*, nur nicht die *wahre*. Darum mußte diesem wilden Baume das Reis der Offenbarung eingepfropft werden.

Liegt in der Offenbarung etwas *Uebernatürliches*, so ist eben damit selbst die Beziehung auf das *Natürliche*, als ihre Voraussetzung gegeben, sonst hätte das Wort „*übernatürlich*" gar keinen Sinn. Uebernatürlich ist, was über das Natürliche hinausgeht, daß es aber darüber hinausgeht, und *in wie fern* es darüber hinausgeht, ist nur zu erkennen, wenn zuvor das Natürliche erkannt ist, und das ist hier die mythologische Religion, als die *natürliche* Religion. Freilich bezeichnete man mit diesem Namen bisher vielmehr die aus bloßer *Vernunft* abgeleitete Religion, wofür aber der Name gar nicht paßte. „*Natürlich*" kann ja nur diejenige Religion heißen, die nicht aus irgend welchen Denkoperationen entsprang, sondern allem Denken vorausging, indem sie sich vielmehr dem Bewußtsein wie mit Naturgewalt aufdrang. Und als solche Religion kann allein die mythologische gelten, deren Verständniß daher für das Verständniß des Christenthums ganz ebenso die Vorbedingung ist, als der Psychologie die Physiologie vorausgehen muß. War gleichwohl das Eine wie das Andere so lange verkannt worden, so konnten dann auch die Folgen davon nicht ausbleiben.

Hatte die Abstraction von der Physiologie die Psychologie zu einem der Erfahrung *widersprechenden*, keine realen Einsichten gewährenden *Spiritualismus gemacht*, so trat als Reaction dagegen der

Materialismus auf, der nun allein das Natürliche des menschlichen Lebens zur Geltung bringen will. Wohin konnte es andrerseits führen, wenn die Orthodoxie sich auf den übernatürlichen Charakter der Offenbarung steifte, dabei aber von der natürlichen Religion, d. i. von der Mythologie abstrahirte, wie wenn die Theologie damit überhaupt nichts zu schaffen habe? Da wurde dann das Uebernatürliche der Offenbarung, welches doch allein in Beziehung zu dem Natürlichen verstanden werden kann, vielmehr zum Unnatürlichen und Naturwidrigen, welches allmählich alle denkenden Köpfe zurückstieß. Und so hat diese Theologie selbst den Unglauben herausgefordert.

Fragen wir doch nur: wie es hätte geschehen können, daß das Christenthum sich unter den mythologischen Völkern verbreitete, und zwar — wenn wir dabei auf die Größe des Umschwungs blicken — so schnell und leicht, wäre in diesen Völkern nicht schon eine Empfänglichkeit dafür vorhanden gewesen, und hätte ihm also die mythologische Religion selbst nicht in gewissem Sinne vorgearbeitet? Hatte sie ihm aber vorgearbeitet, so ist das nur dadurch erklärbar, daß die in dem mythologischen Prozeß wirkenden Faktoren an und für sich dieselben waren, als die hinterher in der Offenbarung wirkten, nur in ganz anderer Gestalt, da sie im Heidenthum nur wie natürliche Potenzen gewirkt hatten. Insofern war also das Christenthum nichts absolut Anderes, sondern wie Schelling sich ausdrückt: es war das zurechtgestellte Heidenthum. Eine Aeußerung, deren wahrer Sinn freilich erst im Verlauf der ganzen folgenden Entwicklung erhellen kann.

Jedenfalls bekunden die Thatsachen selbst, daß zwischen Mythologie und Offenbarung irgend welcher innere Zusammenhang bestehen müsse, weil gerade nur die mythologischen Völker das Christenthum annahmen, statt dessen die Juden — bei denen doch die Offenbarung begonnen hatte, und die von allen Völkern allein einer Offenbarung gewürdigt gewesen waren, — nachdem endlich die Offenbarung im Christenthum zum vollen Ausdruck gekommen und der ewige Logos wirklich Fleisch geworden war, diesen Fleisch gewordenen Logos vielmehr von sich stießen. Wie wäre dieses entgegengesetzte Verhalten begreiflich, wenn — wie die Orthodoxie bisher annahm — das Christenthum nur das Judenthum zur Voraussetzung gehabt hätte? Es bedurfte vielmehr einer doppelten Voraussetzung, die Mythologie hatte ihm nicht minder vorausgehen müssen als das Judenthum, wenngleich beide in sehr verschiedener Beziehung dazu standen.

Und eben dies charakterisirt nun wesentlich Schellings Auffassung s Christenthums, daß er dasselbe nicht blos auf das Judenthum

stützt. Wäre es wirklich nur aus dem Judenthum hervorgegangen, und demnach nichts weiter als die Vollendung der wie in einer Linie fortschreitenden Offenbarung, so erschiene es ja gewissermaßen nur wie eine von einer Stange getragene Krone, die dann in der Luft schwebte. Indem aber Schelling den Messias auch schon im Heidenthum — wenn gleich in verhüllter Gestalt — als wirksam erkennt, erhält damit das Christenthum zugleich die ganze mythologische Welt zur Basis, und bildet dann den Gipfel einer unerschütterlich dastehenden Pyramide.

Klar, wie diese Auffassung von vornherein über den Gegensatz von Judenchristenthum und Heidenchristenthum hinausführt, der bekanntlich schon in den ersten Tagen des Christenthums hervortrat, und der bis diesen Tag noch seine Nachwirkung äußert. Auch nicht blos auf dem rein religiösen Gebiet, sondern die judaisirende Auffassung des Christenthums mußte unvermeidlich zu theokratischen Staatsformen führen. Davon zeugt das ganze Mittelalter, welches unverkennbar eine theokratische Richtung hatte. Und noch bis diesen Tag traten wenigstens Anläufe und Velleitäten dazu hervor. Was dabei die Theorie betrifft, brauchen wir wohl nur an Stahl zu erinnern. Klar noch mehr, wie durch unsere Auffassung von vornherein die universale Bedeutung des Christenthums hervortritt, als worauf dann nicht nur die Geschichte des winzigen Judenvolkes, sondern auch die Geschichte der ganzen Heidenwelt von Anfang an hingezielt hatte. Das ergiebt eine ganz andere Ansicht, als wenn das Christenthum nur an das Judenthum angeknüpft hätte, und erst hinterher, durch seine fortschreitende Verbreitung, zu einer allgemein weltgeschichtlichen Erscheinung geworden wäre. Nein, sondern wenn es zwar selbst nicht aus der Weltgeschichte entsprungen, nicht selbst ein blos geschichtliches Produkt war, hatte es doch von Anfang an die ganze Weltgeschichte zum Hintergrunde. Darum gehört auch der weiteste geistige Horizont dazu, um zu einem wissenschaftlichen Verständniß des Christenthums gelangen zu können, die Mikrologien der biblischen Exegese reichen dazu noch lange nicht aus, denn es steht im Mittelpunkt der Weltgeschichte.

Endlich auch dies. Stammen alle unsere Wissenschaften und Künste, ihren ersten Anfängen nach, sämmtlich aus dem Heidenthum, so ist mit unserer Auffassung zugleich auch die Erkenntniß gegeben, daß das Christenthum ebenso die Befähigung wie die Bestimmung hat, die ganze weltliche Bildung in sich aufzunehmen. Sagt also die Schrift selbst, daß die Fülle der *Heiden* in das Christenthum eintreten solle, *so gilt das nicht minder von* der Fülle der Wissenschaften und Künste

Wohingegen die alleinige Voraussetzung des Christenthums in dem Judenthum gefunden wird, welches in Wissenschaften und Künsten gar nichts Eigenthümliches geleistet hat, da muß es wohl geschehen, daß Wissenschaft und Kunst als etwas dem Christenthum an und für sich Fremdes angesehen wird, was nur insofern gut und zulässig wäre, als es der biblischen Exegese oder dem christlichen Cultus diente. Unvermeidlich sogar, daß sich dann daraus ein förmlicher Gegensatz zu Wissenschaft und Kunst entwickelt, und so das Christenthum, welches selbst als die allerhöchste Culturmacht erkannt werden müßte, vielmehr als culturfeindlich erscheint.

Hiernach wird einleuchtend geworden sein, wie viel für das rechte Verständniß des Christenthums darauf ankommt, daß auch die mythologische Religion eine nothwendige Voraussetzung desselben war, daher eine Philosophie der Offenbarung nur möglich ist in Anknüpfung an die Philosophie der Mythologie. Hatten wir darüber zwar schon in dem vorangegangenen Theile unseres Werkes gesprochen, so schien es gleichwohl dienlich, da wir jetzt an die Offenbarung selbst herantreten, noch einmal darauf zurück zu kommen, um den Leser dadurch zu veranlassen, sich die vorangegangenen Betrachtungen über die Mythologie zu vergegenwärtigen, was ihn für die Philosophie der Offenbarung von vornherein viel empfänglicher machen wird. Darauf aber haben wir ebenso vorweg noch zu sehen, wie — trotz des unleugbaren inneren Zusammenhanges — die Offenbarung doch etwas viel anderes ist als die Mythologie, und dadurch auch eine andere Behandlungsweise gefordert ist.

---

1. Unterschied zwischen der Philosophie der Mythologie und der Philosophie der Offenbarung.

Liegt rücksichtlich der Mythologie als Thatsache nur vor, daß die Völker an ihre Götter als reale Wesen glaubten, nicht aber ob und inwiefern hinter ihren Göttervorstellungen wirklich etwas Reales gewesen sei, — da dies vielmehr nur angenommen werden muß, weil sonst die Mythologie unerklärlich bliebe, — so verhält es sich in dieser Hinsicht mit der Offenbarung anders. Abraham, Moses und die Propheten, an welche zuerst die Offenbarung erging, sind geschichtliche Persönlichkeiten, an deren Existenz kein Zweifel ist, wie *man auch sonst* über die ihnen gewordene Offenbarung denken möchte. *Ebenso gewiß* — und was die Hauptsache ist — war Christus eine

wirkliche Person, wenn man ihn auch nur als den Rabbi von Nazareth anerkennt, desgleichen seine Jünger und Apostel. Hier ist also ein realer Anhalt gegeben, während für die Mythologie der Ausgangspunkt nur in religiösen Vorstellungen zu finden war.

Und selbst diese mythologischen Vorstellungen liegen größtentheils nicht unmittelbar vor, noch weniger in ihrer Vollständigkeit, sondern sie sind aus einem unermeßlichen und weitzerstreuten Material erst zusammenzubringen und zu extrahiren, und als was die Völker sich eigentlich ihre Götter dachten, ist allermeist nur durch vielseitige Combinationen festzustellen. Volle objektive Gewißheit ist da oft nicht zu erreichen, vieles bleibt überhaupt dunkel oder controvers. Dazu geht es über Menschenmöglichkeit, daß ein Mann alle das erforschen könnte, was auf dem mythologischen Gebiete als Thatsache oder in thatsächlichen Andeutungen vorliegt. Es würden die vereinigten Kräfte vieler verschiedener Fachgelehrter dazu gehören. Angesichts dessen war darum die Philosophie der Mythologie schon wegen des Materials, welches dabei das eigentliche Objekt der Erklärung bildete, mit Schwierigkeiten behaftet, infolge deren dieses Werk seine unvermeidlichen Mängel haben mußte.

Für die Philosophie der Offenbarung hingegen lag das in erster Linie in Betracht kommende Material gesammelt und urkundlich vor in der Bibel. Möglich immerhin, daß Schelling doch manches darin übersehen hätte, überhaupt unbekannt aber konnte ihm da nichts sein, und die zur Erklärung der Bibel erforderliche Gelehrsamkeit besaß er auch. Ich meine freilich nicht, daß um deswillen die Philosophie der Offenbarung ein leichteres Unternehmen gewesen wäre, — im Gegentheil, nach ihrem gedanklichen Inhalt mußte sie noch viel tiefer greifen als die Philosophie der Mythologie, nur das Material bot hier keine übergroßen Schwierigkeiten. Da ferner die Thatsachen der ganzen Offenbarung sich in dem engen Rahmen des Judenthums vollzogen, — statt dessen der mythologische Prozeß sich über die ganze Welt verbreitete, und die verschiedenen Stadien desselben auch in verschiedenen Völkern hervortraten, — so konnte die Philosophie der Offenbarung weit mehr den Charakter eines abgerundeten Ganzen gewinnen.

Doch alles dies betrifft nur das Formelle der wissenschaftlichen Behandlung, in sachlicher Hinsicht aber kommt der große Unterschied in Betracht, der zwischen der Mythologie und der Offenbarung selbst besteht. Denn jene stellt sich nur als ein Prozeß dar, der sich im Bewußtsein *der Völker vollzog*, und der mit innerer Nothwendigkeit *ortschritt, nachdem die* Menschheit von Anfang an dem wahren Ge-

entfremdet worden war. Dieser Zustand einmal gegeben, so mußten die Göttervorstellungen entstehen, und respektive der eine Gott den anderen verdrängen. Der Mensch handelte dabei nicht, er befand sich vielmehr in voller Unfreiheit, da die Göttervorstellungen das Bewußtsein selbst überwältigten. Andererseits war es auch nicht etwa Gott, der diesen Prozeß bewirkte, sondern Gott ließ dieser mythologischen Entwicklung nur gewähren, und darum eben war sie ein bloßer Prozeß, das Wort im eigentlichen Sinne genommen. Die Offenbarung hingegen war kein bloßer Prozeß. Sie erfolgte nicht nach innerer Nothwendigkeit, sondern sie war vielmehr das Werk der barmherzigen Liebe Gottes, und beruhte auf dem freien Rathschlusse Gottes. Daß aber Gott wirklich solchen Rathschluß gefaßt, davon können wir nur wissen durch die Thatsachen der Ausführung. Aus bloßer Vernunft wäre nichts davon zu wissen, und überhaupt nicht zu dem Begriff einer Offenbarung zu gelangen.

Darum kann auch die Philosophie der Offenbarung nicht anders verfahren, als daß sie den Offenbarungsthatsachen Schritt vor Schritt nachgeht. Gleichwohl kann sie doch nicht als bloße Erzählung auftreten, sondern insofern sie eben diese Thatsache nach ihrer inneren Möglichkeit — ich sage ausdrücklich Möglichkeit, da hier von Nothwendigkeit keine Rede ist, — begreiflich machen will, muß sie sich über die einzelnen Thatsachen weit erheben. Oder richtiger: sie muß bis in die Tiefe einzudringen suchen, aus welcher solche Thatsachen entspringen konnten, und wodurch dann die Erklärung zu einem System wird. Man wird sich aber selbst überzeugen, wie dieses System sich doch lediglich auf die Thatsachen stützt. Mag zwar in der Philosophie der Mythologie manches auf bloßer Spekulation zu beruhen scheinen, wie es da auch kaum vermeidlich war, wo schon die Feststellung des thatsächlichen Materials von vielen Conjecturen abhing, — in der Philosophie der Offenbarung ist das nicht der Fall. Wäre hier Schelling gleichwohl in Irrthümer gerathen, so könnte dies nur auf einer falschen Deutung der Thatsachen beruhen, nicht aber auf mangelhafter Berücksichtigung derselben. Man wird aber sehen, wie gerade durch Schellings Deutung auf so manche Stellen und Ausdrücke in der Bibel, die bisher für schlechthin dunkel galten, oder deren reelle Bedeutung man weg zu interpretiren suchte, indem man ihnen in willkürlichster Weise einen blos tropischen Sinn unterlegen wollte, auf einmal ein überraschendes Licht fällt.

---

2. Die Offenbarung als Geschichte.

Aus dem Vorstehenden ergiebt sich zugleich, daß uns die Offenbarung primo loco ein Geschehniß ist, eine Geschichte. Aber eine Geschichte höherer Art, eine transscendente göttliche Geschichte, welche zwar in die Menschengeschichte, die gemeinhin die Weltgeschichte heißt, hineinwirkte und noch bis diesen Tag hineinscheint, — wie die Sonne in unsere irdische Welt hineinscheint, — aber an und für sich nicht aus der Weltgeschichte entsprang. Vielmehr war sie vorgesehen vor Anfang aller Weltgeschichte, über welche sie auch a parte post hinausweist. Wie man sie also nicht aus der Weltgeschichte ableiten kann, darf man sie auch nicht damit vermischen, noch viel weniger als die mythologische Göttergeschichte. Das ist demnach der Grundcharakter der Offenbarung, daß sie als eine Thatsache in die Welt trat, daß sie Geschichte ist. Erst secundo loco ist sie Lehre, und überall ruht die Lehre auf den Thatsachen dieser göttlichen Geschichte, und empfängt dadurch ihre moralische Macht, wodurch sie mehr bedeutet, als etwa die Aussprüche weiser und gottbegeisterter Männer.

Diese göttliche Geschichte nun concentrirt sich zuletzt in der Erscheinung Christi, und findet insofern auch darin ihre Vollendung, als die zwar im Neuen Testament enthaltenen Hindeutungen auf eine ferne Zukunft, auf die letzten Dinge, eben noch nicht zur Geschichte geworden sind. Liegt aber in der Erscheinung Christi die Vollendung, so wird darin auch das Wesen der Offenbarung selbst erst offenbar, daher auch die alttestamentliche Offenbarung nicht zu verstehen sein kann, wenn nicht vorweg wenigstens der Grundgedanke des Christenthums klar gemacht ist, womit wir demnach beginnen werden. Mit dem Alten Testamente wäre nicht anzufangen, da sein wesentlicher Inhalt nur die Vorbereitung auf die Erscheinung Christi ist, der für das Alte Testament nur erst in der Verheißung und Weissagung da war. Das Christenthum aber concentrirt sich in der Erscheinung der Person Christi, der nicht etwa ein bloßer Religionslehrer oder Religionsstifter war, sondern Christus selbst bildet den specifischen Inhalt des Christenthums. Darum nennen wir uns nach seinem Namen, und darum ist er für uns etwas viel anderes, als für die Juden Moses, oder für die Muhamedaner ihr Muhamed, denn er ist uns ein selbst göttliches Wesen. Daß es sich mit dem Christenthum wirklich so verhält, hat Niemand *so entschieden* ausgesprochen und so gründlich nachgewiesen, als Schelling.

Die Philosophie der Offenbarung hat demnach die Aufgabe, diese die Menschengeschichte transscendirende göttliche Geschichte nach ihrer inneren Möglichkeit begreiflich zu machen. Sie will nicht etwa aus ihren eigenen Mitteln, und so zu sagen auf eigene Faust, ein Religionssystem entwickeln, wie das allerdings die rationalistische Religionsphilosophie versuchte, sondern sie will lediglich eine Erklärung der Thatsachen der Offenbarung unternehmen, die ihr ganz ebenso als ein zu durchforschender Gegenstand vorliegen, wie die Thatsachen der Mythologie oder der Natur. Der Titel „Philosophie der Offenbarung" ist demnach in keinem anderen Sinne gemeint, als wenn von einer Philosophie der Mythologie oder der Natur gesprochen wird. Wird die letztere kurzweg „Naturphilosophie" genannt, wie man ja die Philosophie des Rechts auch kurzweg „Rechtsphilosophie" nennt, so könnte man wohl auch „Offenbarungsphilosophie" sagen, wenn sich damit nur nicht die Meinung verbände, als ob es sich darin um ein System handle, welches sich selbst auf die Autorität der Offenbarung stützte. Die Offenbarung ist hier aber keineswegs das principium cognoscendi, vielmehr lediglich die res cognoscenda, und sie übt auf die positive Philosophie keine andere Autorität, als überall auf die Forschung der zu erforschende Gegenstand.

Der Naturforscher z. B. muß die Natur nehmen, wie sie sich selbst giebt, seine Vorstellungen müssen sich nach den Dingen richten, nicht umgekehrt. Wird insbesondere eine Philosophie der Natur versucht, so darf sie auch nicht von Begriffen ausgehen, die der Philosoph aus seinem reinen Denken ableitete, sondern er selbst muß sich in die Anschauung der Natur versenkt haben, und die Anschauung muß zur Hineinschauung fortschreiten, um so zu sagen der Natur ihre Künste abzusehen. Nur insoweit ihm dies gelang, wird sein System Wahrheit haben, und wird insoweit ein Abbild des inneren Naturprozesses bieten, wodurch die ursprüngliche Genesis der Dinge begreifbar wird, statt dessen für die blos empirische Betrachtung die Dinge als fertige Resultate vorliegen. Ganz ähnlich verhält sich die Philosophie der Mythologie zu den ihr vorliegenden Problemen, und wiederum ähnlich die Philosophie der Offenbarung, doch, versteht sich, jedesmal mit dem Unterschiede, der aus dem eigenthümlichen Wesen des zu erforschenden Gegenstandes selbst folgt. Nur insoweit übt dabei der Gegenstand eine Autorität auf das Denken, als eben die Gedanken dem Gegenstande entsprechen müssen, worin allein die Wahrheit liegt.

Die Philosophie der Offenbarung behält demnach schlechthin den *Charakter der Philosophie* überhaupt, wie ihr eigener Name besagt.

aber sie will auch nichts anderes sein, als die philosophische Erkenntniß der geoffenbarten Religion. Selbst an deren Stelle treten zu wollen, wie allerdings die rationalistischen Systeme beabsichtigen, prätendirt sie durchaus nicht. Es wäre dies für Schelling ein ebenso ungeheuerlicher Gedanke, als wenn die Naturphilosophie an die Stelle der Natur treten sollte. Philosophie bleibt ewig nur Philosophie und wird niemals Religion, so gewiß als die Erkenntniß oder die Erklärung einer Sache niemals die Sache selbst ist.

Weil also die Philosophie der Offenbarung lediglich die Thatsachen der Offenbarung erklären, d. h. nach ihrer inneren Möglichkeit begreiflich machen will, hat sie auch ferner nichts gemein mit einer sogenannten spekulativen Dogmatik, welche die Dogmen in einen begrifflichen Zusammenhang bringen, aus einem Prinzip heraus entwickeln will. Wir hingegen haben überhaupt nichts mit Dogmen zu schaffen, sondern, wie gesagt, lediglich mit den Thatsachen der Offenbarung, statt dessen die Dogmatik nur Vorstellungen, Meinungen und Doctrinen enthält. Hat man aber wirklich die Offenbarung zu einem dogmatischen System gemacht, so mußte das unvermeidlich dahin führen, daß dabei die Thatsachen der Offenbarung je mehr und mehr in den Hintergrund traten, und indessen man sich in Definitionen, Distinctionen und Deductionen erging, nebst den obligaten Streitigkeiten darüber, mußte dann gerade das Reale der Offenbarung, worauf allein der lebendige Glaube gerichtet sein kann, dem allgemeinen Bewußtsein entschwinden.

Ich frage: was bedeuten bloße Begriffe oder Lehren von der Erlösung und Versöhnung? — auf die Thatsache der Erlösung und Versöhnung kommt es an. Jesus ist nicht der Christus, weil er die Versöhnung ausgesprochen oder gelehrt, sondern weil er sie vollbracht hat. Gerade wie Klopstock zu Anfang der Messiade sagt:

„Er that's und vollbrachte die große Versöhnung",

und wie auch Goethe zu Ende des Faust den Chorus mysticus sagen läßt:

„Das Unbeschreibliche
Hier ist es gethan."

Schließt er darauf mit den Worten:

„Das ewig Weibliche
Zieht uns hinan,"

das wollen wir freilich dem Dichter schenken, der, in die Schranken eines Naturalismus gebannt, zu dem, was die christliche Erlösung bedeutet, sich nicht erheben konnte, obschon er sehr wohl fühlte, daß

es dabei auf die Thatsache ankomme. Um aber alles mit einem Worte zu sagen: warum heißen die grundlegenden Urkunden des Christenthums ausdrücklich Evangelien, als weil sie die frohe Botschaft, d. h. der Bericht von Thatsachen sind, an die sich die Lehren erst in zweiter Stelle anschließen?

Wird nun dieses Verhältniß durch die Dogmatik ins Gegentheil verkehrt, indem da die Thatsachen gegen die Lehren in den Hintergrund treten, so ist noch mehr zu sagen, daß sie zugleich ganz unerklärt bleiben. Kann man freilich von den Thatsachen zu sprechen nicht umhin, so werden sie doch nur äußerlich aus den biblischen Berichten aufgenommen, ohne daß auch nur ihr innerer Zusammenhang ersichtlich, geschweige denn ihre innere Möglichkeit erkannt würde.

Aber darauf gerade käme zur Ueberwindung des Zweifels alles an, weil es sich hier um Thatsachen handelt, welche dergestalt aus dem allgemeinen Weltlauf heraustreten, daß sie — nach den von diesem Weltlauf abstrahirten Begriffen — als schlechthin unmöglich erscheinen, und kurzweg für Märchen gelten müssen würden. Was hilft also die dogmatische Formulirung des Glaubens, wenn eben alle die Thatsachen, welche dabei vorausgesetzt werden, selbst keinen Glauben mehr finden?

Da ist denn die Dogmatik mit ihrem Latein zu Ende, sondern, wenn überhaupt zu helfen ist, so kann das nur durch ein System geschehen, welches eben die innere Möglichkeit jener Thatsachen nachweist. Die Bibel giebt ein solches System nicht, auch würde das ihrem Charakter gar nicht entsprechen, da sie vorzugsweise nur der Bericht von jenen Thatsachen sein will, ein Bericht aber darf sich überhaupt nicht auf Erklärungen einlassen, denn jede Erklärung geht über die Thatsache selbst hinaus und führt in die Region der Spekulation. Hätte es Gott gefallen, die Offenbarung auch gleich mit solchem System zu versehen, so wären wir freilich damit über alle Spekulation hinaus. Es hat ihm aber nicht so gefallen. Früge man: warum nicht? so müßten wir uns freilich der Antwort bescheiden und könnten nur etwa darauf hinweisen, daß auch jeder gute Pädagoge in seinem Unterricht zunächst blos positiv spricht, ohne die Wahrheit seiner Lehren zu beweisen, und daß selbst jeder gute Schriftsteller seinen Lesern noch manches zu eigenem Nachdenken überläßt. Genug, die Bibel bietet ein solches System nicht dar, sie tritt uns in dieser Hinsicht vielmehr selbst als ein Problem entgegen, indem sie alle die außerordentlichen Dinge berichtet, welche die Erklärung herausfordern. Darum bleibt nichts übrig, als durch Combination und Spekulation zu einem System zu gelangen zu

suchen, wodurch diese außerordentlichen Dinge nach ihrer inneren Möglichkeit begreiflich werden. Und das ist es, was Schelling unternommen hat.

---

3. Begreifbarkeit der Offenbarung.

Will man nicht mit Worten spielen, so liegt jedenfalls in dem Begriff der Offenbarung, daß sie uns irgend etwas darbieten muß, worauf die sich selbst überlassene Vernunft nie gekommen sein würde. Sie muß ein Plus über alle reine Vernunfterkenntniß enthalten. Und nur weil und insofern sie das thut, ist sie auch ein besonderes Problem für die Philosophie, und sogar das allerhöchste. Das also kann hier nicht die Absicht sein, die Offenbarung selbst in bloße Vernunftwahrheiten auflösen zu wollen, wodurch ja die Eigenthümlichkeit der Sache verschwände, und der Titel „Philosophie der Offenbarung" sinnlos, ja zum Betrug würde. Es wäre ähnlich, wie wenn etwa eine Philosophie der Kunst ihre Aufgabe darin finden wollte, den Nachweis zu erbringen, daß in der Kunst überhaupt keine eigenthümliche Sphäre menschlicher Geistesbethätigung vorliege, sondern, was man Kunst nenne, nichts weiter als nur eine höhere Industrie sei; was zwar oft seine volle Richtigkeit haben mag, wo dann aber die Kunst auch wirklich aufhört.

Nun wird man aber sogleich den Einwand erheben: wenn wirklich die Offenbarung über alle Vernunft hinausgehe, so gehe sie auch über alle Philosophie hinaus, und jeder Versuch, die Offenbarung begreiflich zu machen, müsse nothwendig den eigenen Charakter derselben alteriren. Dieser Schluß wäre aber nur richtig, wenn der Philosoph unternehmen wollte, den Inhalt der Offenbarung aus der Vernunft selbst abzuleiten, als womit von vornherein ihr thatsächlicher Charakter verschwände. Denn überhaupt tritt jede Thatsache aus der reinen Vernunft heraus, sie ist immer nur empirisch aufzunehmen, nachdem sie eben geschehen ist. Wer hätte z. B. aus reiner Vernunft wissen können, daß der General Bonaparte nach Aegypten ziehen, dann als Kaiser nach Moskau, um schließlich als Gefangener auf St. Helena zu endigen? Man weiß davon nur, weil und nachdem es geschehen ist. Nachdem es aber geschehen, ist sehr wohl zu begreifen, nicht zwar — daß es so geschehen mußte, aber doch, wie es so geschehen konnte.

Die Philosophie findet die Thatsachen der Offenbarung vor, sonst würde sie in alle Ewigkeit nichts davon wissen können, da aber diese Thatsachen vorliegen, ist nicht abzusehen, warum die Philosophie, oder

die Vernunft, dieselben nicht in sich aufzunehmen fähig sein sollte. Ist doch die Vernunft, wie ihr eigener Name andeutet, ein aufnehmendes, empfangendes Vermögen, und wenn sie nun die Thatsachen der Offenbarung in sich aufgenommen hätte, wäre wiederum nicht abzusehen, warum sie dieselben nicht hinterher nach ihrer inneren Möglichkeit begreiflich machen und in einen systematischen Zusammenhang bringen können sollte. Daß dies bisher für unmöglich galt, beweist nichts. Wie vieles ist Jahrhunderte und Jahrtausende lang für unmöglich gehalten, was hinterher dennoch geleistet wurde! Zeuge dessen ist die ganze Weltgeschichte, insbesondere die Geschichte der Entdeckungen und Erfindungen. War es für den großen Aristoteles noch ein ausgeschlossener Gedanke, daß das Weberschiff sich von selbst bewegen könne, so bewegt es sich heute von selbst, sogar sehr viel besser, als es ehemals von Sklavenhänden bewegt wurde. Oder galt es im Mittelalter für undenkbar, daß es Antipoden gäbe, so fuhr Columbus hin zu den Antipoden. So würde man es vielleicht heute noch für unmöglich halten, mit unendlichen Größen zu rechnen, denn, die Sache abstrakt betrachtet, scheinen doch in der Unendlichkeit alle Größenverhältnisse zu verschwinden, gleichwohl ist die Rechnung mit unendlichen Größen schon seit zwei Jahrhunderten erfunden. Jede neue große Entdeckung schiebt die Schranken unserer Erkenntniß weiter hinaus und erweitert überhaupt unsere Begriffe, infolge dessen wieder vieles erklärlich wird, was vordem unerklärbar war.

Alle dies zugegeben, wird man aber vielleicht sagen, daß es sich in dem Vorstehenden doch nur um natürliche oder menschliche Dinge handle, rücksichtlich deren freilich der Erkenntniß im Voraus keine Grenzen zu setzen seien, anders hingegen verhalte es sich mit göttlichen Dingen. Das bestreiten wir nicht, allein irgend etwas müssen wir doch davon wissen, das müssen jedenfalls die Offenbarungsgläubigen annehmen, da uns die Offenbarung doch irgend etwas davon gelehrt haben muß. Auch behauptet sogar der Rationalismus, etwas von Gott zu wissen. Wissen wir nun irgend etwas von Gott, und zwar auf Grund der Offenbarung — wenn es wirklich eine giebt — gewiß doch mehr, als der bloße Rationalismus wissen zu können behauptet, — was wäre wohl a priori dagegen zu sagen, daß dieses unser Wissen von Gott und göttlichen Dingen zuletzt auch dahin fortschreiten könne, daß uns die Offenbarung in sich selbst begreiflich würde?

Da bleibt dann nur noch die Einrede übrig: was wir von Gott und göttlichen Dingen wüßten, sei nur im uneigentlichen Sinne ein ...ssen zu nennen, in Wahrheit aber sei es nur Glaube, und

zwischen beiden bestehe ein radicaler Unterschied. Sprechen die Theologen so, in der Meinung, damit dem Glauben die Superiorität und respektive Unantastbarkeit zu sichern, so wird diesem Unterschiede von anderer Seite vielmehr die Wendung gegeben, daß daraus die Superiorität der Wissenschaft und die Inferiorität des Glaubens folgen soll, welcher nach der vulgären Erklärung nur ein Fürwahrhalten aus subjektiven Gründen wäre, statt dessen die Wissenschaft sich auf objektive Gründe stütze. Danach stände es dann mislich genug um den Glauben, zumal bei der heutigen Ueberschätzung der exakten Wissenschaften, denn das ist wahr: im Wege exakter Forschung ist von Gott und göttlichen Dingen nichts zu erkennen. Allein dasselbe wäre auch schon zu sagen von allen tieferen Grundlagen und Regungen des menschlichen Lebens. Wie viel leistet wohl die exakte Forschung in Beziehung auf alle das, was man Herz oder Gemüth nennt, oder was der Phantasie angehört, oder was im eminenten Sinne Genie heißt? Hätte nur das Werth, was durch exakte Forschung zu erkennen ist, so würde die ganze menschliche Gesellschaft bald nur noch ein Haufe von spekulirenden, raffinirenden und intriguirenden Egoisten sein. Ein Zustand, der hinterher zu einer Bestialität führen würde, die man sich einstweilen nicht mal vorstellen kann.

Trotz aller Schwärmerei für die exakten Wissenschaften wird man also doch noch ein anderes Gebiet des menschlichen Geistes anerkennen müssen, dem dann alle das angehören würde, welchem mit der exakten Forschung nicht beizukommen ist, darum, als höchste Gegenstände, insbesondere die Vorstellungen von Gott und göttlichen Dingen. Immerhin möchte man dies ganze Gebiet das des Glaubens nennen, auf Namen kommt es uns nicht an. Die Sache aber zugegeben, so bewegt sich dann der menschliche Geist zwischen Wissen und Glauben, und besteht nun zwischen beiden ein radikaler Unterschied, der, weil einerseits das Wissen die Superiorität beansprucht, andererseits der Glaube, sich unvermeidlich zum Gegensatz steigern wird, so frage ich: wo bleibt da noch die Einheit des menschlichen Wesens? Entweder müßte ich glauben, was die Wissenschaft negirt, oder auf Grund des Glaubens die Wissenschaft negiren. Soll also die Einheit des menschlichen Wesens erhalten bleiben, so muß es wohl einen Uebergang zwischen Wissen und Glauben geben. Ein Mittleres, welches — wenn ich vom Wissen ausgehe — sich als ein höheres, sich in das Glaubensgebiet erhebendes Wissen charakterisiren wird, oder umgekehrt — wenn ich vom Glauben ausgehe — als ein *wissend gewordener* und darum sich selbst begreifender *Glaube. Daß ein solches Mittel*glied gefunden werde, wird jedenfalls

als eine Forderung gelten müssen, und wer den heutigen Zustand des allgemeinen Bewußtseins erwägt, wird darin sogar die Centralaufgabe erblicken, der gegenüber alle andern Aufgaben des forschenden Geistes, so wichtig sie an und für sich schienen, doch nur von secundärer Bedeutung blieben.

Absolut neu aber ist diese Aufgabe keinesweges, sie hat nur eine neue Gestalt gewonnen. Man kann vielmehr sagen: sie war mit dem Christenthum von Anfang an gegeben. Auch liegt die Thatsache vor, daß schon die Kirchenväter, wie namentlich auch Augustinus, bemüht gewesen waren, das Christenthum begreiflich zu machen, und in dieser Absicht die Philosophie zu Hülfe riefen. Clemens von Alexandrien nennt die Philosophie gradezu den *παιδαγωγος εἰς Χριστον*. In derselben Bahn bewegte sich dann die mittelalterliche Scholastik, nur daß sie nicht eigentlich die Offenbarung, sondern die Kirchenlehre begreiflich machen wollte. Wie wenig man damals der Meinung war, daß der Glaube überhaupt nichts mit der Vernunft zu schaffen habe, zeigt sich ganz augenfällig bei Dante, der in seiner göttlichen Comödie eben die Vernunft, oder das sogenannte natürliche Erkenntnißvermögen — welches da durch Virgil repräsentirt ist — zum Führer durch die Hölle und durch das Fegefeuer nimmt. Nur erst im Paradiese genügt ihm dieser Führer nicht mehr, sondern da muß ihn seine Beatrice führen, welche als Repräsentantin der höheren Wissenschaft, der Theologie, figurirt. Das war eben der Standpunkt des Mittelalters. Die Vernunft, oder die Philosophie, hatte freilich ein Verhältniß zu den Gegenständen des Glaubens, aber so zu sagen besaß sie doch nur die niederen Weihen, die höheren blieben der Theologie vorbehalten, deren Magd die Philosophie war, die zwar immerhin vieles von göttlichen Dingen erkennen mochte, nur nicht in die eigentlichen Mysterien der Offenbarung eindringen.

— — —

4. Schellings Leistung.

Und wäre denn die Scholastik zu einem wirklichen Begreifen der Offenbarung überhaupt befähigt gewesen? Selbst wenn sie — was nicht der Fall — die vollste Freiheit der Bewegung besessen hätte, wäre ihr das unmöglich geblieben, da ihre allermeist aus Aristoteles entlehnten Begriffe gar nicht an das hinanreichten, was das Allerwesentlichste in der Offenbarung ist. Nämlich, daß sie eine Geschichte war, und zwar eine nur in die Menschengeschichte hinein wirkende, und für sich dieselbe transscendirende göttliche Geschichte.

In ihre Logik und Dialektik eingeschlossen, konnte die Scholastik auch über das Christenthum sich nur in allgemeinen Sätzen ergehen, das eigentlich Thatsächliche der Offenbarung blieb ihr verschlossen, wie jeder geschichtliche Vorgang. Mit der darauf folgenden neueren Philosophie stand es, wenngleich aus anderen Gründen, in dieser Hinsicht nicht besser. Wie wir schon im vorangegangenen Theile unseres Werkes sahen, war diese Philosophie von Haus aus ungeschichtlich, und konnte darum zum Begreifen der Offenbarung keine Handhaben für die Theologie bieten. Lag nun aber doch unabweisbar vor, daß das ganze dogmatische System sich zuletzt grade auf die Thatsachen der Offenbarung stützen müsse, so verfuhren die späteren Theologen dabei in einer Weise, welche Schelling folgendermaßen charakterisirt.

„Es existiren, sagte man, gewisse Bücher, die von Anhängern eines gewissen Jesus geschrieben sind, der sich selbst Christus nannte. An ihrer Aechtheit, d. h. daran, daß sie von den unmittelbaren Schülern herrühren, läßt sich nicht zweifeln. Ebenso wenig an der Wahrhaftigkeit dieser Zeugen, noch, nach dem, was sie uns von dem Charakter ihres Meisters erzählen, an der Wahrhaftigkeit Christi selbst, der behauptete, ein göttlicher Gesandter zu sein, ja in einer Verbindung mit Gott zu stehen, deren kein Mensch, deren nur eine selbstgöttliche Person fähig ist. Wir müssen also dem Zeugniß Christi und der Apostel Glauben schenken. Die Art, wie diese Beweise geführt wurden, erinnerte nur allzusehr an die Beweise, wie sie vor Gericht und von Advokaten geführt zu werden pflegen. War nun einmal dieser Punkt erreicht, die Glaubwürdigkeit der Apostel und Christi erwiesen, so bedurfte es in Ansehung der einzelnen Lehren nichts mehr, als philologisch-grammatisch zu zeigen, diese oder jene Stelle der neutestamentlichen Bücher enthalte diese oder jene Lehre. Man begnügte sich, sagen zu können: hier steht es. Wie man aber übrigens sich die Sache begreiflich oder auch nur verständlich machen wolle, wurde jedem selbst überlassen."

Ich meine, diese Schilderung des Verfahrens ist zugleich eine Kritik desselben. Darauf aber ist nicht minder die Unzulänglichkeit der blos mystischen Auffassung zu erkennen, und so fährt Schelling fort:

„Außer der ehemaligen scholastischen und jener blos äußerlich historischen Behandlungsweise gab es noch eine dritte, in der sich das Bedürfniß eines wahren inneren Verständnisses ankündigte, die mystische. In wie fern diese auf das Innere der Sache selbst ging, stand sie allerdings über den beiden ersten, aber theils suchte sie dieses Innere selbst nicht auf dem Wege klarer, wissenschaftlicher Erkenntniß, sondern mehr auf dem Wege einer zufälligen Erleuchtung, unter den Einflüssen eines fromm erregten aber seines selbst nicht mächtigen Gefühls, dessen Aeußerungen, anstatt objektiv erklärend, das Innere aufschließend, vielmehr selbst mystisch, d. h. unklar und wenigstens nicht allgemein überzeugend waren; anderentheils wurde von der mystischen Theologie die äußere und geschichtliche Seite der Untersuchung zu sehr vernachlässigt. Es war, als ob sie den Inhalt der Offenbarung rein aus innerer Erleuchtung, ohne alles äußere Mittel hervorbringen wollte. *Allein das Christenthum ist* unmittelbar und zunächst eine Thatsache, die, *wie jede andere, rein geschichtlich* ausgemittelt werden muß. Die Grundlage für

jede Darstellung, welche wirklich das System der Offenbarung enthalten soll, ist Gelehrsamkeit und gelehrte Untersuchung. Erst wenn man des Materials durch strenge und genaue Kritik sich versichert hat, darf man daran denken, jenes System zu finden, welches in den ächten Urkunden des Christenthums überall nur vorausgesetzt, aber nirgends vollständig ausgesprochen ist. Denn dasjenige System wird erst das wahre sein, welches alle einzelnen Fingerzeige oder Aeußerungen der Schrift, ohne eine derselben auszuschließen, in sich vereinigt und eben durch diese Vereinigung erklärt. Dabei hat man noch außerdem zu suchen, daß man der Einfachheit dieser Aeußerungen so nahe wie möglich bleibe, und nicht, wie es von den meisten Mystikern geschehen ist, einen dem Christenthum völlig fremden Schwulst in dasselbe hineinlege. Der Mysticismus versteht das Geschichtliche so wenig als der Rationalismus; es sind allegorische Erklärungen, auf welche der Mysticismus hinausläuft, da es vielmehr darauf ankommt, das Geschichtliche als Geschichtliches zu begreifen."

Aber es handelt sich hier nicht um das Gemeingeschichtliche, d. h. um blos äußere Geschehnisse, mit welchen allein sich unsere Geschichtsforscher befassen. Dabei erstreben sie dann allermeist nichts weiter, als den pragmatischen Zusammenhang der Dinge zu zeigen, ohne Gedanken daran, daß hinter den äußeren Thatsachen noch eine transscendente Geschichte liegt, wodurch die gemeinhin sogenannte Geschichte erst ihren inneren Sinn empfängt, da sie sonst nur eine Reihe von Thatsachen wäre, von der man nicht wüßte, woher noch wohin und wozu sie überhaupt da wäre. Die Idee einer solchen transscendenten Geschichte hat erst Schelling klar erfaßt. Ist aber diese transscendente Geschichte durch die Offenbarung selbst offenbar geworden, so galt es nun eben die Offenbarung begreiflich zu machen. Dazu wieder hatte er sich zuvörderst die Bahn gebrochen durch seine Philosophie der Mythologie, da auch in der Mythologie Thatsachen vorliegen, die auf einen transscendenten Hintergrund deuten, und die insofern über alle Vernunft hinausgehen, als Niemand a priori sich solche Dinge würde ausdenken können, wovon die Mythologie wirklich berichtet. Dinge, die alle dem, was unserer heutigen Welt- und Lebensansicht gemäß ist, oder was uns die exakten Wissenschaften über die Welt und den Menschen lehren, so sehr widersprechen, daß, wer nach solchem Maßstabe urtheilen wollte, mit Erstaunen fragen müßte: wie war dergleichen möglich? Muß es aber wohl möglich gewesen sein, da es sogar wirklich gewesen, so werden wir daraus folgern, daß es doch mit der Welt — oder wenigstens mit dem menschlichen Bewußtsein, welches einst von den mythologischen Vorstellungen beherrscht wurde, — noch eine viel andere Bewandtniß gehabt haben muß, als auf Grund dessen zu urtheilen wäre, was die rationale oder empirische Psychologie darüber lehrt. Wir werden demnach Ueberzeugung gewinnen, daß wir, um die erstaunlichen Dinge der

Mythologie fassen zu können, zuvor unsere bisherigen Begriffe erweitern müssen. Und erst damit sind wir dann vorbereitet, um denkend heranzutreten an das noch viel Erstaunlichere, wovon die Offenbarung spricht. Sind wir aber so vorbereitet, dann werden wir auch nicht mehr gesonnen sein, dieses Erstaunliche auf das Niveau unserer Alltagsbegriffe herab zu ziehen, sondern darnach streben, unser Begriffsvermögen abermals zu erweitern, um auch dieses fassen zu können.

„Es ist ein bekanntes Wort Platons," sagt Schelling, der Affect des Philosophen, „το παθος του φιλοσοφου, sei das Erstaunen, το θαυμαζειν. Ist dieser Ausspruch wahr und tief, so wird die Philosophie, anstatt auf das blos als nothwendig Einzusehende beschränkt zu sein, vielmehr den Trieb empfinden, von dem, was sie als nothwendig einzusehen im Stande ist und was insofern kein Erstaunen erregt, zu dem fortzuschreiten, was außer und über aller nothwendigen Erkenntniß und Einsicht liegt (d. h. was aus den freien Thaten Gottes entsprang); sie wird sogar keine Ruhe finden, ehe sie zum absolut Erstaunenswerthen fortgeschritten ist."

„Jede Bewegung ist eigentlich nur ein Suchen nach Ruhe, auch die Bewegung in der Wissenschaft, und dauert daher nur so lange, als dasjenige nicht gefunden ist, worin der Geist absolut ruhen kann, — was durch seine Natur alles weitere Denken aufhebt, weil es das alles Denken Uebertreffende ist. Die Idee eines nie aufhörenden Fortschrittes ist eigentlich die Idee eines Progressus ohne Ziel, was aber ohne Ziel, ist auch ohne Sinn, ein solcher unendlicher Progressus also zugleich der trostloseste und leerste Gedanke. Schon Salomo, oder der Weltweise, der unter dessen Namen seine Erfahrungen mittheilt, sagt: „Ich gab mein Herz daran, die Ursachen der Dinge zu ergründen und alles zu erforschen, was unter dem Himmel geschieht. Solche unsägliche Mühe hat Gott den Menschenkindern gegeben, daß sie sich darinnen quälen. Aber da ich alles, was unter der Sonne geschieht, auf solche Weise betrachtet hatte, fand ich, daß alles eitel sei und eine Verzehrung des Geistes*)." Denn in nichts, was ihm bekannt war, hatte er ein Ziel der Ruhe gefunden, und eitel ist alles, was ohne bestimmtes Ziel ist oder geschieht, und jedes Denken, das nicht ein solches Ende findet, ist nur ein Sichselbstverzehren des Geistes."

Findet also das Denken sein Ziel erst in dem absolut Erstaunlichen, so ist dies für die sinnliche Wahrnehmung das Universum, welches sich uns als das Himmelsgewölbe darstellt, womit nichts anderes verglichen werden kann, sondern was selbst aus aller Relativität heraustritt. Wie denn auch der Ausgangspunkt für alle Religion war, das Göttliche in dem Sternenhimmel anzuschauen. Im Reiche der Geschichte aber ist das absolut Erstaunliche die Offenbarung, weil sie der Wendepunkt der ganzen Weltgeschichte ist, wohin die ganze frühere Geschichte zielte, wie die spätere Geschichte davon ausging. Und um so erstaunlicher muß uns die Offenbarung erscheinen, wenn

*) Pred. 1, 13.

wir dennoch versuchen wollten, sie mit andern Ereignissen zu vergleichen. Da wird in dem winzigen und verachteten Judenvolke, in einem kleinen Oertchen, Jesus geboren, der als Kind in der Krippe lag und als Mann den schmählichen Tod am Kreuze starb. Seine Jünger sind geringe, meist ungelehrte Leute, sie haben nichts als die Predigt des Evangeliums, vor der doch die ganze stolze Macht des Heidenthums zusammenbricht. Was in der Krippe begann und am Kreuze zu endigen schien, wurde die Grundlage zu einer neuen Weltentwicklung, — erstaunlich über alles Erstaunen.

Um nun dieses absolut Erstaunliche in sein Denken aufnehmen zu können, dazu war für Schelling, wie oben gesagt, die Vorschule gewesen die Betrachtung der erstaunlichen Dinge der Mythologie. Und warum sollte die Mythologie nicht dazu dienen können, wenn doch der Idealismus des aus dem Heidenthum hervorgegangenen Plato von Alters her wie eine Vorhalle zum Christenthume angesehen wurde? Oder wie wäre wohl Plato auf seine Ideen gekommen, ohne die Göttervorstellungen, aus welchen die Ideen gewissermaßen destillirt waren? Auch ergeht gerade Plato sich so gern in mythischen Bildern. Um aber in das Wesen der Mythologie eindringen zu können, dazu hatte es für Schelling wiederum erst der Vorschule bedurft, daß er sich eine Reihe von Jahren in die Betrachtung der Natur versenkte. Das mußte vorhergehen, weil in dem mythologischen Prozeß in gewissem Sinne sich der Naturprozeß wiederholte. Nur durch diesen Entwicklungsgang seines Geistes also war Schelling befähigt geworden, eine wirkliche Philosophie der Offenbarung zu schaffen. Darum ist dieses Werk auch das reifste und vollendetste von allen seinen Werken, womit er sich ein Denkmal seines Geistes gesetzt, aere perennius.

Hat die ganze positive Philosophie insofern etwas Dramatisches, als sie alles, was existirt, als zuletzt durch That existirend erkennt, so tritt dieser dramatische Charakter doch offen und voll erst hervor in der Philosophie der Offenbarung, die geradezu nichts anderes ist, als die in Gedanken gefaßte Entwicklung eines Dramas. Nämlich der Offenbarung als einer göttlichen Geschichte, deren Anfang und successives Fortschreiten sie begreiflich machen will, und das kann nicht anders geschehen, als indem sie den transscendenten Thatsachen selbst nachgeht. Ist sie gleichwohl ein System, so ist sie das in dem Sinne, wie auch ein Drama systematisch ist, als ein innerlich zusammenhängendes Ganze, daher sie selbst sich gewissermaßen nach Akten und Scenen gliedert, und nicht etwa nach Kapiteln und Paragraphen, deren Inhalt nur in einer begriffsmäßigen Folge stände, nicht aber aus der Ent-

wicklung der Sache selbst folgte. Darum ist dieses Werk, schon der Behandlungsweise nach, wie von der theologischen Dogmatik, so nicht minder von allen sonstigen philosophischen Werken durchaus verschieden; woher es denn auch kommen mag, daß die Philosophie der Offenbarung den Fachphilosophen so wenig in den Kopf will, als den dogmatischen Theologen. Die Einen halten das Werk nicht für philosophisch, die Anderen nicht für theologisch, und beide von ihrem Standpunkte aus ganz mit Recht. Allein das war auch gerade die Aufgabe: über die bisherige Philosophie wie über die bisherige Theologie, die sich gegensätzlich zu einander verhielten, durch ein höheres Drittes hinauszukommen, ohne welches eine wahre Vermittlung zwischen Wissen und Glauben unmöglich bliebe.

Mit keinem anderen philosophischen Werke vergleichbar, wäre die Philosophie der Offenbarung am ehesten noch mit zwei Dichterwerken zu vergleichen, mit der göttlichen Comödie und mit dem Faust, wie wir schon im ersten Theile bemerkten, und worauf wir hier noch einmal zurückkommen wollen, um eine Vorandeutung davon zu geben, wie das Ganze sich entwickeln wird.

Sie beginnt demnach mit dem absolut Transscendenten, mit dem Leben Gottes in sich selbst, welches in seiner Dreieinigkeit liegt. Daraus entspringt zuerst die Schöpfung, die sich aber selbst noch im Jenseits aller Menschengeschichte vollzieht, so daß wir uns damit noch immer in dem Gebiete der Transscendenz befinden. Das wäre gewissermaßen das Vorspiel zu dem Drama, und insofern dem Prolog im Himmel vergleichbar, der im Faust vorangeht. Dann schlingt sich der Knoten zu der, doch einstweilen noch verborgen bleibenden, Verwicklung durch jene Urthat, durch welche die ganze Menschheit dem mythologischen Prozeß verfiel. Eine Verwicklung, zu deren Lösung eben die Offenbarung eintrat, mit deren Beginn die Verwicklung selbst erst offenbar wurde. Von jetzt an tritt, in der alttestamentlichen Offenbarung, die göttliche Geschichte direkt in die menschliche Geschichte ein, mit der sie endlich zusammenfließt durch die Erscheinung des Erlösers, bis zur Katastrophe von Golgatha. Weil sich hier aber kein menschliches Drama vollzieht, so ist auch diese Katastrophe nicht das Ende, sondern nur der Wendepunkt, worauf diese Geschichte einerseits wieder in das Gebiet der Transscendenz übergeht, andererseits zu der empirischen Geschichte der Kirche wird. Und nun ist es gerade die Entwicklung der Kirche, die zu dem Gegensatz von Wissen und Glauben führte, der durch die positive Philosophie überwunden werden soll. Das Mittel dazu bietet aber die Offenbarung selbst.

Ist Christus der Mittelpunkt der Offenbarung und heißt er ausdrücklich der Mittler, so wird er ja auch das Mittel darbieten, um das menschliche Bewußtsein wieder von dem Zwiespalt zu erlösen, in welchen dasselbe durch den Gegensatz von Wissen und Glauben gerathen ist. Wozu wäre das Göttliche menschlich geworden, wenn nicht auch um deswillen, daß es der menschlichen Vernunft, der denkenden Erkenntniß zugänglich würde? Und so dreht sich wirklich alles darum, die Erscheinung Christi begreiflich zu machen, und zwar nicht blos nach dem „cur Deus homo?“ wie Anselmus von Canterbury fragte, sondern auch danach: „quo modo res fieri potuit?“ was erst die Hauptsache ist, da ihr vielmehr das impossibile und incogitabile entgegengesetzt wird. Da hilft dann gar nichts anderes, als daß eben das possibile und cogitabile nachgewiesen wird, so schwierig das sein möchte. Und wer wirklich an das Christenthum glaubt, der sollte ihm auch zutrauen, daß es in demjenigen, der es in sein Denken aufgenommen, auch die dazu erforderliche Erweiterung und Steigerung seines Denkvermögens zu bewirken vermag, daß er dann ex post die innere Möglichkeit des Christenthums selbst begreift. Begreift er die aber, so wird er damit zugleich in den Mittelpunkt aller Probleme eingedrungen sein, welche sich überhaupt dem menschlichen Geiste darbieten, und so wird sich erst das Wort bewahrheiten, daß — wie die Theologen so gern sagen — in Christo die Schätze aller Weisheit liegen. Oder sollen diese Schätze für immer in der Verborgenheit bleiben, und niemals in das Licht denkender Erkenntniß gehoben werden? Würden sie aber gehoben, indem die innere Möglichkeit der Thatsachen der Offenbarung begriffen würde, so müßte das allmählich zu einem totalen Umschwung der zur Zeit noch herrschenden Denkweise führen, welche zuletzt auf der Ansicht beruht, daß die Offenbarung ebenso unmöglich als undenkbar sei, daher die fortschreitende Bildung sich überhaupt davon lossagen müsse. Auf dieser Denkweise beruht im tiefsten Grunde der heutige Zustand der Geister, und danach also ist die Bedeutung des Umschwungs zu bemessen, um welchen es sich hier handelt. Hören wir darüber noch Schellings eigene Worte.

„Wissen denn die, welche die Religion für nichts achten, ja für ein Hinderniß ihrer weltverbessernden Absichten ansehen, wissen sie, welche Folge das begriffene und verstandene Christenthum haben wird? Es wird zum zweiten Mal die Welt befreien und allen gerechten und göttlich gültigen Ansprüchen eine ganz andere, unwiderstehliche Kraft gewähren, als die bloßen Postulate der Vernunft. Manche ahnen auch etwas der Art, sie fühlen, daß das Alte vergangen ist und daß das Vergangene so, wie es vergangen ist, nicht wieder aufstehen kann. Sie verlangen nach etwas wie das Christenthum, aber nach einem zweiten, neuen, das an die

Stelle des, wie sie sagen, gealterten treten soll. Aber — so möchte am diese Verkünder der Zukunft erst fragen: habt ihr das Christenthum schon erkannnt, was man wirklich erkennen nennt, und habt ihr es vorerst nur verstanden? Offenbar ist es euch bis jetzt eine blos äußerliche Macht geblieben, die doch ganz anders wirken muß, wenn sie auch innerlich geworden, verstanden und begriffen ist. Und könnte jenes unbekannte Etwas, daß ihr erwartet, nicht eben das unbekannte Christenthum selbst sein? Was ist euch dieses jetzt? Es ist euch nur etwas neben anderem, und so nothwendig zugleich ein Unverstandenes. Denn das — nur etwas neben anderem — kann es nicht sein; es liegt in seiner Natur, mehr zu sein, als was nur so neben anderem hergeht und besteht. So — ich sage es ohne Scheu — blos als etwas neben anderem, beengt es nur. Denn anderes, z. B. die Philosophie (und die Wissenschaft überhaupt) hat eine zu große Macht und Ausdehnung erhalten, als daß das Christenthum noch neben ihr sein, oder sie selbst das Christenthum neben sich dulden könnte. Also muß es nicht mehr neben ihr sein wollen, es muß sich selbst mit ihr durchdringen; es muß uns alles sein, also es muß z B. auch die Welt erklären, und dies nicht der Philosophie allein überlassen. Es muß in diesem inneren Sinne ein allgemeines werden, anstatt blos zu streben, im äußeren Sinne ein solches zu sein."

Dahin geht freilich nicht unsere Meinung, daß nun durch Schelling auf einmal alle in Christo verborgenen Weisheitsschätze gehoben seien, so daß das Christenthum auch wirklich nichts weiter wäre, als das, was die Philosophie der Offenbarung darüber besagt. Ganz im Gegentheil, denn dessen müssen wir uns immer bewußt bleiben, wenn von Gott und göttlichen Dingen die Rede ist, daß, was wir davon begriffen, doch noch lange nicht an die Wirklichkeit hinanreicht. Insofern kann auch die Philosophie der Offenbarung nur Stückwerk sein, und das Große, was sie wirklich geleistet, und was ihre bleibende Bedeutung sein wird, ist eigentlich nur: daß sie uns zuerst die Anleitung dazu gab, mit klarem Blick in eine Tiefe hineinschauen zu können, welche trotzdem unergründlich bleibt. Aber eben dies, daß wir doch überhaupt hineinschauen, will wahrlich etwas besagen. Sind doch selbst schon große Kunstwerke von solcher Tiefe, daß die fortgesetzte Betrachtung immer neue Schönheiten oder neue Gedanken darin findet. So ist man bis heute noch nicht müde geworden, den Dante zu commentiren, wie man auch Shakespeare, Goethe und Schiller commentirt, und jeder neue Commentator will auch etwas Neues darin entdeckt haben. Von welcher Tiefe ist gar die Natur! Wer hat sie bis jetzt ergründet, trotz aller Fortschritte der Naturforschung? Ist aber um deswillen die Naturforschung nichts, weil sie doch nur Stückwerk bleibt, und zwar Stückwerk überall? Denn nicht blos das Universum als solches reicht über alle Forschung hinaus, sondern selbst rücksichtlich der einzelnen Naturgebilde und Erscheinungen gelangen wir nie zu einer vollkommen adäquaten Erkenntniß. Immer ist in den Dingen mehr, als wir davon

verstehen. Sogar die allgemein als die klarste und sicherste Wissenschaft anerkannte Mathematik endigt überall im Nichtwissen, da es z. B. für immer unmöglich bleibt, alle denkbaren Gattungen von Curven zu untersuchen, deren Zahl unendlich ist. Noch mehr: jede neue große Entdeckung ruft auch selbst wieder neue Probleme hervor. Wohl entdeckte Columbus die neue Welt, aber damit entstand zugleich die Aufgabe, diese neue Welt nun auch zu durchforschen, womit man bis heute noch lange nicht am Ziele ist. Nicht einmal in physischer Hinsicht, geschweige denn in geschichtlicher Hinsicht, da man von dem Alterthum Amerikas erst sehr wenig weiß. Dem entsprechend kann man sagen, daß Schelling der Columbus war, der eine neue Welt für das philosophische Erkennen entdeckte, d. i. die Mythologie und die Offenbarung, ohne daß doch damit auch schon alle Geheimnisse dieser Welt ergründet wären.

Jetzt aber sei über die Möglichkeit eines begreifenden Erkennens der Offenbarung, wie über Wesen, Inhalt und Werth einer solchen Erkenntniß, vorweg genug gesagt. Es ist Zeit, an die Sache selbst heranzutreten. Und gerade wie die Offenbarung eine Thatsache ist, die sich nur ex post begreifen läßt, nachdem sie eben geschehen war, so wird auch die Möglichkeit einer Philosophie der Offenbarung, und was eine solche bedeute, erst dadurch recht erkannt werden, daß sie wirklich so vieles begreiflich macht, was bisher unbegriffen blieb und für unbegreifbar galt. Thut sie das, so wird man sie keine Chimäre nennen dürfen.

I.

Die christliche Dreieinigkeit.

Schon im ersten Theile unseres Werkes sahen wir, wie die Schöpfung nur zu Stande kam durch das Zusammenwirken der drei Potenzen, die selbst nichts anderes waren, als die drei Elemente des göttlichen Seins, welche eben in der Schöpfung erst zu Potenzen im eigentlichen Sinne wurden. Im zweiten Theile sahen wir hierauf, wie dieselben drei Potenzen die wirkenden Factoren in dem mythologischen Prozeß wurden, infolge dessen in allen entwickelten Mythologien drei Hauptgötter hervortreten, immerhin als ein simulacrum der christlichen Dreieinigkeit.

An und für sich betrachtet, wird also die Dreieinigkeit nicht als eine ausschließlich christliche Idee anzusehen sein. Im Gegentheil, sie bildet vielmehr die Voraussetzung für das Christenthum, und sie ist sogar älter als die Welt. Denn nur infolge der göttlichen Dreieinigkeit konnte es eine Schöpfung geben, und konnte hinterher das Christenthum entstehen, welches diese Idee nicht sowohl geschaffen, als vielmehr nur offenbar gemacht hat. Aber in ihrem Offenbarwerden hat sich diese Idee auch zugleich gesteigert und zuletzt eine Gestalt gewonnen, in der sie hoch über alle das hinausreicht, was uns in der Schöpfung und in der Mythologie von einer Dreieinigkeit erschienen war. Und gerade in diesem Sich-Steigern der Dreieinigkeitsidee concentriren sich nun die Grundgedanken des Christenthums und damit der Offenbarung überhaupt, wie jetzt zu zeigen ist.

1. Ihre Grundlagen.

Waren in dem Schöpfungsprozeß die drei Elemente des göttlichen Seins, oder die drei Potenzen, aus ihrem Beschlossensein in Gott herausgetreten und zu kosmogonischen Mächten geworden, so zeigten

sie darin, so zu sagen, doch nur eine Seite ihres Wesens, nämlich die nach außen gewandte. Nach ihrer anderen Seite, also nach innen gewandt, bewahrten sie ihr göttliches Wesen. Waren sie aber in Spannung gesetzt, so afficirte dies allerdings auch ihre innere Seite, und hatte damit eine Rückwirkung auf das göttliche Leben.

Gott war Gott vor der Schöpfung und ohne die Schöpfung, indem er aber schuf, wurde er insofern doch ein anderer dadurch, als er nun eben der Schöpfer wurde. Aehnlich wie auch jeder Mensch, der irgend etwas thut, z. B. ein Haus baut, dadurch insofern ein anderer wird, als er fortan der Thäter der betreffenden That geworden ist, obwohl der Erbauer des Hauses nach dem Bau dieselbe Person bleibt, die er vor dem Bau gewesen. So wurde zwar Gott durch die Schöpfung kein anderer Gott, aber der Gott war nun Schöpfer geworden und hatte damit eine Eigenschaft oder Gestalt angenommen, die er vordem nicht gehabt. Wollte man darin einen Widerspruch mit der Unveränderlichkeit Gottes erblicken, so müßte man eine Schöpfung von Ewigkeit her annehmen, was aber den ganzen Schöpfungsbegriff aufhöbe, wozu nothwendig gehört, daß ein Anfang gesetzt wurde, wie auch der erste Vers der Genesis besagt, und in dem Anfang ist ein Heraustreten aus der Ewigkeit gegeben. Die Schöpfung in die Ewigkeit verlegt, so würde sie mit dem Wesen Gottes selbst zusammenfallen, nicht aber ein Akt seines freien Willens sein. Im Grunde genommen, wären wir damit bei dem Spinozismus angekommen.

Derjenige nun, der den Anfang setzte, oder der die Welt aus dem Nichtsein ins Dasein rief, war Gott als solcher, oder so zu sagen der ganze Gott. Indem er aber dies that, manifestirte er sich dadurch nach einer besondern Seite, nämlich eben als der Urheber von Allem, und danach schon wäre er wohl Gott der Vater zu nennen. Im eigentlichen Sinne aber ist Gott der Vater erst dadurch, daß er den Sohn zeugt. Und ohne dies zu verstehen, bliebe das ganze Christenthum unverstanden, welches damit steht und fällt, daß Christus Gottes Sohn war. Wie ist das also zu verstehen?

Erinnern wir uns an unsere frühere Darlegung des Schöpfungsprozesses, so stellten wir uns den Anfang der Schöpfung darin so vor, daß Gott das erste Element seines Seins, d. i. das Sein-Könnende, aus sich heraus wandte, indem er dasselbe aus seiner Potenzialität ins actuelle Sein übergehen ließ. In dem dies aber geschah, wurde davon auch das zweite Element, oder die zweite Potenz afficirt, d. i. das Rein-Seiende, dem das erste Element die Unterlage ge-

wesen, und das nun nicht mehr in seinem früheren Wesen verharren konnte, sondern sich dazu erst wieder herstellen mußte, indem es die sich erhoben habende und außer sich gekommene erste Potenz wieder in die Potenzialität zurückbrachte. Hatte diese zweite Potenz das am Ende der Schöpfung erreicht, so war sie nun aber nicht mehr einfach das, was sie vorher gewesen, nämlich nur ein Element des göttlichen Seins, sondern sie war durch diesen Prozeß ein Wesen für sich geworden. Sie war nun eine Person geworden, und zwar infolge dessen, daß sie durch den Schöpfungsprozeß in die Nothwendigkeit versetzt gewesen, durch Ueberwindung der ersten Potenz sich selbst wieder herzustellen. Dies war also nicht durch eine That Gottes geschehen, sondern durch ihre eigene Aktualität, Gott selbst war dabei nur das primum movens gewesen, indem er durch den Anfang der Schöpfung die zweite Potenz in die Lage gebracht hatte, sich selbst erst verwirklichen zu müssen. „Nun aber," sagt Schelling, „kann eine Handlung, durch welche irgend ein Wesen ein anderes, sich homogenes, nicht als unmittelbar wirklich, wohl aber so setzt, daß es in einem nothwendigen und unablässigen Aktus sich selbst verwirklichen muß, — eine Handlung dieser Art kann nur Zeugung genannt werden."

a.

Sehr erklärlich, daß gerade an dieser Idee: daß Gott einen Sohn gezeugt habe, der Rationalismus den größten Anstoß nimmt. Er will darin nur einen groben Anthropomorphismus erblicken. Besagt trotzdem das Evangelium ausdrücklich, daß Jesus Gottes Sohn war, so soll dies nur bildlich zu verstehen sein. Im eigentlichen Sinne genommen, meint man, wäre es nur eine kindliche oder vielmehr kindische Vorstellung, worüber im Ernst gar nicht zu sprechen wäre. Thatsache freilich, daß viele gelehrte Männer und besonnene Denker allerdings in vollem Ernst davon gesprochen haben, doch das soll dann nur einem durch den Fortschritt der Zeit längst überwundenen Standpunkt angehören.

Was nun die Annahme einer blos bildlichen Sprache des Evangeliums betrifft, so ist damit für die Erklärung der Offenbarung noch weit weniger auszukommen, als wenn man die mythologischen Theogonien auf eine blos bildliche Ausdrucksweise reduciren will. Etwas Kindliches aber haben die evangelischen Erzählungen wirklich, und gerade das erhöht ihren Werth, daß sie selbst schon Kindern mitgetheilt werden können und das kindliche Gemüth sie so gern aufnimmt, indessen andererseits gereifte Männer nicht minder davon ergriffen werden, und

sich darin zu versenken selbst die ernstesten Denker sich getrieben fühlten, wie zugleich auch die Kunst einen bis heute noch nicht erschöpften Stoff darin fand. Es giebt kein Literaturprodukt, welches sich in dieser Hinsicht nur entfernt mit den Evangelien vergleichen könnte. Noch mehr, sage ich, daß das Kindliche dieser Erzählungen uns daran mahnen soll, daß es doch etwas über alle unser durch gelehrte Studien oder durch Betrachtung der Welt erworbenes Wissen Weithinausliegendes giebt, welches uns erst faßbar zu werden beginnt, wenn wir die Unzulänglichkeit jenes Wissens erkennen.

In diesem Sinne war es, daß Sokrates erklärte: nichts zu wissen. Nicht etwa, weil er wirklich nichts wußte, — er, der größte Weise seiner Zeit, — sondern er sprach so im Gefühl davon, daß es noch ein viel Höheres gäbe, welches zu wissen erst die Hauptsache wäre, und dem gegenüber sein wirkliches Wissen ihm wie ein Nichts erschien. Und in demselben Sinne ist der Ausspruch Christi zu verstehen, daß wir erst wie Kinder werden müssen, um in das Himmelreich eintreten zu können. Wie Kinder, die eine Gabe empfangen, die sie selbst sich nicht zu beschaffen vermöchten. Und demgemäß sagten wir seines Orts, daß es sich in der Offenbarung um Wahrheiten handle, welche die Vernunft nicht aus sich selbst finden, sondern wozu sie nur a posteriori gelangen könne, nachdem sie ihr dargeboten wurden.

Um aber jetzt auf den Anthropomorphismus zurückzukommen, so frage ich: war nicht vielmehr der Mensch, d. h. der ursprüngliche Mensch, an und für sich selbst ein Theomorphismus, wenn er doch das Ebenbild Gottes war? Uebertrüge also hinterher der Mensch menschliche Eigenschaften auf Gott, so gäbe er wohl eigentlich nur Gott zurück, was ursprünglich selbst von Gott stammte. Gerechtigkeit, Weisheit, Liebe u. s. w. sind auch Eigenschaften, die wir unmittelbar nur an dem Menschen wahrnehmen, wäre es aber um deswillen ein unzulässiger Anthropomorphismus, von Gottes Gerechtigkeit, Weisheit, Liebe u. s. w. zu reden? Anthropomorphismus vor allem, ihm Persönlichkeit zuzuschreiben? Auf solchem Standpunkt dürften wir nicht einmal von Gottes Allmacht reden, weil Allmacht doch nur die zur Absolutheit gesteigerte Macht bedeutet, und weil wir auch von Macht nur eine Vorstellung gewinnen durch Betrachtung des Menschen oder der Naturgewalten, und wie Gott über allem Menschlichen steht, so gewiß noch mehr über allen Naturgewalten. Es bliebe überhaupt nichts Positives mehr von Gott auszusagen, er wäre uns nur das jedes Prädikat ausschließende Wesen. In Wahrheit aber verhält es sich vielmehr so, daß, wenn alle Dinge von Gott herrühren, darum

auch in allen Dingen noch irgendwie ein Abglanz des göttlichen Wesens hervortreten muß. Und ist nun gerade die Zeugung die höchste Erscheinung des Naturlebens, wie des natürlichen Menschenlebens, so wird darin auch zu allermeist ein Abglanz des Göttlichen hervortreten, und alle irdische Zeugung ist eben nur ein schwaches Nachbild der urbildlichen Zeugung Gottes.

Werfen wir hier nebenbei einen Blick auf die Mythologie, welcher die Vorstellung einer göttlichen Zeugung so geläufig ist, nur mit dem Unterschiede, daß solche Zeugung dort ganz in natürlicher Weise stattfindet. Und das mußte da wohl so geschehen, weil in dem mythologischen Prozeß sich zugleich der Naturprozeß abspiegelt. Demgemäß zeugt der Gott mit der Göttin oder mit sterblichen Frauen, und es bildet sich eine Art von göttlicher Familie. Nur die Athene ließ Zeus aus seinem Haupt hervorgehen, aber die Athene schloß auch den mythologischen Prozeß ab und wies mittelbar schon darüber hinaus. Doch auch davon noch ist die Zeugung des Sohnes, welche das Evangelium lehrt, weit verschieden. Sie ist schlechthin übernatürlich, und aller Natur vorausgehend, aber um deswillen doch nicht widernatürlich, sondern, wie gesagt, ist sie eben das, wovon in der Natur nur ein schwaches Nachbild vorliegt, wie demnächst auch in der Mythologie. Weil aber die Mythologie nicht blos Fabel ist, sondern auch Wahrheit enthält, darum kann sie allerdings dazu dienen, unser Denken auf eine Bahn zu lenken, in deren weiterem Verfolg uns dann auch die christliche Idee faßbar wird.

Ist also die herrschende Meinung, über solche Vorstellungen: wie Gott der Vater und der Sohn, müsse die Philosophie von vornherein hinaus sein, so verhält es sich damit ganz umgekehrt. Die Philosophie muß sich erst dahin erheben, sie steht mit ihren bisherigen Begriffen tief darunter. Ist ihr das Höchste, das sogenannte Absolute, oder meinetwegen auch der absolute Geist, so liegt in dem Gott-Vater noch sehr viel mehr. Denn das ist erst recht das Ueberschwengliche in Gott, daß dieses Wesen, welches die Unendlichkeit selbst ist, doch zugleich in den scheinbar so engen Begriff der Vaterschaft eingeht, und insofern wie ein Mensch wird. Andererseits aber zeigt auch wieder das menschliche Leben selbst, wie sehr viel doch an diesem scheinbar so engen Begriff hängt. Denn ist für das Kind der Vater wie ein Repräsentant Gottes, so lehrt auch die Erfahrung, daß die Pietät der Kinder gegen die Eltern die wichtigste Grundlage des moralischen Zustandes der ganzen Gesellschaft ist; desgleichen: wie eng diese kindliche Pietät mit der *Religion zusammenhängt*, so daß das Eine das Andere trägt, wie

umgekehrt mit ihm zusammenbricht. Es muß also in der Vaterschaft und Sohnschaft doch wohl mehr liegen, als in alle dem, womit das abstrakte Denken großthut.

Für das Christenthum sind diese Ideen grundlegend, so gewiß, als andererseits der Zweck der Offenbarung, wie sie selbst besagt, kein anderer war, als der Menschheit wieder ein kindliches Verhältniß zu Gott zu vermitteln, welches durch die Urthat des Menschen von Anfang an verschwunden war. Und diese Vermittlung geschah eben durch den Sohn. Mit Recht hat darum die Kirchenlehre darauf gehalten, daß der Sohn selbst nicht geschaffen, nicht Creatur, sondern gezeugt sei. Denn wäre er nicht übercreatürlich, wie könnte er der Erlöser der Creatur sein? Die Kirche hat aber nur dogmatisch behaupten können, daß es so sei, nicht aber zeigen: wie es nach seiner inneren Möglichkeit denkbar sei. Für uns ergab sich das Verständniß aus dem Schöpfungsprozeß, wodurch der Sohn sich selbst zur Person verwirklichte. Und damit zeigt sich zugleich, wie unerläßlich für das Verständniß der Offenbarung eine Construction des Schöpfungsprozesses ist, da ohne eine Einsicht in diesen Prozeß auch die Zeugung des Sohnes ein bloßes Dogma bleibt. Und ist nicht überhaupt Gott der Schöpfer die Voraussetzung für Gott den Vater? Wie ja auch die Bibel mit der Schöpfung beginnt, desgleichen das apostolische Symbolum. Darum ist auch eine Philosophie der Natur unentbehrliche Vorbedingung für die Philosophie der Offenbarung.

b.

In der Construction der Schöpfung hatten wir gesehen, wie das Sein, welches ursprünglich bei Gott und worüber eben Gott der Herr war, indem es durch den Schöpfungsakt zur Grundlage eines anderen Seins außer Gott gemacht wurde, zunächst als das blinde und schrankenlose Allsein auftrat. Indem dann die zweite Potenz — die aber nach ihrer nach Innen gewandten Seite nicht blos kosmogonische Potenz, sondern vielmehr der Sohn ist, — dieses Sein wieder in seine Potenzialität zurückbrachte, wurde der Sohn dadurch auch selbst zum Herrn dieses Seins, d. i. desselben Seins, welches ursprünglich nur bei Gott dem Vater war. Da aber die Gottheit eben in dem Herrsein besteht, so ist doch nur eine Gottheit. Denn das Sein, worüber der Vater von Anfang an Herr war, und worüber der Sohn Herr wurde, ist der Substanz nach dasselbe, aber es sind jetzt zwei Personen, die das Sein besitzen, und die Persönlichkeit des Sohnes ist nicht dieselbe wie die des Vaters.

Gleichwohl ist der Sohn doch nicht dem Vater überhaupt gleich, denn er besitzt das Sein nicht schon von sich aus, sondern nur infolge eines Prozesses, und dieser Prozeß ging von dem Vater aus. Da aber der Sohn in diesem Prozeß sich selbst zur Persönlichkeit verwirklicht, so gilt nun von ihm, was wir Joh. 5, 26 lesen: „Wie der Vater das Leben hat in ihm selbst, also hat er dem Sohne gegeben, das Leben zu haben in ihm selbst." Zur göttlichen Persönlichkeit ist er durch sich selbst geworden, daß er aber dazu werden konnte, ging von dem Vater aus. Darum ist sein Wille doch eigentlich nur der von dem Vater in ihn gelegte Wille. Der Wille des Sohnes ist der Wille, der nicht das Seine sucht, sondern nur den Willen des Vaters vollbringt. Darum nennt der Apostel (Col. 1, 15) den Sohn das Bild des unsichtbaren Gottes, wie auch Christus selbst sagt: „Wer mich sieht, der sieht den Vater." Denn Gott der Vater erscheint nicht, wie er auch nicht in den Prozeß eintritt, was hingegen der Sohn thut. Der Sohn ist schlechthin der Mittler, durch welchen der Vater wirkt, er thut nichts von sich selbst, sondern was ihm der Vater zeigt, wie wir z. B. Joh. 5, 19 lesen und an so vielen anderen Stellen gesagt ist.

Ich frage: wie könnten solche Gedanken je in einem menschlichen Gehirn entstehen und über menschliche Lippen kommen, oder wenn dennoch ein Mensch so von sich spräche, wie Christus von sich spricht, — würden wir es nicht für ein sinnloses Gerede, wenn nicht für die unverschämteste und geradezu blasphemische Großthuerei ansehen müssen? Und so hat gleichwohl noch Niemand geurtheilt. Selbst der weitgehendste Rationalismus kann den Aussprüchen Christi eine gewisse Achtung nicht versagen, es soll immerhin Wahrheit darin liegen, nur sei alles blos tropisch und metaphorisch zu verstehen. Allein dem widerspricht ebenso die große Bestimmtheit und Nachdrücklichkeit dieser sich immer wiederholenden Aussprüche Christi, wie andererseits die große Einfachheit der in den Evangelien herrschenden Redeweise, wodurch jede Ostentation, alles Unnatürliche und Erkünstelte ausgeschlossen ist. Da bleibt denn nur das Dilemma: entweder müssen diese Aussprüche wirklich der Sache gemäß sein, oder sie sind überhaupt für nichts zu achten. Sollen sie aber als sachgemäß gelten, und sollen sie als solche begriffen werden, so gehört dazu freilich eine ganz andere Weltansicht, als wovon die rationale Philosophie sich bisher träumen ließ. Man muß sich erst auf einen höheren Standpunkt erheben, und dadurch kam eben Schelling zu seinem System.

Bot nämlich die rationale Philosophie gar keine Möglichkeit dar, von ihren Begriffen aus einen Uebergang zur Schöpfung und zur

zur Offenbarung zu gewinnen, so ist hingegen durch Schellings Potenzenlehre die Möglichkeit dazu von Anfang an gegeben. Der Uebergang zur Schöpfung folgt dann schon aus dem Begriff des Sein-Könnenden, der Uebergang zur Offenbarung aber durch die zweite Potenz, und wer sich hier daran erinnert, was wir seines Ortes von dieser Potenz ausgesagt, der wird jetzt finden, wie gut das alles zu dem stimmt, was Christus selbst von sich aussagt. Denn die zweite Potenz zeigt sich überall als diejenige, welche nicht das Ihrige sucht, sondern sich selbst dahin giebt, welche alle das, was außer sich gekommen war und sich darum verloren oder verirrt hatte, wiederum zu sich und darum auf den rechten Weg zurückbringt. Freilich ist der Sohn, und insbesondere der Mensch gewordene Sohn, noch etwas viel anderes, als nur die zweite Potenz, aber sie ist doch irgendwie in ihm. Ohne dies könnte er nicht derjenige sein, durch welchen die Welt geschaffen, und durch welchen sie erlöst ist. Ohne die Potenzenlehre bleibt darum auch die ganze Dreieinigkeitslehre unbegreifbar. Meint man aber, eben diese Potenzenlehre sei doch selbst eine gar zu schwierige Sache, so frage ich: ob es wohl jemals leicht sein kann, die Offenbarung zu begreifen, oder ob nicht die höchste Anstrengung des Denkens dazu gehören wird, wenn da überhaupt irgend ein Erfolg zu erwarten stehen soll? Schelling hat viele, viele Jahre daran gearbeitet, und der war gewiß ein Denker ersten Ranges.

c.

Durch die Schöpfung also verwirklicht sich der Sohn zur Persönlichkeit. Zwar der Idee nach, und damit auch für Gott war er das schon von Ewigkeit her, und insofern mögen die Theologen immerhin von einer ewigen Zeugung des Sohnes reden. Im eigent- Sinne aber genommen, muß die Zeugung einen Anfang haben, gerade wie die Schöpfung, und erst durch die Schöpfung wird der Sohn für sich selbst zur Person.

Indem er nun das Sein, welches ursprünglich bei Gott war, und dann, in Actualität übergegangen, die Grundlage zur Schöpfung wurde, wieder in seine Potenzialität zurückbrachte, wurde er damit selbst zum Herrn dieses Seins. Allein er wurde das nicht um seiner selbst willen, sondern um der höheren Potenz willen, die während des Prozesses, während der Spannung der Potenzen, ebenfalls entgöttlicht gewesen war. Jetzt wird sie ebenso zum Herrn jenes Seins, welches der Vater und der Sohn besitzt, und wird ebenfalls zur Persönlichkeit. Weil es aber das ein und selbe Sein ist, welches der Vater und der

Sohn und durch diesen wieder der Heilige Geist besitzt, ist darum doch nur eine Gottheit, obgleich in drei Personen.

Es ist demnach der ein und selbe Gott, der die Welt schuf, aber er wirkte dabei in drei verschiedenen Gestalten. Als Vater giebt er den Stoff, den er als Sohn in geschöpfliche Form bringt, als Geist bestimmt er: was das Geschöpf sein soll, z. B. ein Stein, eine Pflanze oder ein Thier, und zwar jedes nach seiner Art. Dies Letzte ist ja offenbar noch etwas anderes, als die bloße Formgebung, denn warum ein Ding auf seiner Stufe stehen bleibt, der Stein z. B. nicht zur Pflanze wird, bedarf nicht minder der Erklärung, als wie es überhaupt entsteht. Es gehört eine besondere Ursache dazu, um es auf der bestimmten Stufe des Werdens festzuhalten. Sagt der Psalmist: „So Er gebeut, so steht es da," so ist nach Schelling vielmehr zu übersetzen: „so steht es."

Hiermit kommen wir wieder auf die uns bekannten drei Ursachen zurück, d. i. die causa materialis, formalis und finalis. Eben davon ging auch der Kirchenvater Basilius der Große aus, indem er sagte: der Vater sei in der Schöpfung die *αἰτια προκαταρτικη*, d. i. die voranfangende Ursache, und aller Anfang liegt eben in dem Stoff; der Sohn die *αἰτια δημιουργικη*, d. i. die eigentlich wirkende Ursache, der Geist endlich die *αἰτια τελειωτικη*, d. i. die Ziel setzende und damit vollendende Ursache. Daß die eigentlich wirkende Ursache nur der Sohn sei, wird in der Schrift wiederholt gesagt: durch ihn sind alle Dinge gemacht. Und so concentrirt sich auch die ganze Offenbarung in dem Sohn. Daß aber die drei Ursachen und dem entsprechend die drei Gestalten, in welchen Gott in der Schöpfung wirkte, sehr bestimmt unterschieden werden, bezeugt der Ausspruch, Röm. 11, 36: „Von ihm, *ἐξ αὐτου*, durch ihn und zu ihm, *εἰς αὐτου*, sind alle Dinge geschaffen," was offenbar wieder auf die vorgenannten drei Ursachen zurückweist.

---

2. Ihre Entwicklung.

Der dreieinige Gott ist es, von welchem wir in der Genesis lesen: „Und Gott sprach, lasset uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei." Dieser Gott ist nicht der schlechthin einheitliche, sondern der Gott, der in sich selbst die Mehrheit hat, und dem entspricht es vollkommen, daß er hier im Urtext „Elohim" heißt, welches eine Pluralform ist, und damit auf das Zusammenwirken der göttlichen Persönlichkeiten bei der Schöpfung des Menschen hindeutet.

Bei den vorangegangenen Akten der Schöpfung waren sie selbst noch nicht wirkliche Persönlichkeiten, erst nach der Vollendung der ganzen Natur waren sie das, und wirkten nun bei der Schöpfung des Menschen nicht blos als kosmogonische Potenzen. Darum ist der Mensch etwas wesentlich anderes, als alle anderen Geschöpfe, in denen zwar immerhin auch noch ein Abglanz des Göttlichen erscheint, aber nicht Gottes als solchen.

„So lange in dem Schöpfungsprozeß die Potenzen einander entgegenstehen," sagt Schelling, „so lange ist auch der Schöpfer in jeder Potenz ein anderer. Die Einheit des Schöpfers leuchtet zwar durch die Trennung hindurch, aber sie tritt nicht selbst in das Gewordene ein. In dem Verhältniß aber, als der Gegensatz und die Spannung der Potenzen gegen einander aufgehoben ist, erhält das Gewordene einen unmittelbaren Bezug zu dem Schöpfer, zu Gott selbst, der nun nicht mehr blos durch die Potenzen, d. h. radio indirecto oder refracto, sondern unmittelbar oder radio directo in das Geschöpf einstrahlt, und zu diesem ein unvermitteltes Verhältniß hat. Es wird dem Platon ein Wort zugeschrieben, welches eben diesen Gedanken enthält, nämlich Gott sei nur der Architekt oder der Werkmeister der Körper, dagegen der Vater der Geister. Dort wird ein blos mittelbares Verhältniß Gottes zu den Dingen, hier ein unmittelbares Verhältniß zum Geschöpf behauptet. Schon in der Schöpfungsgeschichte der Genesis ist der bedeutende Unterschied zu bemerken, daß bei allen früheren Geschöpfen gesagt ist: ‚Gott sprach, die Erde bringe hervor', d. h. der äußere Prozeß der bloßen Spannung der kosmischen Potenzen bringe hervor; wie es aber zur Schöpfung des Menschen kommt, da erscheinen die Potenzen nicht mehr als solche, sondern nun als göttliche Persönlichkeiten. Der Moment ihres Gottseins, ihrer Verherrlichung ist gekommen, und im Vorgefühl derselben bereden sich die Elohim miteinander, indem sie sagen: ‚Machen wir den Menschen miteinander nach unserem Muster, daß er unsere Einheit, unsere Gleichheit, in sich darstelle.' Während also alle anderen Geschöpfe das Werk der bloßen noch nicht als göttliche Persönlichkeiten erkannten Potenzen sind, wird der Mensch dargestellt als das Geschöpf, an welches diese Persönlichkeiten selbst Hand angelegt haben. Eben damit ist er auch aus dem Reich der blos kosmischen Mächte hinweggerückt in den unmittelbaren Rapport zu dem Schöpfer, d. h. zu Gott als solchem, und damit zugleich zur Freiheit erhoben."

Und darum, fügen wir hinzu, weil Gott als solcher nur den Menschen schuf, weiß auch allein der Mensch von Gott. Und weil die göttlichen Persönlichkeiten bei der Schöpfung des Menschen wirkten, ist auch der nach Gottes Ebenbild geschaffene Mensch selbst wieder ein dreieiniges Wesen, welches sich nach Leib, Seele und Geist unterscheidet. Doch dies hier nur beiläufig, ohne daß damit gesagt sein sollte, daß dieser Unterschied auch ganz derselbe wäre, als der zwischen den drei göttlichen Persönlichkeiten. Wie aber der Mensch dazu bestimmt war, das Ebenbild des dreieinigen Gottes zu sein, so vollendete sich auch durch die Schöpfung des Menschen die Einheit der göttlichen Persönlichkeiten. Und darum ferner war auch die That des Menschen

on Folgen — nicht zwar für Gott als solchen, aber allerdings für as Verhältniß der göttlichen Persönlichkeiten. Und dies wird uns zu ner weiteren Steigerung der Dreieinigkeitsidee führen.

a.

Am Ende der Schöpfung nämlich sind die göttlichen Potenzen var zu Persönlichkeiten geworden, aber sie sind noch ganz ineinander, icht selbstständig nebeneinander, weil als Persönlichkeiten noch nicht useinander gegangen. Der Sohn ist, wie Joh. 1, 18 besagt: der ı des Vaters Schoße sitzende. Nach der Menschwerdung hingegen nuß er nothwendig als ein vom Vater getrenntes Wesen gedacht verden, weil sonst nicht geredet werden könnte von seinem Gehorsam egen den Vater, was doch die Möglichkeit des Ungehorsams voraus-tzt, d. h. eine selbständige von dem Vater unabhängige Existenz. Dazu gelangte der Sohn erst infolge jener Urthat des Menschen, von er wir schon anderer Orten wiederholt gesprochen, und worauf wir ier noch einmal zurückkommen müssen, weil die ganze Offenbarung ch daran anknüpft, die ja eben auch nur infolge jener Urthat eintrat.

Nicht minder aber müssen wir dabei noch einmal mit allem Nachdruck erklären, daß die Voraussetzung für unsere ganze nachfolgende ntwicklung in dem realen Verhältniß des Menschen zu Gott liegt, . h. einem Verhältniß, in welchem der Mensch sich befindet nicht blos urch sein Denken an Gott, sondern seinem eigenen Sein nach. Wie uch Paulus in Athen sagte: „In Ihm leben, weben und sind wir." Stände der Mensch nur durch sein Denken im Verhältniß zu Gott, so väre es freilich unbegreiflich, wie die Urthat des Menschen selbst den Zustand der göttlichen Persönlichkeiten afficirt haben könnte. Aber ann hätte es auch keiner thatsächlichen Offenbarung bedurft, nicht des ealen Vorganges der Menschwerdung und des Opfertodes des Sohnes, m die Entfremdung des Menschen von dem wahren Gott wieder auf-uheben, wenn die Ursache solcher Entfremdung nur in mangelhaften der falschen Gedanken gelegen hätte. Nur eines Lehrers hätte es ann bedurft, die Erlösung bestände in nichts anderem, als in einer euen Lehre, die allerdings in eine gar wunderlich klingende Geschichte ingehüllt gewesen wäre. Von solcher Hülle müßte man dann die ehre entkleiden, es käme lediglich auf das fabula docet an, wie ja ie Meinung des Rationalismus ist. Für uns steht es anders. Und un zur Sache.

Im Allgemeinen wissen wir schon, worin diese Urthat des Menschen estand, und welche Folgen sie für die Menschheit hatte. Aber auch

der Sohn wurde unmittelbar in die Katastrophe hineingezogen. Indem nämlich der Mensch jenes Prinzip, welches die Grundlage zur Schöpfung geworden und in dem Menschen zur reinen Potenzialität zurückgebracht war, wieder erregte, geschah es nicht nur, daß er nun selbst der Macht dieses Prinzipes verfiel, sondern damit wurde auch der Sohn wieder entherrlicht. Schelling beruft sich für diese Ansicht zugleich auf eine Stelle in dem Midrasch Koheleth, wonach Gott zu dem geschaffenen Menschen sagte: „Hüte dich, daß du meine Welt bewegest, denn so du sie bewegest, wird Niemand (d. h. kein Mensch) sie wiederherstellen können, sondern den Heiligen selbst (unstreitig den Messias) wirst du in den Tod ziehen." Denn dadurch war der Sohn zum Herrn des Seins geworden, daß er jenes Prinzip überwunden, in seine Potenzialität zurückgebracht hatte, und diese seine Herrlichkeit verlor er jetzt nicht minder, als andererseits der Mensch die ihm bestimmte Herrlichkeit verlor. Wie wir Röm. 3, 23 lesen: der Mensch wurde beraubt *της δοξης του θεου*, d. h. der Herrlichkeit, die er wie Gott haben sollte, nicht, wie Luther übersetzt: „des Ruhmes, den er vor Gott haben sollte."

Erst durch diesen Akt also, daß der Mensch das der ganzen Schöpfung zu Grunde gelegene Sein wieder erregte, wurde dieses Sein im eigentlichen Sinne des Wortes ein außergöttliches, ein Sein **extra Deum**, während es vordem nur ein Sein neben Gott gewesen war, **praeter Deum**, ein Sein, welches Gott selbst gewollt, selbst gesetzt hatte. Und jetzt erst wurde die Welt zu dieser Welt, in der wir leben, und die folglich nicht die gottgewollte ist, sondern vielmehr von dem Menschen gesetzt, der, indem er jenes Sein wieder erregte, damit erst recht Gott gleich zu werden vermeinte, wie ihm die Schlange vorgespiegelt hatte. Nun erfuhr er freilich, was gut und was böse sei. Denn wie das Gute gewesen wäre, daß er freiwillig in dem Beruhen in Gott verharrte, so war es hingegen selbst das Urböse, daß er sich mit seinem Willen von Gott abwandte. Erscheint aber in der Genesis vielmehr eben die Erlangung der Erkenntniß von gut und böse als das Motiv zum Ungehorsam, so ist damit nur das **posterius** an die Stelle des **prius** gesetzt. Aehnlich wie auch in der Erzählung von dem babylonischen Thurme vorliegt, indem da die Sprachenverwirrung in den Vordergrund tritt, während als das **prius** vielmehr die Verwirrung des Gottesbewußtseins vorausgesetzt werden muß.

Was that aber eigentlich der Mensch, indem er jenes Prinzip *wieder erregte*, oder in Actualität versetzte? Er that damit dasselbe, *was Gott der* Vater zu Anfang der Schöpfung gethan. So erklärt

sich die Stelle Gen. 3, 22, wo Gott sagt: „Adam ist geworden wie unser Einer," wo die Worte des Urtextes (nach Schelling) sprachgemäß nicht anders zu verstehen sind, als: similem se fecit oder gessit uni ex nobis, d. h. er hat sich gleich gemacht einer der drei göttlichen Personen, welche in dem Elohim vereinigt sind. Es ist nicht zufällig, daß hier im Urtext nicht Jehovah, sondern Elohim steht. Dieses Wort ist hier als wirklicher Plural zu nehmen, nicht blos als der sogenannte Majestätsplural. Hat man das Nebeneinandervorkommen dieser beiden verschiedenen Namen Gottes in der Genesis durch die Annahme einer besonderen Elohimurkunde und einer Jehovahurkunde zu erklären gesucht, so meint hingegen Schelling, so äußerlich dürfe man die Sache nicht auffassen, da die Anwendung dieser verschiedenen Namen auch durch den jedesmaligen Sinn der Stelle bedingt sei. Doch dies nur beiläufig.

Vermeinte also der Mensch, indem er jenes Sein wieder erregte, dadurch Gott gleich zu werden, so begab es sich ganz anders. Er selbst verfiel vielmehr der Macht dieses Prinzips, und damit kam der Tod in die Welt. Denn dieses Prinzip ist ja an und für sich, weil das schrankenlose, das aller Creatur feindliche, welches in dem Schöpfungsprozeß erst überwunden werden mußte, ehe es zu dem gestaltenen Sein und zuletzt zum menschlichen Bewußtsein kommen konnte. Verfiel jetzt das menschliche Bewußtsein diesem Prinzip, so würde es dadurch selbst zerrissen und zerstört worden sein, wäre ihm nicht eine höhere Hülfe gekommen. Trotzdem war die unabwendbare Folge davon das ruhelose nomadische Leben der ersten Menschheit und der ekstatische Zustand, in welchem sich das Bewußtsein der Menschen noch während des ganzen mythologischen Prozesses befand.

Genug, erst durch jene Urthat war ein wirklich außergöttliches und Gott entfremdetes Sein gegeben. Oder wenn dieses Wort „Sein" für manche unserer Leser zu abstrakt klingen sollte, so können wir kurzweg dafür „Welt" sagen, was im Resultat auf dasselbe hinausläuft. Denn das hier in Rede stehende Sein ist ja das der ganzen Welt zu Grunde liegende, ihre eigentliche Essenz. Und das ist eben die Aufgabe der Philosophie: zu erkennen, was in den wechselnden und vergänglichen Erscheinungen der Welt das eigentlich Seiende sei. Darum führen auch alle darauf bezüglichen Ausdrücke wieder auf den Begriff des Seins zurück. Wie das lateinische Wort essentia von esse gebildet ist, das griechischen οὐσια von εἰμι (ὤν, οὖσα), wovon wieder das im N. T. so häufig vorkommende ἐξουσια, d. i. was aus dem Sein stammt, darum die Macht, oder die Freiheit etwas zu

thun, und weiter die Erlaubniß dazu. Das deutsche Wort „Wesen“ ist auch wiederum nur das **praeteritum** von Sein, d. h. das dem aktuellen Sein vorangegangene und in diesem vergangene Sein, oder das urständliche Sein, um mit Jakob Böhme zu reden. Sprechen wir also hier von einem außergöttlichen Sein, und respective von dem Herrn dieses Seins, so könnten wir auch dafür Herr der Welt sagen.

b.

Von der außergöttlich gewordenen Welt nun will aber Gott nicht mehr der Herr sein. Er ist darin nicht mehr mit seinem Willen sondern nur mit seinem Unwillen, mit seinem Zorne, daher der Apostel (Eph. 2, 3) ausdrücklich sagt: Juden wie Heiden seien von Natur Kinder des Zornes.

Man könnte fragen: warum Gott überhaupt eine Welt schuf, da er doch den großen Umsturz, wodurch sie außergöttlich und ihm entfremdet wurde, voraussehen mußte, oder warum er nicht lieber diese Welt selbst wieder vernichtete? Aber das entspricht dem Wesen Gottes nicht, sagt Schelling, sein Werk aufzugeben, sondern es hinauszuführen, so viel auch entgegenstände. Aehnlich wie Paul Gerhard singt:

„Was er sich vorgenommen,
Und was er haben will,
Das muß doch endlich kommen
Zu seinem Zweck und Ziel.“

Gott ist sich seiner Sache gewiß, und wie er den Abfall der von ihm geschaffenen Welt voraussah, so auch ihre Wiederbringung. Nämlich durch den Sohn, im Hinblick auf welchen, *ἐν αὐτῷ* (Col. 1, 16), alle Dinge geschaffen waren, indem gewissermaßen im Voraus auf ihn gerechnet war. Denn die zweite Potenz, die in dem Sohn ist, ist die, welche sich gar nicht versagen kann. Und so geht der Sohn dem außergöttlich gewordenen Sein nach, er folgt dem Menschen in die Gottentfremdung, um ihn wieder zurückzubringen. Daß er dies thut, ist dem göttlichen Willen gemäß, Gott selbst aber hat sich von dieser Welt abgewandt, er hat sie ganz dem Sohne überlassen. Wie denn Christus wiederholt sagt: „Alles ist mir von meinem Vater übergeben,“ Math. 11, 27, Luk. 10, 22. Aber dieser Sohn, dem Alles übergeben ist, ist damit auch ein anderer geworden, als der noch in dem Schoße des Vaters war.

Hatte nämlich der Mensch, indem er das der Welt zu Grunde *liegende Sein* wieder erregte, sich an die Stelle des Vaters gesetzt, so *hatte er sich* damit gewissermaßen zwischen dem Vater und dem Sohne *eingeschoben* und dadurch den Sohn von dem Vater getrennt. Und

damit war der Sohn erst ein vom Vater unabhängiges Wesen geworden. Aber zugleich auch entherrlicht, wie wir schon früher gesagt, denn er hatte nun die am Ende der Schöpfung gewonnene Herrschaft über das Sein zunächst wieder verloren, während andererseits das menschliche Bewußtsein der Macht dieses wieder erregten Prinzips verfallen war. Und um zugleich auch dies hier vorweg zu bemerken, so war der Mensch durch denselben Akt, wodurch er den Sohn vom Vater trennte, auch selbst vom Vater getrennt und konnte erst durch Vermittlung des Sohnes wieder in ein kindliches Verhältniß zu Gott gelangen.

Konnte der Sohn nicht umhin, dem Menschen in die Gottentfremdung zu folgen, um ihn allmählich wieder von der Macht dieses Prinzipes zu befreien, so gewann er zwar in demselben Maße auch wieder die Herrschaft darüber, inzwischen aber war er selbst seiner göttlichen Herrlichkeit beraubt. Er war einstweilen wieder in den Zustand des wirken Müssens versetzt, wie es sich mit der zweiten Potenz im Schöpfungsprozeß verhalten hatte. Doch wohl verstanden: er befand sich in dieser neuen Lage doch nur insofern, als er mit dem jetzt außergöttlich gewordenen Sein verwickelt war. In sich selbst, d. h. abgesehen von diesem Verhältniß, behielt er die Göttlichkeit, die er im Schoße des Vaters gehabt. Das Außergöttlichsein war ihm also nicht wesentlich, sondern nur zuständlich. Aehnlich wie krankfein nur den Zustand, nicht das Wesen eines Menschen betrifft, und wer von einer Krankheit ergriffen wird, um deswillen doch dieselbe Person bleibt.

Diesen Unterschied zwischen dem wesentlichen und dem blos zuständlichen Sein, worauf hier so viel ankommt, muß man um so mehr im Auge behalten, als in unserer Sprache, wie auch in den meisten anderen Sprachen, beides mehr oder weniger verwechselt wird. Die spanische Sprache hingegen besitzt den Vorzug, daß sie dafür zwei verschiedene Worte hat, die selbst in der alltäglichen Redeweise nicht verwechselt werden, nämlich für das wesentliche Sein „esser“, für das blos zuständliche „estar“, von stare, also sich in einem status befinden. Alle bleibenden Eigenschaften werden daher mit dem Subjekt durch esser verbunden, wie z. B. „dieser Mann ist groß, oder ist gelehrt,“ die vorübergehende Beschaffenheit hingegen, wie z. B. „er ist krank,“ durch estar, während wir im Deutschen in beiden Fällen „ist“ sagen. Ein erheblicher Mangel unserer Sprache, der leicht auch zur Unklarheit des Denkens führen kann, und darum wollte ich hier beiläufig darauf aufmerksam machen.

c.

Eben deswegen nun, weil der Sohn bei seinem Außergöttlich-gewordensein, worin er durch die Schuld des Menschen gerieth, — den nicht verlassen zu können in seinem Wesen lag, d. h. in seiner sich nicht versagen könnenden Liebe, — weil er also seinem inneren Wesen nach göttlich blieb, war dieser Zustand für ihn umsomehr ein Zustand des Leidens. Sein eigenes Leben war einstweilen wie in das Bewußtsein der Menschheit zerflossen, denn da der Mensch der Schlußstein der Schöpfung gewesen, so concentrirte sich jetzt der Prozeß der Wiederbringung des außergöttlich gewordenen Seins auch ganz in dem menschlichen Bewußtsein, als eine innere rein transscendente Geschichte, bis zur Menschwerdung des Sohnes.

War uns bereits in der Mythologie die Vorstellung eines leidenden Gottes entgegengetreten — in Herakles, Dionysos und Osiris, — so wird auch im A. T. (Jes. 53) der Messias als leidend dargestellt. „Er schießt auf, wie ein schwaches Reis," heißt es da, „wie eine Wurzel aus dürrem Erdreich; er hat keine Gestalt noch Schöne, er ist voller Schmerzen und Krankheit" u. s. w. Verglichen wir soeben den Zustand des Außergöttlich-gewordenseins des Sohnes, um die Sache faßlich zu machen, mit einer Krankheit, — hier sagt dasselbe der Prophet. Denn es ist eine ganz ungerechtfertigte Auffassung dieser Stelle, darin nur eine Hindeutung auf das zukünftige Leiden des Messias erblicken zu wollen, da sie nicht minder und noch viel mehr von einem gegenwärtigen Leiden zu verstehen ist. Der Messias war leidend von Anfang dieser Welt an, weil er mit Anfang dieser Welt auch selbst wieder entherrlicht war. Und mit ihm war auch der heilige Geist entherrlicht, der sich selbst nur durch Vermittlung des Sohnes zur Persönlichkeit entwickelt hatte.

Dies ist die eine Seite der Sache. Andererseits aber wird der Sohn gerade durch sein Leiden, durch sein Wirken-Müssen fortan eine vom Vater unabhängige Persönlichkeit. Und hat er endlich das wieder erregte und in dem menschlichen Bewußtsein zur Herrschaft gekommene Princip vollständig überwunden, so ist er dadurch in einem ganz andern Sinne Herr des Seins geworden, als am Ende der Schöpfung, wo sein Herrsein durch den Vater vermittelt war, als von welchem die Schöpfung ausging. Jetzt hingegen war ein neuer Prozeß von dem Menschen ausgegangen, und durch den Menschen war der Sohn in die Lage versetzt, sich zu einer von dem Vater unabhängigen Persönlichkeit zu gestalten, um endlich das Sein als ein selbsterworbenes zu besitzen, welches seinem alleinigen Willen unterworfen ist.

Diese neue Gestalt also, die der Sohn jetzt gewann, indem er zu einer von dem Vater unabhängigen Person wurde, war das Resultat davon, daß er in einen von dem Menschen gesetzten Prozeß eingegangen war. Ein Prozeß, welcher — in Beziehung auf diese neue Gestalt — sich ganz eben so als ein Zeugungsprozeß darstellt, wie jener Prozeß, durch welchen ursprünglich der Vater den Sohn zeugte. Darum ist der Sohn Gottes — nach dieser neuen Gestalt — vielmehr „des Menschen Sohn" geworden.

Keine Frage, daß dieses so oft wiederkehrende und mit solcher Bestimmtheit ausgesprochene Prädikat, welches Christus sich selbst giebt, eine besondere und wichtige Seite seines Wesens bezeichnen muß. Weil man aber den wahren Sinn bisher nicht verstand, und doch irgend eine Erklärung für den so sonderbar klingenden Ausdruck suchte, hat man denn gesagt: es sei dies nur ein Hebraismus, wonach die Worte „*ὁ υἱος του ἀνϑρωπου*" nichts weiter bedeuteten, als überhaupt Mensch. Allein dann dürfte nicht der Artikel davorstehen, der hier auf etwas ganz Bestimmtes und Einzelnes deutet, nicht auf etwas Generelles, wie doch das Menschsein wäre. Und weshalb sollte wohl Christus sich noch ausdrücklich Mensch nennen, wo er ja leibhaftig als Mensch dastand?! Läge da nur ein Hebraismus vor, so wäre der „Sohn Gottes" auch nichts anderes, am Ende wohl auch die Erlösung und warum nicht zuletzt das ganze positive Christenthum? Es beruhte dann wirklich nur auf sprachlichen Mißverständnissen, wie nach Herrn Max Müller der Polytheismus aus sprachlichen Mißverständnissen entstanden sein soll, daher ein tüchtiger Philologe und Linguist die ganze Offenbarung wegexegisiren könnte. Weiter hat man gemeint, der *υἱος του ἀνϑρωπου* bedeute zwar nur Mensch, aber Mensch im eminenten Sinne, den vollkommenen, den urbildlichen Menschen. Das ist aber eine rein willkürliche, sprachlich gar nicht motivirte Erklärung, und noch mehr der Sache geradezu widersprechend. Denn so verstanden, wären die Worte ein Ehrentitel, sie sollten eine Hoheit bezeichnen, während im Munde Christi sich vielmehr ein Gefühl des Erniedrigtseins darin ausspricht. Es ist, wie wenn ein Zug von Schwermuth darin läge, sagt Schelling.

Ich meine, es muß für jede unbefangene Beobachtung klar sein, daß die Ausdrücke „des Menschen Sohn" und „der Sohn Gottes" im inneren Zusammenhang stehen, als Gegensätze und doch zugleich als Correlate. Das also ist hier die Aufgabe: zu erkennen, wie dasselbe Subjekt einerseits der Sohn Gottes und andererseits des Menschen Sohn heißen kann. Das Eine unerklärt, bliebe auch das Andere un-

erklärbar, und das gerade hat Schelling gezeigt: wie der Sohn Gottes zugleich der Sohn des Menschen sein oder werden konnte. Damit ist erst das Licht gewonnen, wodurch die Offenbarung begreifbar wird, denn davon hängt wieder alles Andere ab.

---

3. Ihre Vollendung.

In demselben Maße sagten wir, als der Sohn indem er dem Menschen in die Gottentfremdung folgte, — wodurch er selbst außergöttlich wurde, — jene Macht überwindet, der das menschliche Bewußtsein verfallen war, in demselben Maße wird er auch Herr des außergöttlichen Seins. Dieser Prozeß nun, wodurch er jene Macht überwindet und damit zum Herrn des außergöttlichen Seins wird, ist kein anderer als der mythologische Prozeß, dessen Verlauf wir im zweiten Theile unseres Werkes kennen lernten. Betrachteten wir aber damals diesen Prozeß an und für sich selbst, so zeigt er uns jetzt seine der Offenbarung zugewandte Seite. Nämlich, daß er die Vorbedingung dazu war; woraus sich denn auch zugleich ergiebt, wie unerläßlich es ist, daß zuvor erst die Mythologie erklärt sein muß, ehe eine Erklärung der Offenbarung unternommen werden kann.

Als der mythologische Prozeß, nachdem er zuletzt noch die Mysterien hervorgetrieben, seinen Höhepunkt erreicht hatte, von wo an das Heidenthum in sich selbst abzusterben begann, da war auch der Wendepunkt eingetreten, von welchem die Schrift sagt: „Als die Zeit erfüllet war, sandte Gott seinen Sohn." Denn das bisher im Innern des menschlichen Bewußtseins verhüllt gebliebene Wirken des Sohnes sollte jetzt sichtbar, die transscendente Geschichte zugleich eine empirische Geschichte werden, durch die Erscheinung des Sohnes im Fleische, durch seine Menschwerdung. Allein keineswegs war diese Menschwerdung nur die unmittelbare Folge davon, daß eben die Zeit erfüllet war, — so wäre sie nur wie ein nothwendiges Naturereigniß eingetreten, — sondern sie selbst war noch ein besonderer Akt. Es gehörte ein freier Entschluß dazu, dessen Bedeutung wir alsbald verstehen werden, wenn wir zuvor auf das bisher gewonnene Resultat zurückblicken.

a.

Das außergöttlich gewordene Sein war also überwunden. Nicht zwar, daß es überhaupt schon aufgehört hätte, außergöttlich zu sein, — nein, noch lange nicht, wie ja auch das Heidenthum noch fortbestand

und sogar bis heute fortbesteht. Aber es war doch überwunden, der Sohn hatte es jetzt unter seine Herrschaft gebracht. Auch in der weltlichen Geschichte ist ein, sogar definitiv, überwundener Feind um deswillen noch nicht vernichtet, noch nicht aus der Welt verschwunden, nur daß er kein aktiver Faktor mehr bleibt, wie es auch das nachchristliche Heidenthum nicht mehr war. Genug, der Sohn war zum Herrn des außergöttlichen Seins geworden. Er besaß es jetzt als ein selbsterworbenes, nicht durch Vermittlung des Vaters, der sich vielmehr davon abgewandt hatte. Und so besaß er es auch für sich allein. War er eine außergöttliche, von dem Vater unabhängige Persönlichkeit geworden, so war er doch zufolge dessen, daß er jetzt der Herr des Seins geworden, wie Gott. Zwar nicht wahrer Gott, da vielmehr das Sein, worüber er Herr war, das außergöttliche war, aber eben im Verhältniß zu diesem Sein war er wie Gott, denn in dem Herrsein — versteht sich, Herr im eminenten Sinne — liegt das Gottsein.

Demnach war der Sohn, vor seiner Menschwerdung, eine außergöttliche und zugleich göttliche Persönlichkeit. Offenbar ein Mittelzustand, eben so verschieden von dem Zustand der reinen Göttlichkeit, die dem Sohne zukam, als er noch im Schoße des Vaters saß, wie von dem Zustande der Erniedrigung, nach seiner Menschwerdung. Und gerade einen solchen Mittelzustand müssen wir schlechterdings annehmen. Denn wer zwischen Gott und der Welt, oder der Menschheit, als Vermittler eintreten wollte, mußte nach beiden Seiten unabhängig sein. Unabhängig nämlich gegenüber Gott, als außergöttliche Persönlichkeit, unabhängig gegenüber der Welt, als Herr des Seins. Nur infolge jenes vorangegangenen Mittelzustandes konnte also Christus der Erlöser werden. Und eben das Wesen solchen Mittelzustandes festgestellt und nach seinem inneren Zusammenhang mit dem Ganzen der Offenbarung begreiflich gemacht zu haben, ist hier die große Leistung Schellings.

„Zum Verständniß des Christenthums ist es durchaus nothwendig," sagt er, „daß die Abgeschnittenheit des Sohnes von dem Vater, dieses sein Sein in völliger Freiheit und Unabhängigkeit von dem Vater, begriffen werde. Denn wie könnte z. B. von einem Verdienst Christi die Rede sein, von einer freiwilligen Erniedrigung, von einer Ergebung in den Willen des Vaters, von einer Verleugnung seiner selbst u. s. w., wenn er nicht eine vom Vater unabhängige Existenz hatte, eine Göttlichkeit, die er für sich geltend machen konnte? Daß er dies verschmähte, daß er statt dessen das Kreuz wählte, — hierin liegt die Grundidee des Christenthums. Die eigentlich classische Stelle dafür ist die, Phil. 2, 6—8, wo es also lautet: „Jeglicher unter euch sei gesinnt, wie Jesus Christus auch gesinnt war, der, da er in göttlicher Gestalt war, es nicht für einen Raub hielt, Gott gleich (eigentlich: *auf gleichem Fuße*) zu sein, sondern er entäußerte sich *selbst und nahm Knechtsgestalt* an, und ward gleich wie ein anderer Mensch und

an Gebärden als ein Mensch erfunden; demüthigte sich selbst und ward gehorsam bis zum Tode, ja bis zum Tod am Kreuze." Wie will man ohne den von uns angenommenen Zwischenzustand diese Stelle erklären? Die gewöhnliche Erklärung kennt nur 1. den Zustand vor seiner Erniedrigung in der reinen Gottheit, 2. den Zustand seiner Erniedrigung; wir kennen einen dritten, da er als außergöttliche Persönlichkeit gesetzt ist, ohne darum schon Mensch zu sein. Ist hier, wie nach der gewöhnlichen Dogmatik, von Christus vor seiner Menschwerdung die Rede, d. h. von dem, der noch in der Einheit mit dem Vater und darum selbst wahrer Gott ist, — wie kann alsdann von ihm gesagt werden: er hielt es für keinen Raub, auf gleichem Fuße mit Gott zu sein, die Gottheit an sich zu reißen? Denn, was man besitzt, braucht man doch nicht an sich zu reißen. Auch in blos sprachlicher Hinsicht kann die Stelle gar nicht so verstanden werden."

Hierauf geht er in eine ausführliche Untersuchung dieser berühmten paulinischen Worte ein, um den Beweis zu führen, daß die Worte „in göttlicher Gestalt, *ἐν μορφῃ θεου*" schlechterdings nicht anders gedeutet werden können als auf jenen Mittelzustand, ohne welchen auch die ganze Offenbarungsgeschichte gerade in ihrem Kerne unbegreiflich bliebe. Ich kann nicht umhin, insbesondere meinen theologischen Lesern dringend anzurathen, diese Erörterungen, die sich auszugsweise nicht mittheilen lassen, weil es dabei auf das gelehrte Detail ankommt, im Original selbst nachzulesen*). Es wird ihnen dadurch ein überraschendes Licht aufgehen, und sie werden zugleich erkennen, wie irrig die Meinung ist, daß die Philosophie der Offenbarung nur ein System von speculativen Ideen sei, wodurch sich Schelling erst ein ihm passendes Christenthum zurecht gemacht habe. Im Gegentheil, erst dadurch, daß er sich viele Jahre lang in die Betrachtung der in der Bibel berichteten Thatsachen, nebst den darauf bezüglichen Aussprüchen, versenkte, entstand ihm sein System. Man wird erkennen, wie ernst er es mit der Sache nahm, und wie gut er zugleich in der Hermeneutik und Exegese zu Hause war, auch nach der rein gelehrten Seite.

Nicht minder zeigt sich ferner, wie sehr das wahre Verständniß der *μορφη θεου* bedingt ist durch das vorgängige Verständniß des *υἱος του ἀνθρωπου*, denn nur dadurch war der Sohn Gottes zu der göttlichen Gestalt gelangt, daß er zuvor des Menschen Sohn geworden war. Beides hängt zusammen wie Ursache und Wirkung, ja ist im Grunde dieselbe Sache, nur von zwei Seiten angesehen, und bildet dann den Centralpunkt, um den sich die ganze transscendente Geschichte der christlichen Offenbarung bewegt, die nur dadurch zu einer empirischen Geschichte werden konnte, daß zwischen dem ursprünglichen Sohne Gottes und dem Mensch gewordenen der *υἱος του ἀνθρωπου* den

*) Gesammtwerke, Bd. 14, oder II. Abth., Bd. 4, S. 40—60.

medius terminus, und gleichsam die Brücke bildete über den sonst unüberschreitbaren Abgrund zwischen Gott und Mensch. Sagt man so kurzweg: Gott sei Mensch geworden, da muß die Sache wohl jedem Denkenden widerstreben, die Vernunft geradezu vor den Kopf stoßen. Allein um Gott als solchen handelt es sich hier überhaupt nicht, der ist nicht Mensch geworden, sondern nur der Sohn. Darum die erste Frage: was ist der Sohn? die zweite Frage: wie kann der Sohn sich von dem Vater ablösen, zu einem unabhängigen Wesen werden? Erst dies erkannt, wird dadurch auch begreiflich, wie dieses außergöttlich gewordene Wesen in die Menschheit eingehen und Mensch werden konnte, um dann zu thun und zu leiden, was doch Gott als solchen nicht berührte. Auf die Uebergangsglieder also, auf die Mittelbegriffe, auf deren Entdeckung in allen Wissenschaften der Fortschritt beruht, kommt es auch für das Verständniß dieser Sache an.

b.

Der *υἱος του ἀνϑρωπου* ist in *μορφη ϑεου* und damit Herr des freilich außergöttlichen Seins. Er könnte diese Herrschaft auch für sich behalten und genießen, denn er ist jetzt unabhängig von dem Vater. Aber freiwillig entäußert er sich seiner Herrschaft und unterwirft sich vielmehr dem Vater. Und eben der freiwillige Gehorsam ist es, der als das Charakteristische in dieser Handlung hervorgehoben wird. Daß aber der Sohn diesen Entschluß faßte, sich seiner Herrschaft zu entäußern, das entsprang aus dem rein göttlichen Willen, der in ihm — trotz seines Außergöttlich-geworden-seins — noch fortlebte. Durch diesen Entschluß nun wurde er der Christus, der Gesalbte.

Allein er war nicht unmittelbar durch diesen Entschluß schon als Christus erklärt, d. h. von dem Vater als solcher anerkannt, dies mußte als etwas Besonderes erst noch hinzukommen. Und solche Anerkennung fand ihre Bezeugung darin, daß sich jetzt der heilige Geist auf ihn herabsenkte, was nach dem evangelischen Bericht bei der Taufe im Jordan geschah. Von da an hatte sich in dem Menschgewordenen die ganze Fülle der Gottheit wiederhergestellt, oder wie der Apostel Col. 2, 9 sagt: sie wohnte in ihm leibhaftig, *σωματικως*, was hier eben die Vollendung anzeigt. Gleich wie das Körperliche sich erst durch die dritte Dimension vollendet, ohne welche es nur als Fläche, als Bild erscheinen könnte.

Andererseits ist aber auch zu sagen, daß der Erlöser eben durch jenen Entschluß, *seiner außergöttlichen* Herrlichkeit sich zu entäußern, *selbst den Geist an sich zog*, der auch erst von da an der eigentlich

heilige Geist war, d. h. der selbst wieder göttlich gewordene, während er bis dahin nicht minder außergöttlich geworden war, als der Sohn. Aber dadurch, daß er wirklich außergöttlich, d. h. von Gott dem Vater abgetrennt gewesen, wurde er hinterher auch ebenso eine selbständige göttliche Persönlichkeit wie der Sohn. Und daß er dazu wurde, war ihm durch den Sohn vermittelt, demgemäß denn auch gelehrt wird, daß der heilige Geist nicht blos vom Vater ausgehe, sondern von dem Vater und dem Sohne. Wo der heilige Geist ist, ist darum auch der Vater und der Sohn, und somit der lebendige Gott, wie wir 1. Joh. 3, 24 lesen: „Daran erkennen wir, daß Gott in uns bleibet, an dem Geist, den er uns gegeben hat."

Es besteht hier dasselbe Verhältniß, wie in dem Schöpfungsprozeß zwischen den kosmogonischen Potenzen. Der Geist ist nicht bewirkende, sondern nur durchwirkende oder hineinwirkende Ursache, wie das Wort Inspiration ganz buchstäblich besagt. Selbst in der Natur äußert sich die dritte Potenz inspirirend, und von daher stammt alles, was in der Natur schon einen Anhauch von Freiheit verräth, denn der Geist ist die Freiheit selbst. Und eben durch seinen Anhauch, oder durch seinen Hineinhauch, seine Inspiration, treibt der Geist die werdenden Dinge zu ihrer Vollendung, als die **causa finalis**, im Hinblick auf welche allein die **causa formalis** wirkt. In dem mythologischen Prozeß zeigt sich dasselbe, nur in höherer Entwicklung. Der Geist ist auch da nicht das bewirkende Prinzip, — das ist der Sohn, als der Dionysos oder Lysios, — sondern nur das treibende Prinzip, welches auf die Zukunft zielt, auf das sein Sollende. Und ebenso wieder in der Offenbarung. „Die heiligen Menschen Gottes," lesen wir 2. Petr. 1, 21, „haben geredet, getrieben von dem heiligen Geiste."

So wird er auch als der höchste Lehrer bezeichnet, der erst in alle Wahrheit leiten wird (Joh. 16, 13), und der insofern über dem Sohne ist, der ihn aber nach seinem Hingang zum Vater senden wird. Denn erst nachdem das Erlösungswerk ganz vollendet ist, hat sich auch der heilige Geist zur selbständigen göttlichen Persönlichkeit vollendet; darum lesen wir (Joh. 7, 39): „Der heilige Geist war noch nicht da, denn Jesus war noch nicht verklärt." Man sieht also, daß die Stellung, die im N. T. dem heiligen Geist gegeben wird, sich wirklich der Folge anschließt, die wir den Potenzen gaben, und wie wichtig es daher ist, diese selbst als succesive wirkend zu erkennen. Sonst wäre die stufenmäßig fortschreitende Entwicklung, als welche sich die Offenbarung darstellt, nicht zu erklären.

c.

Damit, daß der Sohn sich seiner Herrschaft entäußert, ist aber die Erlösung noch nicht vollbracht, sondern dazu gehört vielmehr, daß er seine eigene Person dahin giebt. Denn indem er sich mit dem außergöttlich gewordenen Sein einließ, wie er zu thun nicht umhin konnte, wurde er — zwar ohne seine Schuld, sondern lediglich infolge seiner unendlichen Liebe — auch selbst mit dem Fluche behaftet, der auf diesem außergöttlichen Sein, dieser außergöttlichen Welt lastete. Er selbst hatte die Sünde dieser Welt auf sich genommen, und mußte sich darum zum Opfer darbieten, damit diese Welt wieder für Gott annehmbar würde. Dieser Opfertod Christi und die dadurch bewirkte Versöhnung — die stellvertretende Genugthuung — ist das tiefste Geheimniß des Christenthums, welches darum auch dem gewöhnlichen Verstande, der selbst nur nach Begriffen dieser Welt urtheilt, schlechthin unfaßbar bleiben und geradezu absurd erscheinen muß. Doch hier ist noch nicht der Ort dazu, darauf näher einzugehen, es handelt sich für jetzt nur um die daraus entsprungene Veränderung in dem Zustande des Sohnes, und seines Verhältnisses zum Vater.

Hatte er als außergöttliche Persönlichkeit sich selbst geopfert, so gewann er gerade dadurch erst eine wahre Herrlichkeit. Denn fortan besaß er die Herrschaft über das außergöttliche Sein als eine von dem Vater anerkannte, so zu sagen legitime Herrschaft, statt dessen er — in dem vorbesprochenen Mittelzustande, wo er in μορφῃ θεου gewesen, — diese Herrschaft nur thatsächlich besaß. Das war die große Veränderung. Man wundere sich nicht, daß wir dabei nur von Herrschaftsverhältnissen sprechen, denn hier handelt es sich auch nur um die Fundamente der christlichen Weltansicht, und wir wiederholen: in dem Herrsein liegt die Grundbedingung des Gottseins. So heißt in dem A. T. Gott schlechtweg der Herr, der Messias, d. i. der Sohn, besitzt da noch keine Herrlichkeit, denn er ist erst im Kommen begriffen, und einstweilen vielmehr in leidendem Zustande, wie ihn Jesaias schildert. Im N. T. hingegen, nachdem der Messias gekommen und von Gott selbst als sein Gesalbter anerkannt war, heißt nun vielmehr Christus schlechtweg der Herr, während Gott selbst der Vater heißt, weil durch den Erlöser jetzt für die Menschen ein kindliches Verhältniß zu Gott vermittelt war.

Es ist dies ein ebenso augenfälliger als tiefgreifender Unterschied der Denkweise und Ausdrucksweise im A. T. und N. T., welcher hiermit seine Erklärung findet. Damit aber diese Erklärung verständlich werde, dazu ist die Voraussetzung, daß der Mensch nicht in einem blos idealen

sondern in einem realen Verhältniß zu Gott stehe, welches darum auch selbst sich realiter verändern konnte. Und daß es durch die Thatsachen der Offenbarung sich realiter verändert hat, davon zeugt der gar nicht wegzuleugnende Unterschied zwischen der vorchristlichen und nachchristlichen Zeit, der ohne solchen Wendepunkt unbegreiflich bliebe.

Der Sohn ist also jetzt der vom Vater selbst anerkannte Herr des außergöttlichen Seins, oder dieser Welt. Und er muß herrschen bis ans Ende der Tage, bis er alle seine Feinde unter seine Füße gelegt, 1. Cor. 15, 24—28. Hiernach aber — lesen wir da weiter — „wird er das Reich Gott und dem Vater überantworten, und selbst dem unterthan sein, der ihm alles untergethan hat, auf daß Gott sei Alles in Allem." Was soll das besagen? Etwa, daß der Sohn dann selbst aufhöre, eine besondere göttliche Persönlichkeit zu sein, sich gleichsam in den Vater auflösend? Das kann nicht der Sinn sein, so wenig als die Welt überhaupt verschwinden soll. Oder was bedeutete es dann noch, daß Gott Alles in Allem wäre, wenn außer ihm (d. h. hier praeter) überhaupt nichts da wäre? Die Worte „Alles in Allem" bedeuten schlechterdings ein Zusammenfassen von Verschiedenem. Und wie die Welt nur nach der Gestalt vergeht, wonach sie eine außergöttliche (extra Deum) geworden war, und dadurch, daß diese ihre Gestalt vergeht, vielmehr erst zur wahren Realität gelangen wird, so wird auch der Sohn nicht aufhören, eine göttliche Persönlichkeit zu sein, wenn er das außergöttliche Sein derart überwunden hat, daß die Außergöttlichkeit desselben verschwunden ist. Denn damit ist er dann Herr eines nun selbst wieder göttlich gewordenen Seins. Ist es aber wieder göttlich geworden, so hört die Ursache auf, wodurch es von Gott dem Vater getrennt gewesen war, und cessante causa cessat effectus. Es kehrt zum Vater zurück, der es jetzt besitzt als ein ihm durch den Sohn unterworfenes. Und weil nur das Außergöttlichgewordensein der Welt die Ursache gewesen, wodurch der Sohn selbst vom Vater getrennt wurde, so hört damit auch nun diese Trennung auf, nicht aber hört damit der Sohn auf, eine göttliche Persönlichkeit zu sein. Im Gegentheil, er wird es erst recht. Und dadurch wird es auch der Geist, dessen Verhältniß überall durch den Sohn vermittelt ist.

Erst jetzt haben wir die volle christliche Dreieinigkeit erreicht. Der lebendige Gott ist danach nicht blos in drei Persönlichkeiten, sondern jede der drei Persönlichkeiten ist auch selbst Gott. Denn jede ist Herr des Seins, und zwar des wieder göttlich gewordenen Seins, da aber dies Sein das ein und selbe ist, so sind sie gerade durch das,

was ihre eigene Gottheit constituirt, doch nur der ein und selbe Gott. Und damit ist auch erst der vollkommene Monotheismus erreicht, der actuelle Monotheismus, als die Einheit, welche nicht nur überhaupt in sich selbst die Mehrheit hat, sondern diese Mehrheit sich auch selbständig entfalten läßt, und gerade dadurch, daß die selbständige Entfaltung der Mehrheit sich vollendet, sich als Einheit wiederherstellt.

d.

Wie aber am Ende der Tage Gott Alles in Allem sein wird, so ist zuletzt auch noch zu sehen, wie desgleichen die Dreieinigkeit Alles umspannt.

Ist nämlich der Sohn jetzt der vom Vater selbst anerkannte Herr dieser Welt, wozu zu werden er schon während der ganzen Zeit des Heidenthums im Begriff stand, und war er zugleich auch im Schöpfungsprozeß die eigentlich wirkende Potenz gewesen, so dürfen wir wohl diese ganze Zeit, von Anfang der Schöpfung an, die Zeit des Sohnes nennen, oder besser den Aeon des Sohnes. In diesem Aeon aber ist wieder zu unterscheiden die Periode des Leidens des Sohnes — und wir wissen, daß er schon während der ganzen Periode des Heidenthums im Leiden war — von der Periode seiner Verherrlichung, welche mit der Auferstehung begann. Die Zeit vor der Welt würde dann hingegen der Aeon des Vaters sein, wie andererseits die Zeit nach der Welt der Aeon des heiligen Geistes. Denn der Geist ist es, in welchem sich Alles vollendet.

Dies anerkannt, so ist folglich das, was wir schlechthin die Zeit zu nennen pflegen, wirklich nur das Mittelglied zwischen dem ersten und dritten Aeon. Stellt diese Zeit sich uns nur als ein stetiger Wechsel von Entstehen und Vergehen dar, so muß sie eben selbst wieder vergehen. Und daß sie vergehen muß, daß dieser stete Wechsel selbst nicht das Wahre ist, davon haben wir auch ein instinctives Gefühl. Sagen wir, um das Ende dieser Welt zu bezeichnen: „bis an das Ende der Tage," so heißt das offenbar, daß dann der Wechsel von Tag und Nacht, als der sinnfälligste Ausdruck des Entstehens und Vergehens, aufhört. Daß aber einmal ein solcher Zustand folgen soll, wo also die gemeinhin sogenannte Zeit nicht mehr sein wird, gehört unabweisbar zur christlichen Weltansicht. Und vergehen kann diese Zeit nur deshalb, weil sie selbst nicht von Ewigkeit war, sondern nur das Mittelglied zwischen dem ersten und dritten Aeon bildet.

Aber *auch für die* Offenbarung als solche, d. h. insofern sie ein *lebendiger Vorgang war,* sind diese drei Aeonen wesentlich. Gott konn'

sich nicht auf einmal und wie mit einem Schlage offenbaren, sonst wäre wirklich nichts offenbar geworden, hätte sich die Offenbarung in einen Punkt zusammengezogen. Sie mußte sich vielmehr entwickeln, wie sich ein Drama entwickelt. Um sich zu offenbaren, sagt Schelling, mußte Gott etwas in sich auseinander halten, er mußte sich selbst als Anfang und Ende setzen. Nun hat er sich bereits offenbart als Gott den Vater und als Gott den Sohn, als Geist aber hat er sich noch nicht offenbart, sondern diese Offenbarung bleibt uns vorbehalten. Denn wie der heilige Geist in der Offenbarung erschien, war er doch nur ein besonderes Glied der göttlichen Dreieinigkeit, nicht aber erschien Gott selbst als Geist, sondern dies steht noch bevor. Und was wäre es auch sonst mit dem ewigen Leben, wenn Gott sich bereits vollkommen offenbart hätte? Nein, als der vollkommen Offenbare ist er noch immer der Zukünftige, der sein wird, wie sich Jehovah selbst nennt. Nicht etwa, daß er für sich selbst erst sein wird, nur für uns besteht noch die Zukunft, für uns wird er noch ein anderer sein, als wir ihn bisher kannten. Lesen wir Offb. 1, 8: „Ich bin der Anfang und das Ende, spricht der Herr, der da ist, der da war, und der da kommt," so zielt dies eben auf die drei Aeonen, von denen andererseits ein Sinnspruch des Angelus Silesius sagt:

„Der Vater war zuvor, der Sohn ist noch zur Zeit,
Der Geist wird endlich sein am Tag der Herrlichkeit."

---

4. Schlußbemerkungen.

Es kann nicht anders sein, als daß alle diejenigen, die nichts zulassen wollen, als was die sinnliche Erfahrung lehrt, oder was aus dem reinen Denken, aus der Vernunft abzuleiten wäre, und die darum die Offenbarung von vornherein verwerfen, um so mehr auch in den vorstehenden Erörterungen, wodurch eben die innere Möglichkeit der Offenbarung begreiflich gemacht werden soll, nur leere Phantasiegebilde erblicken werden. Alle solche verweisen wir hier nur auf die Worte Hamlets: „Es giebt mehr Dinge im Himmel und auf Erden, als eure Schulweisheit sich träumt." Denn dazu wäre hier nicht der Ort, den Rationalismus an und für sich selbst zu untersuchen.

Wir müssen aber darauf gefaßt sein, daß andererseits auch die Offenbarungsgläubigen die vorstehenden Erörterungen zunächst nur mit *Kopfschütteln* aufnehmen werden. Denn gerade von dem, was darin *das eigentlich* erklärende Element ist, spricht ihre Dogmatik nicht.

und die Bibel auch nicht, weil sie principaliter nur die thatsächlichen Erscheinungen der Offenbarung berichtet. Ich frage aber: muß nicht immer das, was eine Erscheinung erklären soll, etwas anderes sein, als die Erscheinung selbst? Etwas, was hinter der Erscheinung liegt, wie man ja auch gemeinhin sagt, wenn etwas Außerordentliches und Unerklärtes geschieht: man müsse dahinter zu kommen suchen, d. h. um die innere Möglichkeit der Sache zu erkennen. Und hat man die erkannt, so ist man dann beruhigt.

So erklärt der Historiker die Geschichte, indem er zeigt, wie die Dinge so geschehen konnten, wie sie wirklich geschahen. Daß sie gerade so geschehen mußten, wird er nicht behaupten wollen, weil in der Geschichte überall die menschliche Freiheit eingreift, obwohl sie doch nichts durchsetzen kann, was nach Lage der Umstände nicht möglich ist. Stützt sich der Historiker dabei auf Urkunden, so ist freilich die Vorbedingung für die Richtigkeit seiner geschichtlichen Constructionen, daß er diese Urkunden auch richtig verstanden und den wahren Sinn etwaiger dunkler und schwieriger Stellen zu erforschen gesucht haben muß. In dieser letzteren Hinsicht aber handelt er blos als Philologe, d. i. als Schrifterklärer, in ersterer Hinsicht hingegen als eigentlicher Sacherklärer. Und eben das gilt rücksichtlich der Offenbarung. Die richtige Erklärung der Urkunden derselben ist unerläßliche Vorbedingung, bildet aber doch nur ein Stück von Philologie, wäre es auch eine philologia sacra. Bleibt man dabei stehen, ohne weiter danach zu fragen: wie doch die in den biblischen Schriften berichteten Dinge an und für sich selbst geschehen konnten? so bleibt dann freilich die Offenbarung unbegriffen, und muß wohl überhaupt unbegreifbar erscheinen, weil man sie begreifbar zu machen gar nicht versuchte.

a.

Warum sollte aber die Offenbarung jede innere Erklärung ausschließen? Sie selbst giebt sich als eine stufenmäßig fortschreitende Entwicklung, die eben dadurch zugleich selbst Fingerzeige auf die Stadien wie auf die Faktoren derselben enthält. So namentlich in der von uns näher besprochenen Stelle aus dem Philipperbriefe, worin es heißt, daß dieselbe Person, die zeitweilig in göttlicher Gestalt gewesen war, **ἐν μορφῇ θεοῦ**, statt dessen Knechtsgestalt annahm, **μορφὴν δούλου**. Und was ist wohl damit besagt? Ich meine, wir haben hier ganz buchstäblich eine Metamorphose vor uns, wozu noch ferner hinzukommt, daß eben dieselbe Person, welche zeitweilig in göttlicher Gestalt war, zuvor des Menschen Sohn geworden war, wie

desgleichen, daß dann auf den Stand der Erniedrigung des Erlösers wieder der Stand seiner Erhöhung folgte. Zwar sind das nicht Metamorphosen von ganz derselben Art, wie sie in der Natur vor sich gehen, wie wenn etwa die Raupe zum Schmetterling wird, denn dies geschieht nach innerer Nothwendigkeit, während hier die Metamorphose auf einem freien Entschluß, auf einer That beruht. Aber eine Metamorphose bleibt es immerhin, und die Anwendung dieses Begriffes auch auf die Thatsachen der Offenbarung wird keineswegs für unzulässig gelten dürfen. Auch die Bibel spricht gern in aus der Naturbetrachtung entlehnten Bildern, und Christus selbst vergleicht seinen bevorstehenden Versöhnungstod damit, daß das Weizenkorn erst sterben müsse, um als Aehre emporzuschießen und Frucht zu bringen.

Allgemein gilt uns die Metamorphose, aus welcher der Schmetterling hervorgeht, als ein Bild für die im Tode stattfindende Entbindung der Seele vom Leibe und die dereinstige Auferstehung. Es handelt sich dabei aber nicht blos um ein Bild, sondern es muß wirklich eine Metamorphose eintreten, wenn überhaupt Unsterblichkeit möglich sein soll, und die Auferstehung im Fleische muß ganz buchstäblich eine Metamorphose sein. Wer also an eine Unsterblichkeit und damit an solche Metamorphose glaubt, dem müßte wohl auch jene große Metamorphose, welche in den verschiedenen Gestalten des Erlösers hervortrat, schon a priori denkbar erscheinen. Und handelt es sich dabei um eine Metamorphose aus dem Unsichtbaren ins Sichtbare, wie wiederum aus dem Sichtbaren ins Unsichtbare, kurz um einen über das Bereich dieser Welt hinausreichenden Prozeß, so müssen wir dasselbe auch schon für die Unsterblichkeit annehmen. Giebt es keine jenseitige Welt, und giebt es keinen Uebergang aus dieser Welt in jene, so giebt es auch keine Unsterblichkeit. Ich sage noch mehr: die große Metamorphose des Sohnes ist selbst das Urbild für die zufolge der Unsterblichkeit stattfindende Metamorphose des menschlichen Wesens. Und lehrt die Bibel, daß am Ende der Tage diese Welt nach ihrer gegenwärtigen Gestalt selbst vergehen, und darauf endlich Gott Alles in Allem sein wird, so ist das wohl gerade die Summe aller Metamorphosen.

Für die Philosophie der Offenbarung ist demnach die Christologie, oder die Lehre von dem Wesen und der Erscheinung Christi, prinzipaliter eine Morphologie. Und so aufgefaßt, wird dies große Mysterium von vornherein dem Verständniß viel näher gerückt sein, weil die Vorstellung einer Metamorphose uns durchaus geläufig ist. Nicht nur die *Natur liefert uns* Bilder davon, sondern auch die Geschichte. Denn

sie ist nicht blos eine Reihe zusammenhangsloser Thaten und Ereignisse, sondern zugleich ein sich fortentwickelnder Zustand. Daß dabei die Fortentwickelung durch die menschliche Freiheit selbst vermittelt ist, dadurch reicht freilich die Geschichte weit über die Natur hinaus, der sie doch, eben als Metamorphose, nichts desto weniger verwandt bleibt. Und wie die Geschichte — d. h. hier die Menschengeschichte oder die Weltgeschichte — über die Natur hinausreicht, so reicht über diese Weltgeschichte wieder die Offenbarung hinaus, als eine transscendente Geschichte, die nicht aus jener hervorgeht, obwohl sie in dieselbe hineinwirkt. Wie wäre das aber möglich, bestände nicht trotz der wesentlichen Verschiedenheit irgend welcher innere Zusammenhang? Und der ist von Anfang an damit gegeben, daß der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen war, und Gott um deswillen sich das Schicksal der Menschheit zum Gegenstand seiner Fürsorge machte. Der Zusammenhang der Geschichte mit der Natur aber ist dadurch gegeben, daß der Mensch selbst den Schlußstein der Schöpfung bildete. Desgleichen ist auch ein Zusammenhang der Offenbarung mit der Natur dadurch gegeben, daß, wie die Bibel lehrt, die Welt selbst durch den Sohn geschaffen war, in welchem sich hinterher wieder die Offenbarung concentrirte. Alles greift hier ineinander, und kann darum auch nur verstanden werden im Lichte dieses allgemeinen Zusammenhanges. Ein Zusammenhang, in welchen als ein besonderes Glied endlich auch noch die Mythologie eintritt, die insofern ein Zwischenglied zwischen der Natur und der eigentlichen Geschichte bildet, als sich in dem mythologischen Prozeß der Schöpfungsprozeß wiederholte, während sie andererseits über die eigentliche Geschichte hinausreicht, da die Faktoren des mythologischen Prozesses transscendente Mächte waren, wodurch die Mythologie vielmehr der Offenbarung verwandt wird.

Also das Christenthum nach seiner nichts von sich ausschließenden Universalität aufzufassen, und stets den Blick auf das Ganze zu richten, darauf kommt es an, wenn es sich um ein wirkliches Begreifen desselben handelt. Darin liegt die unerläßliche Bedingung für das Verständniß der Philosophie der Offenbarung, daher wir nicht für überflüssig hielten, hier noch einmal auf diese Forderung zurückzukommen, damit um so klarer werde, welche Tragweite sie wirklich hat.

b.

Wie bei solcher Behandlung der Sache insbesondere die Lehre von der christlichen Dreieinigkeit, die uns zunächst beschäftigte, ein ganz anderes Ansehen gewinnt, als nach der herkömmlichen dogmatischen

Behandlung, davon wird man sich durch unsere Entwicklung derselben überzeugt haben. Und gewiß auch wird sie dadurch um Vieles verständlicher, ja die Sache selbst gewissermaßen anschaulich geworden sein. Wird hingegen die Dreieinigkeit in der Form eines von vornherein feststehenden Dogmas ausgesprochen, so muß sie freilich unbegreiflich bleiben, und nicht sowohl übervernünftig als vernunftwidrig erscheinen. Anders, wenn sie durch eine stufenmäßig fortschreitende Entwicklung sich selbst erzeugt und sich erst in ihre Momente auseinander legt, ehe sie sich zusammenschließt.

Behauptet man die Homousie, die Gleichheit der drei göttlichen Persönlichkeiten, und soll dieselbe etwas anderes bedeuten als die Tautusie oder die Dieselbigkeit, so muß sie erst durch die Anderheit hindurchgegangen sein, durch die Heterusie. Und das ist es gerade, worum sich hier die ganze Aufgabe dreht: diesen Durchgang durch die Heterusie, und wie diese sich selbst wieder aufhebt, verständlich zu machen.

Geschieht das nun, so zeigt sich dann auch zugleich, in wie fern, und wie sehr die Grundgedanken der ganzen christlichen Offenbarung mit der Dreieinigkeit zusammenhängen. Und zu allermeist, was die Person des Erlösers anbetrifft, denn eben der Sohn ist es, in welchem der Durchgang durch die Heterusie in der Offenbarung selbst thatsächlich hervortrat. Darum stand auch die Dreieinigkeitsfrage im Mittelpunkte aller der dogmatischen Streitigkeiten, welche sich in den ersten Jahrhunderten der Kirche entspannen, und deren Resultat endlich die Feststellung dieses Dogmas war. Allbekannt, welche Kämpfe das kostete, wie weit verbreitet und wie mächtig doch der hetrodoxe Arianismus sich zeigte. Ganz exstirpirt wurde er überhaupt nicht, er lebte im Stillen fort und tauchte in neuen Gestalten wieder auf.

So namentlich in den Socinianern oder sich selbst so nennenden Unitariern, die noch heute in Siebenbürgen eine förmliche Kirchengemeinschaft bilden, und wovon sich einzelne Gemeinden auch in anderen Ländern finden. Allerdings nur ein kleines Häuflein, wie viele Millionen dürften aber heutzutage der Sache nach Unitarier sein, nur daß sie sich nicht ausdrücklich so nennen und keine eigene Kirchengemeinschaft bilden! Denn ich frage: wie Viele haben wohl heute noch einen festen Glauben an die Dreieinigkeit? und ich frage noch mehr: wie viele von den Gläubigen, oder lieber gleich gesagt, wie wenige können wohl mit diesem Dogma einen verständlichen Sinn verbinden? Es gilt im Allgemeinen für ein Dogma wie andere auch, woran man fast nur noch gewohnheitsmäßig festhält.

Die Dreieinigkeit ist aber kein Dogma blos neben anderen, sondern sie selbst ist die reale Voraussetzung, wodurch das Christenthum, d. h. die thatsächliche Offenbarung durch die Erscheinung Christi, allererst möglich wurde, und wodurch allein auch diese Erscheinung begreifbar gemacht werden kann. Denn Gott als solcher ist nicht Mensch geworden. Er bleibt außerhalb des Prozesses, nur der Sohn konnte in den Prozeß eingehen, und infolge dessen im Fleische erscheinen, und daß dies geschah, — darin bestand die christliche Offenbarung, deren prinzipaler Inhalt eben Christus selbst ist. Darum ist er für uns etwas absolut Anderes, als nur ein neuer Religionsstifter oder Lehrer, hätte er dabei auch unter dem Einfluß einer höheren Inspiration gestanden. Nein, er selbst war ein göttliches Wesen, und wer ihn nicht dafür erkennt, mag zwar trotzdem ein sehr achtbarer Mann sein, hat er aber ein klares Bewußtsein über seinen Standpunkt, so sollte er sich nicht mehr einen Christen nennen, denn mit der Gottheit Christi steht und fällt das Christenthum, und diese wiederum ist nur denkbar auf Grund der Dreieinigkeit.

e.

Wie weit also mußte man abgekommen sein von dem Verständniß der thatsächlichen Offenbarung, von dem positiven Christenthum, wenn der gefeierte Schleiermacher in seiner Glaubenslehre nur erst am Ende von der Dreieinigkeit sprach, und zwar als von einer Lehre, die anhangsweise noch hinzukommen, aber füglich auch wegbleiben könne! Aus dem Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit von einer höheren Macht, welches mit dem menschlichen Wesen gegeben sei, sollte sich nach ihm der Inhalt des christlichen Glaubens entwickeln. Wäre es aber so, — wozu bedurfte es dann überhaupt noch einer Offenbarung? Mit jenem Abhängigkeitsgefühl mag es ja seine volle Richtigkeit haben, und indem Schleiermacher daran appellirte, erwarb er sich damit allerdings das Verdienst, das zu seiner Zeit im Kreise der Gebildeten fast erloschene Religionsgefühl wieder einigermaßen aufzurütteln, und das war etwas. Nur zum Verständniß des positiven Christenthums war damit nicht zu gelangen, im Gegentheil, es führte um so mehr davon ab.

Viel anders liegt scheinbar die Sache bei Hegel, der gerade seinen Ruhm darin setzt, die Dreieinigkeitsidee deducirt und als den Mittelpunkt des christlichen Glaubens erkannt zu haben. Aber auch welche Dreieinigkeit, und was war ihm überhaupt die christliche Religion! An die Stelle des Abhängigkeitsgefühls nämlich trat bei ihm die Logik, und zwar seine Logik, woraus sich hinterher durch den bloßen

Fortschritt des Denkens die Dreieinigkeit entwickelt und das ganze Christenthum. Gott, sagt er, ist der absolute Geist, und damit ist eo ipso die Offenbarung gegeben, weil es überhaupt in dem Wesen des Geistes liegt, sich zu manifestiren. Die Offenbarung erfolgte also nothwendig, nach derselben Denknothwendigkeit, wonach in der Logik die Begriffe aufeinanderfolgen, kein Gedanke an eine freie Gottesthat. Und worin offenbarte sich wohl der absolute Geist? Nun, in dem menschlichen Geist, durch welchen er ja erst zu sich selbst kommt, die Sache war nur, daß die Menschen das Jahrtausende lang nicht wußten. Da mußte endlich einmal ein Individuum auftreten, d. h. Christus, welches zugleich Gott und Mensch war. Wie dies denkbar wäre, desgleichen: woher dieses Individuum gekommen und was hinterher aus demselben geworden? kümmert den Philosophen nicht, genug: es mußte so geschehen. Nach derselben Denknothwendigkeit mußte ferner dieses Individuum sich auch selbst opfern, vermöge der Logik konnte man das alles a priori wissen, auf den freiwilligen Gehorsam kam dabei nichts an. Eine schwierige Frage aber, in wie fern doch das in Rede stehende Individuum zugleich die zweite Person der Dreieinigkeit sein könnte, der Sohn? Denn der Sohn wäre nach Hegel vielmehr die Welt, während Gott der Vater die logische Idee bedeutet, und drittens als der heilige Geist der Geist der christlichen Gemeinde funktionirt.

Das wäre also die christliche Dreieinigkeit, obwohl kein Mensch begreift, was alle dies Gerede überhaupt mit den Thatsachen der Offenbarung zu schaffen habe, welche freilich nach Hegel keine Thatsachen, sondern bloße Vorstellungen sind. Vorstellungen, die in spekulative Begriffe zu verwandeln auch selbst die wahre Aufgabe der Religionsphilosophie sein soll. Und was heißt das in schlichten Worten anders als: das positive Christenthum besteht nur für die Einbildung. Damit ins Klare gesetzt, werden wir keine Veranlassung haben, auf diese Ausgeburt des Panlogismus noch einmal zurück zu kommen. Die Philosophie der Offenbarung hat damit rein gar nichts gemein.

II.

Die Präexistenz Christi.

Mit unserer Entwicklung der Dreieinigkeit ist auch schon unmittelbar die Präexistenz Christi gegeben, um der besonderen Wichtigkeit der Sache willen ist aber noch ein Mehreres darüber zu sagen. Denn darin liegt der Ausgangspunkt für die ganze Christologie, die ihrerseits wieder den eigentlich specifischen Inhalt der christlichen Offenbarung bildet. Andererseits ist es auch gerade dieser Punkt, woran der gemeine Verstand den größten Anstoß nimmt. Und sehr erklärlich. Sagt man so kurzweg: derselbe Jesus, welcher zur Zeit des Kaisers Augustus in Bethlehem geboren wurde, und der sich selbst Christus nannte, der war vielmehr schon vor der Welt da, und ist sogar dasselbe Wesen, durch welches die Welt geschaffen wurde, so muß das wohl schlechthin ungeheuerlich klingen. So klang es auch den Juden, wie wir im Johannesevangelium lesen 8, 58, als Christus sagte: „Ehe denn Abraham ward, bin ich," da huben sie Steine gegen ihn auf. Für uns hingegen, die wir schon in der Schöpfung die Wirkung einer Potenz erkannten, die in gewissem Sinne göttlich war, und die dann in dem mythologischen Prozeß wieder in einer anderen Gestalt wirkte, für uns wird darum die Präexistenz Christi von vornherein viel denkbarer erscheinen. Christus selbst wäre dann nur eine neue Metamorphose dieser Potenz.

Wir wiederholen: die Christologie ist eine Morphologie, sie hat von einer ganzen Reihe von Verwandlungen zu erzählen, die alle wieder die Präexistenz voraussetzen. Denn Derjenige, der sich verwandelte, mußte doch vorher schon dagewesen sein. Wie könnte man von der Menschwerdung Christi sprechen, ohne seine Präexistenz? Will man nun alle darauf bezüglichen Aussprüche der Bibel weginterpretiren, um dadurch das Christenthum, wie man meint, vernunftgemäß zu machen, so wird es dadurch vielmehr unvernünftig. Es

verliert allen Sinn und Verstand, wenn Christus nicht ein überweltliches, göttliches Wesen war. War er das aber, so konnte er nicht erst hinterher dazu geworden sein, wie die vergötterten Heroen der Mythologie, sondern er muß es von Anfang an gewesen sein.

a.

Es sollte doch wohl auffallen, daß gerade derjenige Jünger, von dem es heißt, daß ihn der Herr besonders liebte, und dessen Evangelium die tiefste Intuition bekundet, — daß der am allerausdrücklichsten von der Präexistenz spricht, wie er auch am nachdrücklichsten betont, daß Christus Gottes Sohn war. In dem Johannesevangelium also ist die Präexistenz nicht nur überhaupt ausgesprochen, wie namentlich auch Cap. 17, 5 und 24, sondern es beginnt eben mit der Darlegung dieser Präexistenz selbst, die erst zu der Erzählung von der Erscheinung Christi hinleitet. Damit kommen wir denn auf den berühmten Prolog von dem Logos, der von jeher so viel Aufmerksamkeit erregte, als andererseits seine Erklärung Schwierigkeiten veranlaßte. Nicht blos die Theologen beschäftigten sich damit, sondern wer immer über die evangelischen Urkunden ernstlich nachdachte, der mußte sich auch getrieben fühlen, sich diesen Punkt zu deuten.

Wer wüßte nicht, wie bei Goethe Faust darüber spricht. Daß der Dichter den Faust gerade mit der Deutung des Logos, von wo die ganze Offenbarungsgeschichte ausgeht, nicht zustande kommen, sondern unmittelbar nach dem Versuch dazu ihn den Pakt mit dem Teufel schließen läßt, muß an und für sich als ein sehr glücklicher Gedanke gelten. Anders steht es mit den dem Faust unterlegten Deutungsversuchen selbst, wonach der Logos zuerst das „Wort“, dann den „Sinn“, dann die „Kraft“ und zuletzt die „That“ bedeuten soll, ohne die geringste Frage danach, wie wohl diese verschiedenen Begriffe zu dem Fortgang des Textes passen möchten, so daß die Deutung in jedem Falle als eine ganz willkürliche erscheint. Ein Beleg dazu, wie wenig doch Goethe selbst in das Verständniß des positiven Christenthums eingedrungen war, in welches er vielmehr hineintrug, was zu seiner eigenen Weltansicht paßte. Auch der Philosoph Fichte, in seiner späteren Periode, hat sich an einer Deutung dieses Prologs versucht, deren Resultat dann kurz darauf hinausläuft, daß er darin nichts weiter als gewissermaßen eine Prolöpsis seiner eigenen späteren Philosophie erblickte, von der er glauben machen wollte, sie enthalte die Quintessenz des Christenthums. Ein Christenthum natürlich, für welches die Thatsachen der Offenbarung

gar nicht existirten, sondern nur als eine ungehörige Zuthat gelten sollten.

Um nun über die große Schwierigkeit hinwegzukommen, hat man gesagt: die in diesem Prolog ausgesprochenen Ideen seien erst später in das Christenthum hineingetragen, sie stammten vielmehr aus der alexandrinischen Philosophie. Wie ja auch die Dreieinigkeitsidee von den Neuplatonikern stammen soll. Andererseits hat man gesagt: der Prolog sei lediglich in polemischer Absicht gegen den Gnostiker Kerinthos geschrieben. Schelling weist das alles entschieden zurück. Nicht minder aber auch die Meinung, daß unter dem Logos ein geheimnißvolles Wesen zu verstehen sei, welches von Gott und dem Sohne noch verschieden wäre. Er findet in dem ganzen Prolog nichts anderes, als eben die volle Entwicklung der Lehre von der Präexistenz Christi.

Selbstverständlich kommt es dann auf eine gründliche Erklärung der schwierigen Stelle an, und darum vorweg auf die Deutung des Wortes „λογος". Da sagt nun Schelling: dies Wort habe hier den Sinn, daß es überhaupt nur den Gegenstand oder das Subject bedeute, von welchem geredet werden solle, so daß der Satz: „Ἐν ἀρχῃ ἠν ὁ λογος," so viel heiße, als: „das Subject, von dem ich reden will, war im Anfang da." Der erste Vers des Johannesevangeliums wäre demnach in demselben Sinne aufzufassen, wie auch der erste Johannesbrief beginnt: „Das da von Anfang war u. s. w." Es kann nicht fehlen, daß diese von allem Herkömmlichen so weit abweichende Interpretation auf dem ersten Anblick Befremden erregen wird, es zeigt sich aber, wie dadurch die ganze Stelle Wort für Wort verständlich wird, und dann genau den stufenmäßigen Fortschritt anzeigt, nach welchem das präexistirende Subject eine verschiedene Gestalt annimmt und eine verschiedene Wirksamkeit äußert. Ich kann wiederum meinen theologischen Lesern, oder wer sich sonst ernstlich für die Sache interessiren möchte, nur dringend rathen, diese ausführliche Interpretation, die hier mitzutheilen nicht passend wäre, im Original selbst nachzulesen und reiflich zu erwägen*).

b.

Daß der Logos, oder dieses präexistirende Subject, welches hinterher als Christus erschien, bei der Schöpfung der Welt betheiligt gewesen sei, besagt der Prolog ausdrücklich. Nach der Schöpfung aber wirkte

*) Gesammtwerke Bd. 14, S. 89—118.

dieses Subject nicht minder in der Welt, es war (V. 4) das Licht der Menschen. Das Licht, welches in der Finsterniß scheint, „ἐν τῃ σκοτιᾳ φαινει," und welches die Finsterniß doch nicht begriff. Unter der Finsterniß nämlich wird im N. T. das Heidenthum verstanden, in welchem folglich das Licht schon da war, nur blos in natürlicher Weise wirkend, wie das Wort „φαινει" besagt, denn das Scheinen des Lichts ist seine natürliche Wirkung. Daß es aber überhaupt im Heidenthume war, bestätigen auch die Aussprüche bei Jes. 42, 6, wo der Herr von dem Messias sagt: „Ich habe dich gegeben zum Licht der Heiden," desgleichen 49, 6: „Ich habe dich auch zum Licht der Heiden gemacht."

So bestätigt hier die Schrift selbst, was wir schon anderer Orten wiederholt gesagt, daß dasselbe Subject oder Wesen, welches hinterher Christus wurde, auch schon im Heidenthume wirkte, nur daß es da nicht nach seinem wahren Charakter begriffen wurde. Es wirkte als Factor des mythologisch-theogonischen Prozesses. Und dadurch allein konnte der Boden zubereitet werden, welcher später den Samen des Christenthums in sich aufnehmen sollte.

Man wird dieser Ansicht, daß der präexistirende Christus in dem mythologischen Prozesse gewirkt habe, das vielfach Anstößige der Mythologie entgegenhalten und vielleicht erstaunt fragen: wie doch solche Dinge von einem wirklich göttlichen Wesen herrühren sollten? Ich frage aber: wenn doch andererseits das A. T. ohne Zweifel als eine Vorbereitung zu dem N. T. gelten muß, — geht wohl da alles so säuberlich zu? Erinnern wir uns nur an die schon im zweiten Theile angeführte Erzählung des Propheten Hosea, dem Gott befiehlt, mit einer Hure zu leben. Ein erstaunlicher Gott, könnte man da auch sagen. Wir haben aber s. O. erklärt, wie dies Anstößige eben nicht von dem wahren Gott herrührte, und so war auch das Anstößige der Mythologie nicht selbst die Folge der Wirkung, die der präexistirende Christus im Heidenthum ausübte. Der wirkte da nur als die Potenz, welche das menschliche Bewußtsein von der blinden Gewalt jenes wiedererregten Prinzipes befreite, worauf der mythologische Prozeß beruhte. Daß nun aber infolge dessen zugleich auch die obscönen Göttergeschichten entstanden, das ging nicht von der befreienden Potenz aus, sondern entsprang aus dem Zustande des seines selbst noch nicht mächtigen menschlichen Bewußtseins. Trotzdem wurde die Befreiung wirklich als solche empfunden. Und wenn nun die Völker den bessern Zustand, zu welchem sie sich dadurch erhoben — die Einführung des Ackerbaues, der gesetzlichen Ehen und der ganzen bürgerlichen Ordnung —

einem höheren Einfluß zuschrieben, und göttliche Stiftungen darin erblickten, — so war dies kein leerer Wahn. Sie verdankten das wirklich jener befreienden Potenz, und mit Recht nannten die Griechen jene Götter, welche ihnen dazu verholfen hatten, ausdrücklich „σωτηρες," d. h. Heilande. Was wäre, in Betracht dessen, gegen die in Rede stehende Ansicht Schellings noch einzuwenden? Auch schon im Heidenthum handelte es sich immerhin um eine Versöhnung, welche durch Opfer erreicht werden sollte, gerade wie es auch noch im Judenthum geschah.

Und wie der präexistirende Christus — als der vom Vater abgetrennte Sohn — im Heidenthum wirkte, so auch der Geist, aber auch ebenfalls nur als der außergöttlich gewordene, und darum nur in natürlicher Weise. Er manifestirte sich darin nicht als der heilige Geist, sondern als der Weltgeist, als „πνευμα του κοσμου," wie der Apostel sagt, indem er diesem Weltgeist den Geist aus Gott entgegensetzt, ἐκ του θεου, der, weil von Gott selbst ausgehend, auch darum erst der heilige Geist ist. Das Heilige bildet überhaupt den Gegensatz zu dem blos Kosmischen. Gleichwohl sind dieser und jener Geist nicht zwei verschiedene Subjecte, sondern es sind nur zwei verschiedene Daseinsformen des einen und desselben Subjectes, da der außergöttlich gewordene Geist seit der Erscheinung Christi selbst wieder göttlich wurde. Aus dieser Einwirkung also, die er als außergöttlich Gewordener übte, entsprang die Kunst und Wissenschaft des Heidenthums, die darum auch nicht etwa den Charakter eines Ungöttlichen doch allerdings des Außergöttlichen hatte.

Genug: auch im Heidenthum wirkte implicite der präexistirende Christus. Er war auch für die Heiden schon im Kommen begriffen, und, wie wir bei der Betrachtung der eleusinischen Mysterien sahen, gab es auch da schon einen Advent. Nur war Christus im Heidenthum nicht als Christus, d. h. als der von Gott selbst zum Erlöser wie zum Herrn bestimmte, sondern, wie gesagt, nur in der Weise einer Naturpotenz wirkend.

Im Kommen begriffen als Christus war er hingegen im Judenthum. Um deswillen verhält es sich mit diesem wesentlich anders als mit dem Heidenthum, von welchem das Judenthum zwar selbst ausgegangen war, und mit dem es auch fortwährend verflochten blieb, worüber es aber andererseits hinausgehoben wurde durch die ihm zu Theil gewordene Offenbarung. Zeigte sich in dem Heidenthum nur ein Hindrängen *auf das* Christenthum, als auf etwas doch an *und für sich noch ganz Unbekanntes*, so bildete die jüdische Religion

vielmehr selbst die Einleitung zu dem Christenthum, als der Erfüllung dessen, was im Judenthum nur erst als Weissagung und Verheißung vorhanden gewesen war.

Sagt man: in der Natur sei kein Sprung, sondern alles durch Uebergangsglieder vermittelt, so ist von der Religionsgeschichte das Gleiche zu sagen. Es gilt selbst von der Offenbarung, die, weil sie doch in diese Welt eintrat, darum auch nicht anders eintreten konnte, als nach den Bedingungen, unter welchen sich alles in dieser Welt entwickelte. Und nicht etwa, daß durch die Offenbarung etwas absolut Neues entstanden wäre, wovon vor dem überall nichts dagewesen, denn das wäre ja vielmehr Schöpfung zu nennen. Es mußte allerdings von Anfang an etwas dazu dagewesen sein, nur ganz in Verborgenheit gehüllt, und daß dann endlich die Hülle durchbrochen wurde, — darin eben bestand die Offenbarung. Ganz wie wir im ersten Johannesbriefe lesen (1, 1 u. 2): „Das da war von Anfang an,.... das ist erschienen, ἐφανερώθη," denn φανεροῦν heißt „sichtbar machen" und damit etwas viel anderes als „φαίνειν", d. i. „scheinen". Nach dieser blos natürlichen Wirkung hatte das Licht (der Logos) schon in die Finsterniß des Heidenthums hineingeschienen, dann in anderer Gestalt in das Judenthum, welches das Licht doch ebenso wenig begriff als jenes, bis endlich der Logos leibhaftig hervortrat, ἐφανερώθη. „Gleichwie der Tempel zu Jerusalem einen doppelten Vorhof hatte, wovon der äußerste der der Heiden hieß, sowie ein Heiliges, aber außer diesem ein Allerheiligstes, in welches nur der Hohepriester und auch dieser jährlich nur einmal gehen durfte, am Tage der großen Versöhnung: so sind Heidenthum, Altes Testament und Neues Testament gegen einander abgestuft."

Hiernach nun, nachdem wir die Grundidee des Christenthums dargelegt, wozu die alttestamentliche Offenbarung von Anfang an in Beziehung gestanden hatte, — denn nur weil das Christenthum sein sollte, war das Judenthum gewesen, — werden wir zuvörderst die alttestamentliche Offenbarung für sich selbst zu betrachten haben, um darauf zu den Thatsachen der christlichen Offenbarung überzugehen.

III.

Die alttestamentliche Offenbarung.

Da diese Offenbarung an die Juden erging, und untrennbar mit dem Wesen dieses Volkes zusammenhing, werden wir auch zuvörderst sehen müssen, worin dasselbe bestand. Die Eigenthümlichkeit dieses Volkes hängt aber wieder mit seiner Entstehung zusammen, und damit kommen wir auf die allgemeine Frage nach dem Ursprung der Völker, worüber zwar schon im ersten Theile dieses Werkes gesprochen war, worüber aber hier noch einiges zu bemerken ist, damit um so klarer werde, wie es sich eigentlich mit den Juden verhielt.

Wir wissen, daß es die Alteration des Gottesbewußtseins war, woraus die Zertheilung der ursprünglich einigen und gleichartigen Menschheit entsprang. Denn was die Menschheit bis dahin zusammengehalten hatte, war der gemeinsame Gott gewesen, — der Allgott oder der Himmelsgott, der auch der Gott des Himmels und der Erde heißen kann, da doch der Himmel selbst auch die Erde umspannt.

Dieser Gott war für das Bewußtsein der Menschen der schlechthin Eine gewesen, so lange die Möglichkeit eines anderen Gottes sich dem Bewußtsein noch gar nicht gezeigt hatte. Und insofern war die ursprüngliche Religion Monotheismus gewesen, doch nur ein relativer. Andererseits können wir sagen: es war ein blos passiver Monotheismus, da er für das Bewußtsein von Anfang an gegeben war, ohne daß es selbst etwas dazu gethan, sondern er verstand sich dem Bewußtsein von selbst, wie daß die Sonne am Himmel steht. Erst wenn die Möglichkeit eines anderen Gottes sich dem Bewußtsein gezeigt hatte, und wenn es dann trotzdem an dem Einen festhielt, wurde ein lebendiger Monotheismus daraus.

Daß aber dies Letztere geschah, war eben nur eine Ausnahme, das Allgemeine vielmehr, daß das Bewußtsein den Sollicitationen zur Abwendung von dem ursprünglichen Allgott erlag. Und durch den

damit aufkeimenden Polytheismus wurde die ursprüngliche Einheit der Menschheit zerrissen, es entstanden verschiedene **Völker** daraus, deren geistige Eigenthümlichkeit eben darauf beruhte, daß der ursprüngliche Allgott zunächst eine verschiedene Gestalt für ihr Bewußtsein angenommen hatte und dann in Götter auseinander gegangen war. War dies nun einmal geschehen, oder waren einmal Völker entstanden, so blieb es fortan gänzlich ausgeschlossen, daß irgend eines der verschiedenen Völker, infolge seiner nationalen Geistesentwicklung, sich je zu einem wirklichen Monotheismus erheben konnte, sondern in jedem Volksthum selbst lag schon das Gegentheil davon. Nicht also in irgend einem **Volke**, sondern nur in einer **Familie**, welche selbst keinem Volksverbande angehörte, oder welche aus allem Volksverband heraustrat, konnte ein wirklicher Monotheismus aufkommen und sich forterhalten. Es war die Familie der **Abrahamiden**, denn mit Abraham eben begann die Offenbarung, nach ihrem eigentlichen geschichtlichen Sinne.

Hinterher freilich erwuchsen die Abrahamiden allmählich selbst zu einem **Volke**, aber wie sie das in ganz anderer Weise geworden waren, als die anderen Völker, so behielt ihr wirkliches Volksthum auch einen ganz anderen Charakter. An und für sich betrachtet, blieben sie immer nur die Nachkommenschaft eines Stammvaters, eine erweiterte Familie, und wie sehr auch die Juden selbst das fühlten, davon zeugen die im A. T. so oft wiederkehrenden **Geschlechtsregister**, wie desgleichen die Gliederung des jüdischen Volkes nach **Stämmen**, als der ihnen allein naturgemäßen. Die Abstammung war ihnen etwas so Wichtiges, daß sie hinterher auch dem Abraham noch einen Stammbaum gaben, der bis auf Adam zurückreichte. Da aber die Stämme erst von Jakob herdatirten, welcher den Beinamen **Israel** erhielt, so nannten sie sich nicht sowohl nach Abraham als nach diesem seinem Enkel. Stets waren und blieben sie „**die Kinder Israel**“. Ein besonderes **Volk** wurden sie nur durch den Gegensatz zu den vorgefundenen Völkern, nicht an und für sich. „**Volk**“ hieß ihnen vielmehr alles, was nicht Jude war, daher die ganze Heidenwelt. Und diesen Begriff hat ja das Wort „Volk“ auch noch im N. T., „τα ἔθνη“ sind die **Heiden**.

Demnach bildeten die Juden in der allgemeinen Entwicklung der Menschheit nicht minder eine Ausnahme, als andererseits die **Chinesen**, von denen wir s. O. gesehen, daß sie auch nicht in demselben Sinne *ein Volk sind* wie andere Völker, sondern nur im Gegensatz zu dem *ganzen* Complex der anderen Völker. Auch kann man wohl sagen: in

dem starren Festhalten an ihren Ueberlieferungen ähneln die Juden wirklich den Chinesen. Beruht aber der Ausnahmscharakter dieser letzteren darauf, daß der Prozeß, woraus die Völkerscheidung entsprang, gar nicht an sie herangetreten, in dem vielmehr das Chinesenthum diesem Prozeß zuvorgekommen war, so verhält es sich mit den Juden umgekehrt. Der Prozeß der Völkerscheidung lag schon längst hinter ihnen, als sie erst anfingen selbst zum Volk zu werden. Ihre Stammväter waren aus dem Prozeß der Völkerscheidung herausgetreten, daß sich aber ihre Nachkommen in dieser Stellung erhalten und hinterher selbst ein besonderes Volk werden konnten, beruht lediglich auf der ihnen zu Theil gewordenen Offenbarung, wodurch sie gegen die eigentliche Völkergeschichte isolirt und innerlich darüber hinweg gehoben wurden. Nach ihrem eigenen Bewußtsein standen sie und stehen sie noch immer über allen Völkern. Darin wieder den Chinesen ähnlich, die auch auf alle anderen Völker als auf eine untergeordnete Race herabblicken.

Man sieht hieraus zugleich, wie sinnlos es ist, wenn man in den heutigen Discussionen über die Judenfrage von der jüdischen Religion absehen zu wollen erklärt, indem es vielmehr nur auf die nationale Eigenthümlichkeit der Juden ankomme, wodurch sie für andere Völker, in deren Mitte sie leben, ein störendes Element seien. Ganz umgekehrt: gerade in der jüdischen Religion liegt prinzipaliter die Sache, so gewiß als das Sich-erhaben-dünken der Juden lediglich aus ihrer Religion entspringt, wodurch sie überhaupt erst ein Volk wurden, und wonach sie ausdrücklich das auserwählte Volk sind. Was kümmern sie die verschiedenen Volksthümlichkeiten, sie selbst sind das Uebervolk, alle anderen Völker sind in Bausch und Bogen nur Gojim. Man darf sich darüber gar nicht verwundern, denn die Juden sind wirklich ein ganz exceptionelles, und als Volk doch zugleich übervolkliches Wesen, weil das, wodurch sie ein Volk wurden, auf Vorgängen beruhte, die über dem allgemeinen geschichtlichen Prozeß hinauslagen.

Und so wäre dem gegenüber auch von untervolklichen Bildungen zu sprechen, worunter nämlich die Horden zu verstehen wären, welche in der Krisis der Völkerscheidung die Substanz ihres Gottesbewußtseins mehr oder weniger verloren, so daß ihnen nur die vage Vorstellung von überirdischen Mächten blieb, woraus dann ein Complex von Superstitionen entstand, womit die eigentliche Mythologie nichts gemein hat. Solche Religion — wenn das überhaupt noch so zu nennen wäre — konnte diesen Horden keinen inneren Halt geben, darum kamen sie auch zu keiner eigentlichen Staatenbildung, überhaupt

zu keinen festen Zuständen, wovon dann wieder alle Culturentwicklung abhängt. Zufolge dieser ihrer Unreligion fehlte ihnen das zusammenhaltende Band, darum waren und sind sie in einer fortwährenden inneren Decomposition begriffen. Wie viel gerade in diesem Punkte die Religion bedeutet, das zeigt sich ja vor allem an den Juden, die lediglich inkraft ihrer Religion, trotz ihrer Zerstreuung über die ganze Welt, bis diesen Tag ein eigenthümliches Wesen blieben. Das seinerseits nicht minder exceptionelle Chinesenthum hingegen wäre nicht sowohl übervolklich, als außervolklich zu nennen, weil es den Prozeß der Völkerscheidung überhaupt gar nicht an sich herankommen gelassen hatte. Und zufolge ihres außervolklichen Wesens sind sie dann auch außergeschichtlich, denn was man die Weltgeschichte nennt, beruht auf den eigentlichen Völkern. Darum sind desgleichen auch die Juden, eben wegen ihres übervolklichen Wesens, nie ein aktiver Faktor in der Weltgeschichte gewesen, sondern wenn es sich zwar unter Salomo dazu anließ, so war auch bekanntlich dieser Salomo ein fast ganz heidnischer Potentat geworden.

Diese vier Formen menschheitlichen Daseins, d. h. das volkliche, welches für die Weltgeschichte die Regel bildet, wie dann andrerseits das untervolkliche, das außervolkliche und das übervolkliche muß man also wohl unterscheiden. Welch ein Wald von Irrthümern und schiefen Ansichten ist aber daraus entsprungen, daß man diese so verschiedenen Verhältnisse nach einem und demselben Maßstabe beurtheilen wollte! Das äußerte sich dann insbesondere darin, daß man von den bei den Horden beobachteten Erscheinungen auf die eigentlichen Völker exemplificirte, wie andererseits von diesen auf die Juden, die noch ein ganz exceptionelles Wesen geworden waren, nämlich in Folge der ihnen zu Theil gewordenen Offenbarung.

---

1. Grundcharakter derselben.

Offenbarung, sagten wir schon a. O., kann nicht der Anfang gewesen sein, sondern sie setzt einen Zustand des Bewußtseins voraus, in welchem ihm der wahre Gott verhüllt war, d. h. von etwas Anderem umgeben, indem das Bewußtsein von einer Macht beherrscht war, die zwar nicht überhaupt nichts Göttliches enthielt, *nur nicht* den wahren Gott selbst, sondern so zu sagen: Gott nur *seiner* Substanz nach. So verhielt es sich mit dem ursprünglichen *Allgott*, dem Gott Himmels und der Erde, in welchem also der wahre

Gott nur implicite vorhanden, oder verhüllt war. Daß er aber darin verhüllt war, konnte dem Bewußtsein erst wahrnehmbar werden, nachdem es die Sollicitation erfahren, sich von diesem alleinigen Gott abzuwenden. Gab das Bewußtsein dieser Sollicitation nach, so verfiel es dem Polytheismus, hielt es hingegen — trotz der erfahrenen Sollicitation — an dem ursprünglichen Gott als dem alleinigen fest, so konnte ihm in diesem Einen der wahre Gott erscheinen, oder wie aus einem trüben Medium daraus hervorleuchten. Der dreieinige Gott des Christenthums freilich, zu welchem das Judenthum überhaupt nicht gelangte, war damit noch lange nicht erkannt. Denn dieser dreieinige Gott ist erst der, der selbst actu Einer ist, d. h. durch Aufhebung der Mehrheit in ihm selbst, während es hier sich nur um den actus des menschlichen Bewußtseins handelt, welches seinen Gott ausdrücklich als den Einen festhält.

Der ursprüngliche alleinige Himmelsgott, sagten wir zuvor: konnte für das Bewußtsein das Medium werden, in welchem ihm der wahre Gott erschien. Also nur die Möglichkeit dazu war damit gegeben, daß es aber wirklich geschah, dazu gehörte noch eine besondere Einwirkung auf das Bewußtsein. Zu dem Medium, in welchem der wahre Gott erscheinen konnte, mußte noch der Mediator, der Mittler hinzukommen, der gleichsam die Hülle hinweghob. Daher bestand der Fortschritt der alttestamentlichen Offenbarung eben in der fortschreitenden Wirkung dieses Mittlers, des Messias. Hatte derselbe zwar auch schon im Heidenthum gewirkt, so doch nur in natürlicher und darum allgemeiner Weise, ohne ein persönliches Verhältniß zu dem Bewußtsein. Darum war er im Heidenthum auch nur die Ursache davon gewesen, daß der ursprüngliche Allgott sich in dem Bewußtsein der Menschen zu höheren Göttern entwickelte, ohne daß dadurch der wahre Gott offenbar wurde. In ein persönliches Verhältniß hingegen trat der Mittler zu dem jüdischen Bewußtsein, welches dadurch auch ihm — dem Mittler, oder dem Logos — zu eigen wurde, wie wir in dem Prolog zum Johannesevangelium 3, 11, lesen: „Er kam in sein Eigenthum, und die Seinen (die Juden) nahmen ihn nicht auf.“ In diesem persönlichen Verhältniß also bestand dann die Wirkung des Mittlers darin, das Bewußtsein zu dem wahren Gott hinzuführen, wodurch es davor bewahrt werden sollte, ebenfalls in den theogonischen Prozeß zu verfallen, der sich im heidnischen Bewußtsein vollzog.

Auch in der *alttestamentlichen* Offenbarung — dieselbe als einen *thatsächlichen Vorgang betrachtet* — war demnach das eigentlich

Wirkende nicht Gott der Vater, sondern der Sohn, wie es aber überhaupt der Wille des Vaters gewesen war, daß der Sohn dem außergöttlich gewordenen Sein in die Gottentfremdung folgte, um es wieder zurückzubringen, so war auch nach seinem Willen der Sohn in das persönliche Verhältniß zu dem jüdischen Bewußtsein eingetreten. Hatte derselbe endlich sein Werk im Heidenthum wie im Judenthum vollbracht, und war damit die Zeit erfüllt, daß der Sohn im Fleisch erscheinen sollte, da heißt es dann ausdrücklich: „Gott sandte ihn." Daß aber alle dies geschah, entsprang lediglich aus Gottes Barmherzigkeit, gleichwie auch schon die Schöpfung nur ein Werk seiner überströmenden Güte gewesen war. Darüber kann auch die Philosophie nicht hinauskommen, sondern wie wir die Welt als eine Thatsache aufnehmen müssen, von der wir nichts wüßten, wenn sie nicht da wäre, so wüßten wir auch nichts von der Offenbarung, wäre sie nicht geschehen. Und wir müssen sie nehmen, wie sie vorliegt.

So viel sei hier vorweg gesagt. Darauf ist die Offenbarung im Einzelnen nach ihrer successiven Entwicklung zu betrachten. Damit aber dieselbe verständlich werde, ist erst noch der Zustand klar zu machen, der ihr — auf Grund der biblischen Berichte selbst — vorausgegangen war. Denn als ein thatsächlicher Vorgang begann die Offenbarung erst mit Abraham.

---

2. Die vorabrahamische Zeit.

Was die Genesis über die Schöpfung des Menschen, über das Paradies und über den Sündenfall berichtet, wurde bereits a. O. besprochen und gedeutet. Darauf folgt das Geschlechtsregister der Patriarchen, welches wir jetzt zunächst ins Auge zu fassen haben. Man wird bemerken, daß darin Cain ganz beiseite bleibt, die Entwicklung schreitet fort von Adam zu Seth und von diesem zu Enos, von welchem an ein neues Stadium beginnt. War nämlich Seth noch nicht wesentlich von Adam verschieden, sondern wie es (5, 3) ausdrücklich heißt: „dem Bilde desselben ähnlich," so ist eben dies von Enos nicht gesagt. Dieser Name bedeutet aber etymologisch nur so viel als überhaupt „Mensch", gerade wie der Name Adam, doch „Mensch" mit dem Nebenbegriffe des Geschwächtseins, des Krankseins. Wie ist das zu verstehen?

Enos, sagt Schelling, bezeichnet kein Individuum, sondern ein *Entwicklungsstadium* der Menschheit, die jetzt innerlich schwach zu

werden anfing. In voller ungebrochener Kraft war sie gewesen, so lange sie ausschließlich von einem Princip beherrscht wurde. Nämlich von dem ursprünglichen Allgott, als dem schlechthin Einen, jetzt aber begannen die ersten Regungen einer Alteration des Gottesbewußtseins. Die Menschheit verlor den festen Glauben an diesen Einen, der ihr verschwinden zu wollen schien, und den sie darum fest zu halten suchte. Dies besagen die Worte 4, 26, welche Luther übersetzt: „Zu derselben Zeit fing man an zu predigen von des Herren Namen," die aber richtig verstanden, vielmehr besagen: „Man rief den Herrn bei seinem Namen," in dem Sinne nämlich, wie man Jemand anruft, der vorübergeht oder fortgeht, und den man zurückhalten will.

Seit Enos also erfuhr die Menschheit die erste Anwandlung zur Abwendung von dem ursprünglichen Allgott, dem schlechthin Einen, sie hatte die Vorempfindung des Nahens eines neuen zweiten Gottes. Erscheint dies einerseits als ein Verfall des ursprünglichen Gottesbewußtseins, so wissen wir andererseits aus der Philosophie der Mythologie, daß gerade mit der Abwendung von dem ursprünglichen Allgott die Befreiung des Bewußtseins von der blinden Macht begann, die es bis dahin beherrscht hatte und nicht zu sich selbst kommen ließ. Erst zu sich selbst gekommen, wurden die Menschen so, wie sie die spätere, die eigentlich geschichtliche Zeit kennt. Und daß sie so wurden, begann von Enos an, mit welchem die Bahn betreten wurde, die unaufhaltsam zum Polytheismus führen sollte. Sagt nun die Genesis 6, 5, daß die Bosheit der Menschen groß wurde, so ist unter dieser Bosheit nur eben die fortschreitende Abwendung von dem ursprünglichen Allgott zu verstehen, wodurch doch gleichwohl das spätere menschliche Leben erst ermöglicht wurde.

Der große Umschwung, den dies voraussetzte, ist dann in der Genesis durch die Sündfluth bezeichnet. Aehnliche Fluthsagen finden sich aber bei vielen Völkern, wie z. B. bei den Griechen die Deukalionsfluth, worauf dort auch erst ein neues Menschengeschlecht entstand. Ist das Wasser in der Natur das Uebergangselement und die Geburtsstätte alles Lebendigen, so hat es in der Mythologie dieselbe Bedeutung. Die Aphrodite (Urania) stieg aus dem Meere empor. Desgleichen war in Babylon der Oanes, der zuerst menschliches Gesetz lehrte, aus dem Euphrat emporgestiegen, und in der syrischen Hierapolis war ein Tempel der Derketo, d. i. der syrischen Urania, wo man sogar noch den Schlund zeigte, durch welchen sich die Wasser der großen Fluth wieder zurückgezogen hätten. Ist dabei freilich nicht ausgeschlossen, daß alle diese Fluthsagen sich zugleich an ein außerordentliches Naturereigniß anlehnten, —

ihrem wesentlichen Inhalte nach sind sie überall nur mythologisch zu verstehen, und bezeichnen also einen Umschwung des Gottesbewußtseins der Menschen.

Vor der Erzählung von der Sündfluth selbst geht aber in der Genesis erst noch voran die so dunkle Stelle 6, 2—4, wo wir von den Söhnen Gottes und den Töchtern der Menschen lesen. Nach Schelling ist gerade diese Stelle rein mythologisch aufzufassen und wird nur dadurch überhaupt verständlich. Hören wir darüber seine eigene Erklärung.

„In dieser Stelle, die den Auslegern von jeher so viel zu schaffen gemacht, ist ein so offenbarer Bezug auf wirkliche mythologische Verhältnisse, daß sie nur eine Reminiscenz aus der wirklichen Geschichte der Mythologie sein kann, wie sich ja auch Aehnliches in den Mythologien anderer Völker findet. Es wird erzählt, wie die Söhne Gottes (im Hebräischen bezeichnet ihn der Artikel als den Alleinigen), wie also Diejenigen, in denen noch der erste für seine Zeit unbedingte Gott lebt, nach den Töchtern der Menschen blicken; was kann aber hier im Gegensatz zu den Söhnen des Gottes und den Menschen anders verstanden sein als Anhänger des Gottes, durch den eigentlich die Menschen erst Menschen wurden, d. h. Menschen, wie sie die spätere geschichtliche Zeit kennt? Es wird also erzählt, wie die, in denen noch der starke Gott der Urzeit lebt, zu den Töchtern der Menschen, d. h. der Anhänger des zweiten Gottes sich hinneigen, sich mit ihnen verbinden, und jenes mittlere Geschlecht erzeugen, das wir auch in der griechischen Mythologie unter dem Namen der Giganten antreffen, wo sie ebenfalls zwischen dem Gott der ersten Zeit und den menschlicheren Göttern einer späteren Zeit in der Mitte sind, und dieser Entwicklung ins Menschliche (denn der Gott der ersten Zeit ist im hier gemeinten Sinne noch übermenschlich) sich entgegensetzen, diese Entwicklung aufhalten. Gerade so läßt die Genesis jenes mittlere Geschlecht entstehen, welches, weil es zwischen zwei Zeiten steht und der Fortgang unaufhaltsam ist, darum nicht dauern kann, sondern dem Untergang geweiht ist.“

„Dieses Bruchstück von so ganz eigenthümlicher Farbe verbürgt eben dadurch die Authenticität seines Inhaltes, und daß es sich wirklich aus vorgeschichtlicher Ueberlieferung herschreibt. Etwas derart konnte in späterer Zeit gar nicht mehr erfunden werden. Diese hochmythologische Färbung also unterscheidet das Bruchstück gar sehr von der nun folgenden Erzählung der Sündfluth, wo alles schon mehr dem späteren mosaischen Standpunkt gemäß dargestellt ist. Doch läßt auch diese Erzählung den wahren Grund der Sündfluth erkennen. Was Gott bewegt, die verderbliche Fluth über die Erde zu führen, ist, daß der Menschen Bosheit groß war auf Erden. Hier sind aber nicht böse Gedanken im gewöhnlichen (moralischen) Sinne gemeint; dies zeigt der besondere Ausdruck, daß Gott sagt: das Gebilde oder Gedicht (figmentum) der Gedanken ihres Innern ist böse. Dieselbe Redensart kommt anderwärts und immer in einem Zusammenhang vor, der über ihren Sinn keinen Zweifel läßt. Unter dem immer mehr zum Schlimmen sich neigenden Gebilde der Gedanken sind die immer stärker werdenden polytheistischen Anwandlungen zu verstehen.“

Heißt nun Noah 6, 9 „ein frommer Mann und ohne Wandel, *der ein göttliches Leben führte*,“ so besagt das eben, daß er trotz der

polytheistischen Anwandlungen an dem Einen festhielt. Und dadurch fand er Gnade vor dem Herrn. Gleichwohl machte sich der Umschwung der Zeiten insofern auch an ihm geltend, daß er (9, 20) ein Ackermann wurde und Weinberge pflanzte. Dies muß folglich ein Novum gewesen sein, wozu wäre es sonst ausdrücklich hervorgehoben?

So lange die Menschen noch unentwegt an dem ursprünglichen Himmelsgott als dem schlechthin Einen festgehalten hatten, waren sie auch in nomadischem Zustand geblieben, sie hatten weder feste Häuser noch trieben sie Ackerbau oder gar Weinbau. Darum konnte es nun späterhin für Diejenigen, die noch immer an den Traditionen aus der Urzeit festhielten, sogar zur religiösen Pflicht werden, nicht in Häusern zu wohnen, keinen Ackerbau noch Weinbau zu treiben, und darum — in weiterer Folge — auch keinen Wein zu trinken. Ein solcher Stamm, der noch die Sitten der Urzeit bewahrte, waren die Rechabiten, von denen wir in der Bibel (Jer. 35) lesen, wie sie sagten, als ihnen Wein vorgesetzt wurde: „Wir trinken nicht Wein, denn unser Vater Jonadab, der Sohn Rechabs, hat uns geboten und gesagt: ihr und eure Kinder sollt nimmermehr keinen Wein trinken, und kein Haus bauen, keinen Samen säen, keinen Weinberg pflanzen noch haben, sondern sollt in Hütten wohnen euer Leben lang, auf daß ihr lange lebet im Lande, darinnen ihr wallet." Und dieses treue Festhalten an den urväterlichen Satzungen wird dann den Juden als Beispiel hingestellt, daß sie eben so den Geboten ihres Gottes gehorchen sollten. Natürlich blieb dieser Rechabitenstamm für immer ein ungeschichtliches Wesen, aber eben infolge seines Festhaltens an der urväterlichen Weise konnte er eine unglaubliche Lebenszähigkeit besitzen, denn das Veränderliche ist ja immer auch das Vergängliche. Noch in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts, wie der berühmte Orientreisende Niebuhr berichtet, lebte in der Nähe von Jerusalem ein nomadischer Stamm ganz den Sitten der Rechabiten gemäß, der auch höchst wahrscheinlich die Nachkommenschaft derselben bildete. Diodor erzählt von einem ähnlichen Volksstamm in Arabien, den Katatharen.

Genug, erst nach der Sündfluth begann die Seßhaftigkeit, der Ackerbau und der Weinbau. Die Menschheit war damit in dasjenige Entwicklungs-Stadium getreten, welches für die Griechen die Erscheinung der Demeter und des Dionysos bezeichnet, und womit freilich auch das unaufhaltsame Hereinbrechen des Polytheismus gegeben war. Und Gott selbst läßt dies nun ausdrücklich zu. Er will hinfort die Menschheit nicht wieder verderben (8, 21): „denn das Dichten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf," wo eben das Böse,

wie wir zuvor gehört, auf den polytheistischen Hang geht. Dieser hereinbrechende Polytheismus führte dann auch zur Völkerscheidung und Sprachenverwirrung, die in der Erzählung von dem Thurmbau zu Babel berichtet ist, worüber wir uns schon a. O. genügend ausgesprochen.

---

3. Allgemeine Zwischenbemerkung.

Dem Vorstehenden nach werden wir also nicht umhin können, alle das, was die Genesis über die Urgeschichte der Menschheit berichtet, wesentlich mythologisch aufzufassen. Wer in solcher Auffassung ein Attentat gegen die geheiligte Autorität der Bibel erblicken möchte, dem geben wir zuvörderst zu erwägen, daß ja die Mythologie selbst nicht etwa in leeren Erdichtungen und Fabeln besteht, sondern der Sache nach Wahrheit enthält, nur daß sie dabei die inneren Vorgänge im menschlichen Bewußtsein als ein äußeres Geschehen darstellt. Daß es sich namentlich mit der biblischen Erzählung von der Sündfluth wirklich so verhält, liegt auf der Hand. Denn welcher Denkende könnte wohl im eigentlichen Sinne an den Noahkasten glauben? Und ein solcher Noahkasten findet sich denn auch in verschiedenen Mythologien, — auch Deukalion hatte sich darin gerettet, — gerade wie sich fast überall etwas Aehnliches findet, als die Erzählung von dem Paradiese, von der Schlange und von dem Sündenfall. Daß also die Mythologie, so vieles den biblischen Berichten Aehnliches enthält, daraus folgt nicht etwa, daß die biblischen Berichte leere Fabeln wären, im Gegentheil: der consensus gentium spricht vielmehr dafür, daß Wahrheit in diesen Berichten sei. Sucht man dieselbe nur nicht in den äußeren Geschehnissen, so ist darin wirklich die Urzeit der Menschheit beschrieben, in der das eigentlich Wichtige, was da geschah, eben nur die innere Alteration des Gottesbewußtseins betraf, welche der Mythus als äußere Vorgänge darstellt, und wohin dann namentlich auch noch die Erzählung von dem Thurmbau zu Babel gehört.

Ein neuer Beleg dazu, wie wichtig es ist, von der gemeinhin sogenannten Geschichte, die erst mit der Existenz verschiedener Völker und mit der Staatengründung beginnt, die Urzeit der Menschheit, wo es noch keine Völker gab, als ein besonderes Gebiet abzuscheiden, das, wie es unter ganz anderen Entwicklungsbedingungen stand, darum auch eine ganz andere Betrachtungsweise erfordert, und Probleme darbietet, welche nur die Philosophie der Mythologie lösen kann. Um leere Fabeln handelt es sich dabei so wenig, daß vielmehr in alle dem, was

in der mythologischen Zeit (im Innern des menschlichen Bewußtseins) geschah, selbst die Grundlage zu suchen ist zu dem, was sich dann in der geschichtlichen Zeit entwickelte, und gar nicht zu begreifen wäre, ohne auf die vorangegangene mythologische Zeit zurückzugehen. War nach dem eigenen Bericht der Genesis ein paar Jahrhunderte nach der Sündfluth schon ganz Vorderasien dicht bevölkert, in Aegypten eine bereits vollkommen ausgebildete Monarchie, an der Küste des Meeres handeltreibende Phönizier, — sollte das alles etwa seitdem wie auf einmal aus der Erde hervorgegangen sein? Nein, nur daraus erklärt sich die Sache, daß die Sündfluth nicht etwa den materiellen Untergang des ganzen Menschengeschlechtes, sondern nur den Umschwung bezeichnet, von wo an das menschliche Bewußtsein zu sich selbst zu kommen begann. Von daher datirte die Staatengründung und das Emporkommen einer mannigfaltigen Cultur, die Menschen aber, welche die Bevölkerung dieser Staaten bildeten, mußten schon vorher da gewesen sein, es konnte nicht etwa alles in der Sündfluth ertrunken sein.

Wäre die Sündfluth wirklich als ein äußeres Faktum zu nehmen, so daß mit Noah die ganze menschliche Entwicklung von vorn angefangen hätte, — wozu wäre dann wohl die ganze vorangegangene Periode gewesen? Für nichts! Und wo bliebe da die göttliche Vorsehung, wenn sie erst die Menschheit Jahrtausende existiren und sich abarbeiten ließ, um hinterher über diese ganze Geschichte mit dem Schwamm hinwegzufahren und einen ganz neuen Anfang zu setzen? Jene Periode war aber nicht für nichts gewesen, ob zwar äußerlich nichts geschah, als was sich alle Tage wiederholte; wie denn auch die Genesis von den Thaten der vorsündfluthlichen Patriarchen nichts weiter zu berichten hat als: er lebte, nahm ein Weib, zeugte Kinder und starb. Erst von Noah an wird es anders, da folgen individuelle Handlungen und Ereignisse. War aber in der vorangegangenen Periode das Wichtige nur der Prozeß im Innern der Menschen gewesen, so hatte sich eben dadurch ein Fond von Vorstellungen gebildet, der dann für die spätere Menschheit die Voraussetzung ihres Denkens und Handelns war, und worauf ebenso ihr Götterdienst als ihre Culturentwicklung beruhte, was beides nicht erst von Noah an wie aus dem Nichts entspringen konnte.

Je allgemeiner wirklich die Fluthsagen sind, so daß es sich dabei nicht entfernt blos um den Bericht in der Genesis handelt, um so wichtiger ist es für das Verständniß der Urzeit, über den wahren Sinn dieser Sagen ins Klare zu kommen. Es ist die unerläßliche Vorbedingung für eine Philosophie der Geschichte, weil die Geschichte

im eigentlichen Sinne (d. h. die durch menschliche Thaten und individuelle Ereignisse fortschreitet) erst nach der Fluth begann, und doch andererseits in der vorangegangenen vorgeschichtlichen Periode selbst ihre Grundlage hatte. Eben darin, daß man dies nicht verstand, liegt der Grundmangel der bisherigen Versuche zu einer Philosophie der Geschichte. Das zeigt sich insbesondere in der „Scienza nuova“ des gelehrten und ebenso scharfsinnigen als tiefsinnigen Vico, der immerhin als der Vater der Geschichtsphilosophie anzusehen ist. Es fehlte ihm aber von vornherein an dem rechten Verständniß für die Voraussetzungen der Geschichte, weil er die Sündfluth als ein äußeres Faktum annahm, von wo an die Entwicklung der Menschheit ganz von neuem und wie aus dem Nichts angefangen habe. Und auf diesen Irrthum gerieth er durch seine Befangenheit in der kirchlichen Orthodoxie, während er andererseits von einer Philosophie der Mythologie noch nichts wußte, wie überhaupt vor Schelling Niemand davon gewußt, und wodurch doch erst eine wahre Philosophie der Geschichte möglich geworden ist.

Zum Zweiten — um wieder auf unser eigentliches Thema zurückzukommen — wäre zu erwägen, daß ja die Offenbarung gar nicht denkbar ist ohne einen vorausgegangenen Zustand, und dieser vorausgegangene Zustand war eben das mythologische Bewußtsein, oder wenigstens schon mythologisch affizirte Bewußtsein. Die alttestamentliche Offenbarung — als thatsächlicher Vorgang betrachtet — fand also das Mythologische vor, sie konnte es nicht überhaupt beseitigen, sondern sie durchwirkte es nur. Darum enthält auch die jüdische Religion noch so viele Elemente aus der mythologischen Religion, wie wir alsbald des näheren sehen werden, und allbekannt ist, daß auch das jüdische Volk — trotz der empfangenen Offenbarung — noch viele Jahrhunderte hindurch immer aufs neue in das volle Heidenthum zurückfiel.

Zum Dritten aber gewann das Mythologische, im Lichte der den Juden zu Theil gewordenen Offenbarung, nun ein anderes Aussehen, und darum haben die Erzählungen der Genesis allerdings eine weit höhere Bedeutung, als etwa die Theogonie des Hesiod. Von dem Standpunkte aus, auf welchem die Verfasser oder letzten Redactoren jener Erzählungen standen, wurde die Schöpfung als von Gott ausgegangen erkannt, die Menschengeschichte als unter der Leitung der göttlichen Vorsehung stehend, so daß von Anfang an die Erlösung vorgesehen war. Diese Weltansicht folgte wirklich aus der Offenbarung, nicht aber folgte daraus irgend welche Belehrung über die

Vorgänge bei der Schöpfung, und was dann weiter in der Urzeit der Menschheit geschehen sei. Belehrung war überhaupt nicht unmittelbarer Zweck der Offenbarung, sondern die Wiederherstellung des wahren Verhältnisses des Menschen zu Gott, und nur insoweit dazu eine Kenntniß des wahren Gottes gehörte, mußte die Offenbarung zugleich eine Lehre enthalten.

Ist es denn nicht auffallend, daß Christus, in dessen Erscheinung die Offenbarung sich vollendete, und wonach folglich erst zu beurtheilen ist, was eigentlich Offenbarung bedeutet, da alle Dinge erst in ihrem Ende klar werden, — ist es nicht auffallend, daß gerade von Christus kein einziger Ausspruch mitgetheilt wird, der irgendwie dahin zielte, eine Belehrung über die Vorgänge bei der Schöpfung oder in der Urzeit der Menschheit geben zu sollen? Statt dessen wird uns sogar ein ahnender Blick in die Zukunft eröffnet, in die sogenannten letzten Dinge, wie hingegen das Johannesevangelium mit dem beginnt, was vor dieser Welt war. Im Uebrigen genug: daß Christus der verheißene Messias und der Sohn Gottes sei. Wird die christliche Offenbarung recht verstanden, so besteht demnach gar keine Veranlassung, mit Besorgniß auf den Verlauf der Naturforschung zu blicken, weil dadurch die Autorität der biblischen Schöpfungsgeschichte angegriffen werden könnte. Mögen die Naturforscher darüber lehren, was sie auf Grund ihrer Forschungen für wahr halten, so lange sie sich nur dessen bewußt bleiben, daß keine Empirie jemals bis zu den letzten Ursachen vordringen und folglich auch niemals beweisen kann, daß in der Schöpfung keine göttlichen Kräfte gewirkt hätten und fortwirken. Nur wenn die Herren uns zumuthen, die von ihnen selbst erfundenen Hypothesen, womit sie ihr wirkliches Nichtwissen verhüllen möchten, für positive Wahrheiten anzunehmen, sind sie dann kurzweg in ihre Schranken zu verweisen. Desgleichen mag die Alterthumsforschung und Geschichtsforschung zu manchen Resultaten führen, wonach die biblischen Berichte über die Urzeit, und weiter über die speziell jüdische Geschichte, sich im Einzelnen als unhaltbar erweisen, — auch das ficht die Wahrheit der Offenbarung nicht im Geringsten an.

Ich frage überhaupt: beruht denn die Offenbarung auf der Bibel, oder nicht vielmehr die Bibel auf der Offenbarung, die für sich selbst bestand und wirkte, ehe nur ein Wort darüber geschrieben war? Denn die Offenbarung ist primo loco Thatsache, woran sich erst secundo loco die Lehre anschließt, gerade wie die Religion primo loco ein *reales Verhältniß des Menschen zu Gott* ist und erst secundo *loco zu einem Wissen von Gott* wird, was man immer wiederholen

muß. Und darin bestand nun die Offenbarung, daß dieses reale Verhältniß zu Gott auch eine reale Veränderung erfuhr, durch transscendente Thatsachen; was aber darüber berichtet ist, das haben Menschen geschrieben, und danach ist es zu beurtheilen. Darum kommt alles darauf an, die Offenbarungsthatsachen rein als solche zu erkennen.

Wer auf diesem Standpunkt steht, der ist auf einmal hinweggehoben über alle die Beängstigungen und Quälereien, wozu der bloße Bibelglaube führt, indem daraus ein ununterbrochener Conflict zwischen dem Glauben und der Wissenschaft entspringt. Die positive Philosophie läßt der Wissenschuft den freiesten Lauf, sie fordert sogar die Forschung ausdrücklich heraus, und sie will die Wissenschaft erst recht in Freiheit setzen, indem sie das Denken von den Schranken befreit, in welche es durch seine eigenen unzulänglichen Begriffe gerieth, infolge dessen es ihm unmöglich blieb, die transscendente Geschichte zu begreifen, worin die Offenbarung bestand. Begann dieselbe nun im Judenthum, so konnte es der Natur der Dinge nach nicht anders sein, als daß die Berichte darüber mit Nachrichten über die spezielle Geschichte des jüdischen Volkes, wie mit den eigenthümlichen Vorstellungen dieses selbst noch halbmythologischen Volkes, in eins zusammenflossen. Darum mag zwar der rechtgläubige Jude sich gedrungen fühlen, was immer das Alte Testament aussage, als einen Ausfluß der göttlichen Offenbarung selbst anzusehen, das Christenthum hingegen würde nicht nur erniedrigt, sondern geradezu denaturirt, wenn seine Wahrheit von der Wahrheit alle der alttestamentlichen Berichte, und seine Göttlichkeit von der Göttlichkeit der dort berichteten Dinge abhängig gemacht werden sollte.

---

4. Abraham.

Ist Noah noch ein halbmythologisches Wesen und nicht als ein Individuum aufzufassen, sondern als Repräsentant der Periode, in welcher ein allgemeiner Umschwung begann, so betreten wir hingegen mit Abraham den historischen Boden. Denn daß ein Abraham wirklich gelebt, daran kann kein Zweifel sein. Im ganzen Orient ist sein Name gefeiert, er heißt überall „der Freund Gottes". Und damit ist zugleich bezeichnet, worin seine wesentliche Bedeutung bestand, nämlich, daß in ihm ein eigenthümliches Gottesbewußtsein hervortrat.

Wie wir bereits sagten, hielt er fest an dem ursprünglichen Allgott, dem Gott Himmels und der Erde, und zwar mit dem ausdrücklichen Bewußtsein, daß dieser Gott der schlechthin alleinige sei, kein anderer Gott neben ihm. Und weil er dies that, weil er die moralische Kraft hatte, die Sollicitationen zum Polytheismus abzuweisen, so wurde ihm die Gnade zu Theil, daß ihm nun in diesem Gott der wahre Gott erschien, der ja implicite darin enthalten war. Aber der wahre Gott erschien ihm doch nur durch das Medium jenes Gottes, der allein den unmittelbaren Inhalt in Abrahams Bewußtsein bildete. Der wahre Gott ist also für Abraham noch nicht der in seinem Bewußtsein seiende, sondern er erscheint ihm eben nur. Er ist darum der sein werdende, wie der Name „Jehovah" selbst besagt. Denn als Moses (2. M. 3, 14) Gott fragt, unter welchem Namen er ihn den Kindern Israel verkündigen solle, antwortet Gott: „Ich werde sein, der ich sein werde."

Wer je auch nur ein wenig über die alttestamentliche Religion nachgedacht, dem muß wohl aufgefallen sein, daß die Juden ihren Gott mit zwei verschiedenen Namen nannten, Elohim und Jehovah" nur daß dieser letztere Name von den Juden selbst anders ausgesprochen wurde, wahrscheinlich „Javeh", was aber hier nicht zur Frage gehört. Der Doppelname an und für sich ist hingegen wesentlich und erklärt sich eben daraus, daß der wahre Gott den Juden nur in dem Medium, oder auf der Grundlage eines anderen Gottes erschien, der zwar nicht überhaupt Nichtgott, aber doch nicht der wahre Gott war. Als der wahre Gott ist er Jehovah, als nur die Grundlage desselben bildend ist er Elohim. Dieser wird dann der Gott Himmels und der Erde genannt, und ist der El Olam, d. i. der Gott, den die Menschheit schon lange, lange gehabt, also der Gott der Urzeit. Auch heißt er El Schabbai, wo das Wort „Schabbai" ebenso eine Pluralform ist wie Elohim. Es bedeutet die über Alles erhabene Macht und Stärke, die Allmacht, was folglich ebenfalls auf den ursprünglichen Allgott zielt. Nun ist zwar Jehovah selbst der allmächtige Gott, und insofern auch selbst der El Schabbai, nicht umgekehrt aber ist der El Schabbai gleich Jehovah, sondern für diesen, als den wahren Gott, ist er nur das Erscheinungsmedium. So sagt Jehovah (2. M. 6, 3) selbst: „Ich bin erschienen Abraham, Isaak und Jakob in dem El Schabbai," wo aber Luther, der von dem Unterschied zwischen dem erscheinenden Gott und seinem Erscheinungsmedium noch nichts wußte, die hebräischen Worte „beel schaddai" ganz willkürlich übersetzt hat: „daß ich ihr allmächtiger Gott

sein wollte," wonach freilich die ganze Stelle unverständlich bliebe, die hingegen jetzt vollkommen klar sein wird, und dann zugleich den schlagendsten Beleg bildet für die Richtigkeit der schellingschen Grundansicht. Auch die Septuaginta übersetzt jene Worte ebenso willkürlich durch „θεος ὢν αὐτων", und das mag vielleicht Luther zu seiner falschen Uebersetzung verleitet haben. Die Vulgata übersetzt richtig „in Deo omnipotente", den eigentlichen Sinn dieser Worte dürfte aber wohl vor Schelling Niemand recht verstanden haben.

Der Monotheismus Abrahams war demnach keineswegs schon ein absolut unmythologischer, sondern wie er von demselben Gott ausging, der auch die Voraussetzung des Polytheismus war, so blieb sein Gottesbewußtsein, trotz der erhaltenen Offenbarung, noch immer mit dem mythologischen Gott verflochten. Es mag der Orthodoxie hart ankommen, das anzuerkennen, aber da hilft nichts, die Thatsachen, welche die Schrift selbst berichtet, bezeugen es, wie wir sogleich sehen werden. Hielt nämlich Abraham fest an dem ursprünglichen Gott, an dem El Olam, oder El Schaddai, als welcher auch Elohim ist, und mußte er daran festhalten, weil ihm nur in diesem Medium der wahre Gott erschien, so mußte darum dieser Urgott, der allein unmittelbar und ununterbrochen in seinem Bewußtsein gegenwärtig war, statt dessen Jehovah ihm nur erschien, auch auf sein Bewußtsein wirken. Und wie nun dieser Urgott in der mythologischen Welt sich zum Kronos entwickelt hatte, so vernahm jetzt auch das Bewußtsein Abrahams etwas von diesem Kronos, oder anders ausgedrückt: der Elohim selbst wurde ihm zum Kronos. Denn der zum Kronos gewordene Elohim war es, nicht Jehovah, von dem ihm die Beschneidung geboten wurde.

Was ist von diesem uns so befremdlichen Gebrauch zu denken? Specifisch jüdisch ist er so wenig, daß er sich nicht nur auch bei anderen semitischen Völkern findet, und später in den Muhamedanismus überging, sondern wie Herodot berichtet, bestand die Beschneidung auch bei den Aegyptern seit unvordenklicher Zeit, „ἀπ ἀρχης." Mit der Offenbarung des wahren Gottes hat sie also überhaupt nichts zu schaffen, die Frage bleibt nur: wie kann man überhaupt darauf gerathen sein? Daß sanitarische Zwecke darauf geführt haben möchten, wie man wohl gemeint, ist ganz unerweislich, es läßt sich überhaupt kein rationeller Grund dafür finden. Ist trotzdem die Beschneidung so weit verbreitet, und hat sich seit Jahrtausenden erhalten, so ist a priori anzunehmen, daß dieser der blos verständigen Ueberlegung geradezu sinnlos erscheinende Gebrauch aus einer Zeit stammen muß,

wo eben das menschliche Bewußtsein einer Macht verfallen war, die es zu Handlungen antrieb, worauf das eigene Denken nie gerathen wäre. Solche Handlungen traten uns in der Mythologie wiederholt entgegen. Schelling erinnert hier daran, wie auf Grund des Mythus von der Entmannung des Uranos die Priester, gleichsam nachahmend, was diesem Gott widerfahren, sich selbst entmannten. Und so meint er nun, die Beschneidung sei eben nur die gemilderte Form der Entmannung gewesen, und um deswillen zu einer religiösen Pflicht geworden.

Noch ein anderer Beleg davon, daß in dem Gottesbewußtsein Abrahams sich auch das kronische Prinzip regte, oder daß ihm der Elohim zum Kronos wurde, liegt darin, daß ihm dieser Elohim die Opferung seines einzigen Sohnes Isaak befahl. Abraham fühlte sich also sollicitirt, dasselbe zu thun, was die Kronos- oder Baalsdiener thaten, und was für diese eine religiöse Pflicht war. Schon zuckt er das Messer, um den Knaben zu schlachten, — da hält ihn der Engel Jehovahs zurück, 1. M. 22, 11. Daß hier statt von Jehovah nur von dem Engel desselben gesprochen wird, bezeugt um so mehr, daß Jehovah für Abraham nicht der in seinem Bewußtsein seiende, sondern nur der erscheinende Gott war. Wenn aber Jehovah ein Zeichen des Gehorsams gegen ihn selbst darin erkannte, daß Abraham dem Gebote jenes sein Bewußtsein unmittelbar erfüllenden Gottes gehorchen wollte, so bestätigt das wieder, daß dieser Gott das für die Offenbarung nothwendige Medium war. Darum ist auch Jehovah für Abraham nicht eigentlich ein anderer Gott, als der ursprüngliche Gott des Himmels und der Erde, sondern nur der wahre Gott des Himmels und der Erde. Und so sagt er, als er (1. M. 24, 3) seinen ältesten Knecht schwören läßt, für den Isaak kein heidnisches (d. h. hier polytheistisch gesinntes) Weib zu nehmen: „Schwöre mir bei dem Jehovah, dem Gott des Himmels und der Erde."

---

5. Zwischenbemerkung über den Islam.

Der für Abraham unmittelbar seiende Gott ist also kein anderer, als der Gott, den das ganze ältere Menschengeschlecht anbetete, ehe es dem Polytheismus verfiel. Und dieser Gott ist wieder derselbe, der noch heute im Islam verehrt wird, auf welchen darum Schelling an dieser Stelle nebenbei auch zu sprechen kommt, indem er dabei an die Erzählung von Melchisedek anknüpft. Wir können nicht umhin, seine Aeußerung darüber hier folgen zu lassen.

„Eine Gestalt, die eben jenem älteren Menschengeschlecht angehört, ist Melchisedek, der König von Salem und Priester des höchsten Gottes, des El Eljon, der unter diesem Namen nach in den Fragmenten des Sanchuniathon vorkommt, des Gottes, der, wie gesagt wird: Himmel und Erde besitzet. An dieser aus dem Dunkel der Vorzeit hervortretenden Gestalt ist alles merkwürdig, auch die Namen, sein eigener Name sowohl als der Name des Landes oder Ortes, von welchem er König genannt wird. Die Worte sedek oder saddik bedeuten zwar auch Gerechtigkeit und gerecht, aber der ursprüngliche Sinn, wie noch aus dem Arabischen zu ersehen, ist Festigkeit, Unbeweglichkeit. Melchisedek ist also der Unbewegliche, d. h. der unbeweglich bei dem Einen bleibt, — bei dem Urgott. Dasselbe liegt in dem Namen Salem, welches Wort sonst gebraucht wird, wenn ausgedrückt werden soll, daß ein Mann ganz, d. h. ungetheilt mit Elohim sei oder gehe. Es ist dasselbe Wort, wovon Islam, Moslem gebildet sind. Islam bedeutet nichts anderes als die vollkommene, d. h. die ganze, die ungetheilte Religion; Moslem ist der ganz dem Einen Ergebene."

„Man begreift auch das Spätere nur, wenn man das Aelteste begriffen. Die den Monotheismus des Abraham bestreiten, oder dessen ganze Geschichte für fabelhaft halten, haben wohl nie über die Erfolge des Islam nachgedacht. Erfolge so furchtbarer Art, — ausgegangen von einem Theil der Menschheit, der hinter dem, den er besiegte und vor sich nieder warf, um Jahrtausende in der Entwicklung zurück geblieben war, — daß sie nur aus der ungeheuren Gewalt einer Vergangenheit erklärbar sind, die, wieder aufstehend, in das inzwischen Gewordene und Gebildete zerstörend und verheerend einbricht. Die Einheitslehre Muhameds konnte nie diese umstürzende Wirkung hervorbringen, wäre sie nicht von Urzeiten her in diesen Kindern der Hagar gewesen, an denen die ganze Zeit von ihrem Stammvater bis auf Muhamed spurlos vorübergegangen war. Aber mit dem Christenthum war eine Religion entstanden, die den Polytheismus nicht mehr blos ausschloß, wie er vom Judenthum ausgeschlossen war, sondern als aufgehobenes Moment in sich selbst enthielt. Gerade da, an diesem Punkte der Entwicklung, wo die starre einseitige Einheit ganz überwunden war, mußte die alte Urreligion sich einmal noch aufrichten, — blind und fanatisch, wie sie gegen die viel entwickeltere Zeit nicht anders erscheinen konnte. Die Reaction galt nicht blos der zu Muhameds Zeit selbst unter dem Theil der Araber, der das nomadische Leben nicht verlassen hatte, eingerissenen Abgötterei, sondern weit mehr der scheinbaren Vielgötterei des Christenthums, dem Muhamed den starren unbeweglichen Gott der Urzeit entgegenstellte. Alles hängt hier zusammen; auch den Wein verbot das Gesetz Muhameds seinen Anhängern, wie ihn die Rechabiten zurückweisen."

So unzulänglich nun die vorstehenden Aeußerungen Schellings sein würden, wenn es sich um eine Beurtheilung der muhamedanischen Religion nach ihrem vollen Inhalt und ihrer realen Erscheinung handelte, treffen sie doch gerade den allerwesentlichsten Punkt in derselben. Nämlich die starre Einheit des muhamedanischen Gottes, und den Fanatismus, mit welchem der Glaube an diesen Gott zur Herrschaft gebracht wurde. Was eine so weit verbreitete und andauernde Wirkung äußerte, mußte wohl auch tief in die Vergangenheit zurückreichende Wurzeln haben, es konnte nicht aus dem Kopfe Muhameds

entsprungen sein. Was von gestern ist, pflegt auch nur bis morgen vorzuhalten.

Ist aber der muhamedanische Gott wirklich jener Urgott, der einst der allgemeine und darum auch der Ausgangspunkt für das Heidenthum gewesen war, und wurde jetzt eben dieser Gott — im Gegensatz zu dem Gott der geoffenbarten Religion — als der wahre Gott proklamirt, so war es gar nicht ohne Grund, wenn man im Mittelalter den Muhamedanismus mit dem Heidenthum identificirte. Seinem Kern nach ist er allerdings heidnisch, wenn gleich um deswillen nicht auch eine mythologische Religion, indem er vielmehr eben so aus dem Gebiete der Mythologie heraustritt, als aus dem Gebiete der Offenbarung, daher zu einer eingehenden Betrachtung desselben für Schelling keine Veranlassung bestand. Denn seine Aufgabe war nicht die allgemeine Religionsgeschichte, in welcher allein ausführlich von dem Muhamedanismus zu sprechen wäre, weil derselbe lediglich eine geschichtliche Erscheinung ist, die, wie sie nur aus der Geschichte entsprang, auch ebenso zum Untergang in der Geschichte bestimmt ist. Schon heute haben die muhamedanischen Reiche, die Jahrhunderte lang eine so bedeutende Rolle gespielt, aufgehört, ein aktiver Faktor zu sein; sie sind unter die Vormundschaft der christlichen Mächte gerathen und gehen unaufhaltsam ihrem Untergang entgegen. Der Muhamedanismus ist da zu einer blos noch passiven Kraft geworden. Als eine aktive Kraft äußert er sich nur noch bei den Malaien und bei den Negervölkern, wo er sich noch immer weiter verbreitet, wie er denselben auch ungleich viel näher steht als das Christenthum, welches in dem Bewußtsein dieser Menschen für jetzt nur erst geringe Anknüpfungspunkte finden dürfte.

---

6. Die mosaische Gesetzgebung.

Wie wenig der wahre Gott, der Abraham erschien, infolge dessen auch der unmittelbar das Bewußtsein erfüllende Gott geworden war, bezeugt am unwidersprechlichsten die Thatsache, daß in den späteren Nachkommen Abrahams, die nach Aegypten gezogen waren, die Wirkung jener Offenbarung ganz erlosch. So sehr, daß der Glaube an den wahren Gott erst durch Moses wieder erweckt werden mußte, und von daher erst die spezifisch jüdische Religion datirt, für welche also die Offenbarung an die Erzväter nur wie das Vorspiel gewesen war. Das haben wir jetzt näher zu betrachten.

Aller Wahrscheinlichkeit nach hatten die Juden in Aegypten sich dem Dienst des Typhon zugewandt, der, wie wir wissen, nur eine andere Gestalt des Kronos war. Nun galt zwar Typhon auch für die Aegypter selbst noch als ein Gott, er war ihnen aber nicht mehr der herrschende Gott. Daß er das hingegen für die Juden war, dafür spricht schon ihr hartnäckiges Festhalten an dem nomadischen Hirtenleben, denn Typhon war der Gott der Wüste, der Gott, des noch nicht in sich gesammelten und gefesteten Lebens. Ferner spricht dafür, daß bei dem Auszuge der Juden ihre erste Lagerstätte, wo sie von den Aegyptern überfallen wurden, ein dem Typhon geheiligter Ort war. Noch mehr, daß sie während ihres Zuges durch die Wüste ein Bild des Typhon mit sich herumtrugen, wie eine Stelle bei dem Propheten Amos (5, 26) bezeugt, wo Jehovah spricht: „Habt ihr vom Hause Israel in der Wüste vierzig Jahre lang etwa mir Opfer gebracht? Ihr truget den Sichuth, euren König, und Chiun, euer Bild, den Stern eurer Götter, welche ihr euch selbst gemacht hattet," denn der hier erwähnte Chiun ist eben Typhon. Galten also die Juden in Aegypten als Typhondiener, wohin auch die Nachrichten bei den Profanscribenten deuten, so standen sie damit in einem religiösen Gegensatz zu den Aegyptern, was um so mehr die Spannung erklärt, die endlich zu dem Auszug führte, der wohl nicht ganz freiwillig war.

Wie dem auch sei, jedenfalls berichtet die Bibel selbst, daß Moses erst auf Grund einer besonderen Offenbarung als Verkündiger des wahren Gottes bei seinen Volksgenossen auftrat. Daß er ihn verkündigen sollte als den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs bezeugt zugleich, daß dieser Gott dem Bewußtsein der damaligen Juden selbst entschwunden und ihnen nur die Erinnerung geblieben war, daß einst ihre Stammväter diesen Gott gehabt hätten. Auch dem Bewußtsein des Moses war Jehovah nicht von vornherein gegenwärtig gewesen, er erschien ihm erst, oder sein Engel erschien ihm. Ganz ähnlich wie von Abraham erzählt wird.

Das Neue ist aber dabei die Erscheinung im feurigen Busch. Was kann das zu bedeuten haben? Ich meine, es erklärt sich aus dem feurigen Wesen des Typhon oder Kronos. Damit möchte dann zugleich die Erzählung von der Feuersäule zusammenhängen, die während des Zuges durch die Wüste den Kindern Israel voranging, wie desgleichen das Herabfahren Jehovahs auf den Sinai unter Donner und Blitz. Dem Abraham war Jehovah nicht im Feuer erschienen, weil das Medium, in welchem er ihm erschien, der ursprüngliche Allgott war, in welchem das Feuer noch latent gewesen, welches

hingegen in dem zornigen eifersüchtigen Kronos zur hellen Flamme aufloderte. Natürlich aber wäre das nur mythologisch zu verstehen.

Diese Erklärung angenommen, daß also das Erscheinungsmedium für den wahren Gott seit Moses vielmehr der Typhon oder Kronos war, welcher jetzt unmittelbar das jüdische Bewußtsein beherrschte, so folgte ja von selbst daraus, wie in diesem Bewußtsein Jehovah mit Kronos, der bei den kananitischen Völkern als Baal verehrt wurde, in eins zusammenfließen konnte, statt dessen für Abraham Jehovah sich noch mit dem ursprünglichen Himmelsgott identificirt hatte. Und daraus würde wieder erklärlich, wie gerade in der Zeit nach Moses, und trotz der neuen Offenbarung, die Juden erst recht dem Baalsdienst verfielen, und dem Baal ihre Kinder opferten, indem sie das Gebot dieses Gottes, der unmittelbar ihr Bewußtsein erfüllte, wie ein Gebot Jehovahs empfanden. Daß sie wirklich in solche Verwirrung hineingerathen waren, gewissermaßen den Baal mit dem Jehovah zu verwechseln, sagt bei dem Propheten Jeremias (7, 31) Jehovah selbst, indem er spricht: „Sie bauen Altäre, daß sie ihre Söhne und Töchter verbrennen, welches ich doch nie geboten, noch in den Sinn genommen habe.“ Der Baal hatte es vielmehr geboten. Desgleichen folgte aus dieser Verwechslung, daß Jehovah für das jüdische Bewußtsein sich nach zwei Seiten darstellte. Einerseits war er der zornige und eifersüchtige Gott, andererseits der gütige, gnädige und barmherzige Gott. Dies zum Ersten.

Waren also die Juden in Aegypten nicht etwa dem wahren Gott näher getreten, sondern demselben um so ferner gerückt, indem sie vielmehr in den mythologischen Prozeß hineingezogen waren, der von Uranos zu Kronos fortschritt, so entsprang daraus zum Zweiten die Folge, daß ihnen nun der Jehovahdienst nur in Form einer äußeren Gesetzgebung auferlegt werden konnte, die ganz wie eine Staatsgesetzgebung auftrat. Das mosaische Ideal wurde demnach eine Theokratie, worin Gott selbst regiert, indem er seinen Willen durch den Mund der Priester kund giebt. Das weltliche Königthum wird bei Samuel als ein heidnisches Institut dargestellt, es bezeichnet einen Abfall von Jehovah, der es selbst nur zuläßt als Strafe für diesen Abfall. Denn Jehovah hatte die Kinder Israel aus Aegypten geführt, ihnen das gelobte Land gegeben und seinen Segen verheißen, unter der Bedingung des strikten Gehorsams, wo nicht — so sollte die Strafe folgen. Dies ist die Grundidee. Eine statutarische Religion entsprang daraus, *die ganz eben* so galt, wie eine Staatsverfassung *gilt, — weil sie beschworen* wurde. Ueber diese Schranke kam das

Judenthum nie hinaus, sein Verhältniß zu Gott blieb immer ein äußerliches.

War nun das jüdische Bewußtsein in den mythologischen Prozeß hineingezogen gewesen, und darum mit heidnischen Vorstellungen erfüllt, so konnte es zum Dritten gar nicht anders geschehen, als die mosaische Gesetzgebung selbst mußte gar viele heidnische Satzungen und Gebräuche in sich aufnehmen, indeß die einzige Veränderung dabei war, daß hinterher alle dies auf Gebot Jehovahs gelten sollte. Die äußeren Satzungen wurden sogar viel peinlicher als irgendwie im Heidenthum, alle Lebensregungen waren davon umsponnen, so daß kein drückenderes Joch denkbar wäre, als das, welches die mosaische Gesetzgebung auferlegte. Man kann kaum glauben, daß jemals alles so beachtet wäre, wie es geschrieben steht, wenn auch andererseits zu berücksichtigen bleibt, daß gerade solche äußeren bis ins kleinste Detail gehenden Vorschriften als unentbehrliches Mittel erscheinen mochten, um das verwilderte Volk, welches Moses vorfand, an Gehorsam zu gewöhnen und einigermaßen in Ordnung zu bringen, durch ein minutiöses religiöses Dienstreglement. Was dabei den eigentlichen Cultus anbetrifft, so ist wohl selbstverständlich, daß vieles ägyptischen Vorbildern nachgebildet war, wie namentlich an der Stiftshütte und an der Bundeslade deutlich genug hervortritt. Uebrigens fand sich ja Aehnliches auch in anderen heidnischen Culten. Desgleichen bestand auch bei anderen Völkern die Unterscheidung reiner und unreiner Thiere, und die Vorschrift, daß für gewisse Opfer auch gewisse Thiere zu nehmen seien. Daß überhaupt das ganze Opferwesen dem Judenthum mit dem Heidenthum gemeinsam war, liegt auf der Hand.

Insbesondere gedacht sei hier noch des seltsamen Gebrauches am großen Versöhnungstage, 2. M. 16. Da wurden vor der Stiftshütte zwei Ziegenböcke aufgestellt, dann das Loos darüber geworfen, und der eine wurde dem Jehovah zum Opfer geweiht, der andere dem Asasel. Dieser andere Bock wurde nicht geschlachtet, sondern der Priester legte die Hände auf ihn, damit alle Missethat des Volkes auf diesen Bock übertragend, der dann in die Wüste geführt und dort freigelassen wurde. Schelling weist nach, daß der Asasel auf den Typhon zielte, wonach also die uns jetzt so geläufige Vorstellung von einem Sündenbock, an deren eigentlichen Sinn freilich selten gedacht werden möchte, in der ägyptischen Mythologie wurzeln würde. Man darf wohl annehmen, daß damit selbst noch zusammenhängt, daß Christus das Lamm genannt wird, welches der Welt Sünde trägt. Denn wenn zwar schon

(Jes. 53, 7) der Messias mit dem zur Schlachtbank geführten Lamm verglichen wird, so scheint doch dieses Bild sich zugleich mit der Vorstellung von dem Sündenbock verschmolzen zu haben.

Es wäre vergebliche Mühe, das offenbar Heidnische so vieler mosaischer Einrichtungen und Satzungen in Abrede stellen zu wollen. Man muß es unumwunden als heidnisch anerkennen, und nur dadurch wird erst das Judenthum verständlich: nämlich, daß es wirklich nichts anderes war, als ein von der Offenbarung durchwirktes Heidenthum. Meint man, daß durch solche Auffassung die Offenbarung selbst bestritten und illusorisch gemacht würde, so sagt Schelling hingegen, daß gerade das viele Heidnische im Judenthum für die Realität der Offenbarung spreche. Denn sollte Jemand sich blos ausgedacht haben, daß die Juden eine besondere göttliche Offenbarung empfangen hätten, wodurch sie zu dem auserwählten Volke geworden wären, so würde er in seinem Bericht von dieser angeblichen Offenbarung gewiß alles Heidnische weggelassen haben. Nur das also, was in der jüdischen Religion über das Heidenthum hinausragt und hinausweist, beruht wirklich auf Offenbarung. Wohin aber kämen wir, wenn diese Religion in Bausch und Bogen für eine göttliche Stiftung gelten sollte? Identificirt man Judenthum und Offenbarung, so wird damit das Christenthum selbst judaisirt, und endlich kann es gar geschehen, daß die Stimmführer des Judenthums das Christenthum kurzweg für ein Produkt des jüdischen Geistes ausgeben, wie wir in unsern Tagen hörten. Nie hätte solche radicale Verdrehung des wahren Verhältnisses und solch jüdischer Hochmuth aufkommen können, hätten nicht die christlichen Theologen selbst die Bahn dazu gebrochen durch ihre, das Christenthum entwürdigende abergläubische Verehrung des A. T., in welchem ihrer Meinung nach überall der liebe Gott gesprochen hätte, während doch oft lediglich die Mythologie sprach, sogar durch den Mund des Typhon oder Kronos, und überhaupt darin so vieles von Gott ausgesagt wird, welches mit der Idee des wahren Gottes schlechthin unvereinbar wäre. Oder sollte das auch der wahre Gott gewesen sein, der z. B. die Kinder Israel aufforderte, den Aegyptern ihre silbernen und goldenen Gefäße zu stehlen? woraus man aber vielleicht schließen dürfte, daß die jüdische Liebe zu den edlen Metallen schon von Alters her datire. Ich meine: wenn auch die Ph. d. O. keine andere Wirkung hätte, als die Orthodoxie zu einer freieren Auffassung des A. T. hinzuleiten, wäre schon dies kaum hoch genug anzuschlagen, so gewiß als die bisherige orthodoxe Auffassung zu den weitreichendsten und bedenklichsten Folgen geführt

hat. Das rechte Verständniß des Christenthums selbst wurde dadurch unmöglich gemacht.

Konnte man nun das viele Heidnische in der jüdischen Religion nicht rundweg in Abrede stellen, und sollte es trotzdem als auf göttlicher Anordnung beruhend gelten, so hat man — um über diesen inneren Widerspruch hinwegzukommen — gesagt: es müsse das Alles typisch erklärt werden, d. h. als Vorandeutung christlicher Ideen und Einrichtungen, wodurch es erst seinen wahren Sinn erhalte. Das ganze Opferwesen insbesondere hätte danach nur die Bestimmung gehabt, ein Vorbild des Opfertodes Christi zu sein, und damit gewissermaßen die Geister auf dieses große und allein wahre Opfer vorzubereiten. Schelling kann diese typische Erklärungsweise nur insoweit gelten lassen, als in jeder auf ein bestimmtes Ziel gerichteten Entwicklung dieses Ziel — als die **causa finalis** — auch in jedem Stadium der Entwicklung implicite schon als mitwirkend gedacht werden muß. Aehnlich wie selbst schon in den unteren Thierklassen eine Vorandeutung des Menschlichen wahrzunehmen ist, weil der Mensch das Ziel der ganzen Schöpfung war. Zielte also, dem entsprechend, das Judenthum auf das Christenthum, so mußte es freilich Vorandeutungen desselben enthalten, allein das ergab sich ganz von selbst, es war nicht etwa erst absichtlich hineingelegt. Auch finden sich solche Vorandeutungen nicht minder im Heidenthum, welches ebenfalls zu dem Christenthum hindrängte. Soll dann namentlich in dem jüdischen Opferwesen eine Vorandeutung des Versöhnungstodes Christi erkannt werden, so ist es ja eben das Opferwesen, was das Judenthum am augenfälligsten mit dem Heidenthum gemein hatte.

---

7. Die Propheten.

So sehr blieb das Judenthum an die heidnische Grundlage gebunden, daß die Juden auch fast durch alle Stufen der bei den benachbarten Völkern stattgefundenen polytheistischen Entwicklung selbst mit hindurchgingen. Von der Verehrung der Himmelskönigin an, der **Melaecheth baschamaim**, d. i. der Urania, welche den Anfang alles Polytheismus bezeichnete, schritten sie fort zu Baal und Astaroth, nebst allem Greuel der Phönizier und Kananiter. Selbst von der Verehrung der Kybele findet Schelling Spuren, indem er die Miplezeth (2. Chron. 15, 16) darauf deutet.

Doch im Gegensatz dazu schritt auch die Offenbarung fort, die Gottesidee reinigte und veredelte sich. Welch ein viel anderer Geist als aus dem Pentateuch weht uns schon aus den Psalmen an! Da wird nicht nur die Macht, die Größe und die Gerechtigkeit Gottes gefeiert, sondern auch seine Weisheit, Barmherzigkeit und Gnade. Mit dem Dank gegen Gott, dem Vertrauen zu ihm und der Ergebung in seinen Willen, verbindet sich auch das Bewußtsein der Schuld und die Reue über die Sünde. Ergüsse eines gotterfüllten Gemüthes, denen nach Tiefe der Empfindung, Erhabenheit der Vorstellung, natürlicher Würde des Ausdruckes, und — was daraus folgt — nach unmittelbar ergreifender Kraft, nichts von alledem gleich kommt, was sich bei den klassischen Dichtern und Philosophen findet. Da verspürt man, daß, wer so sprach, sich in einem Verhältniß zu Gott fühlte, wohin selbst die edelsten Geister aus dem Heidenthum nicht gelangen konnten. Es setzte eine Offenbarung voraus.

Daß aber die Offenbarung eine stetig fortschreitende, und auf ein über die Gegenwart weit hinausreichendes Ziel gerichtet war, davon zeugen ganz ausdrücklich die Propheten. Sie erkennen die Unzulänglichkeit der Ceremonien und Riten, überhaupt alle der äußerlichen Satzungen, welche die Juden mit den Heiden gemein hatten. Lesen wir schon Psalm 51: „Die Opfer die Gott gefallen, sind ein geängsteter Geist, Brandopfer gefallen ihm nicht," so spricht bei Jesaias (1, 11) Jehovah selbst: „Was soll mir die Menge eurer Opfer? Ich bin satt der Brandopfer von Widdern und des Fetten von dem Gemästeten; ich bin derselben überdrüssig, ich bin müde es zu leiden." Desgleichen hören wir bei Jeremias 4, 4: „Beschneidet euch dem Herrn und thut weg die Vorhaut eures Herzens;" wonach also die äußere Beschneidung nichts hilft.

Man kann sagen, das Prophetenthum bezeichnet im Judenthum dasselbe Entwicklungsstadium, wie im Heidenthum die Mysterien, welche dort eine wesentliche Ergänzung der öffentlichen Volksreligion bildeten. Und wie nun in den Mysterien die Mythologie durchsichtig wurde, indem aus den Gottheiten der Mysterien die eigentlichen Faktoren des mythologischen Prozeßes hindurchschimmerten, so beginnen die Propheten den Mittler zu erkennen; zu ahnen, daß auf seinem verborgenen Wirken die Offenbarung beruhte, und daß mit seiner thatsächlichen Erscheinung die Offenbarung erst vollendet, und damit das wahre Verhältniß des Menschen zu Gott hergestellt werden sollte. Daher die messianischen Weissagungen, welche den Höhenpunkt der Prophetie bilden, und an deren Realität nur Derjenige zweifeln

kann, welchem es von vornherein feststeht, daß so etwas wie eine höhere Inspiration überhaupt nicht sein, daß es nichts über die sinnliche Wahrnehmung und das eigene Denken Hinausgehendes geben könne.

Gerade mit den Propheten aber beginnt im ganz eigentlichen Sinne die Inspiration. Denn indem sich die Erscheinung des Messias (der zweiten Potenz) ankündigt, beginnt auch schon der Geist (die dritte Potenz) zu wirken, wodurch das Bewußtsein der Propheten über die Gegenwart hinausgehoben wird, statt dessen die Psalmen sich noch wesentlich in der Gegenwart bewegen. Bezeichnen die letzteren den Höhenpunkt des spezifisch jüdischen Wesens, — wie sie ja auch David zugeschrieben werden, als dem rechten Repräsentanten des jüdischen Volksthums, — so verhält es sich mit den Propheten anders. Sie haben Gesichte des Zukünftigen, und das ist das Charakteristische an ihnen. Sie blicken überhaupt hinaus über den engen Kreis des spezifischen Judenthums, dem die Religion nur eine Nationalsache war. Wiederum ähnlich, als es in den Mysterien geschah. Wie es dort keinen panhellenischen Zeus mehr gab, keinen Jupiter capitolinus, so ahnten die Propheten eine allgemeine Religion, wonach der Messias auch das Licht der Heiden sein wird, Jes. 60, 3.

Trotzdem waren das doch nur Gesichte, die einzelne auserwählte Männer hatten. Wäre es gewiß schon irrig, in den Psalmen den allgemeinen Ausdruck des jüdischen Volksbewußtseins zu erblicken, so gilt das von den Aeußerungen der Propheten noch weit mehr. Sie waren wie Prediger in der Wüste, man mißachtete und mißhandelte sie. Das Judenthum war seinem Verhängniß verfallen.

---

8. Ausgang des Judenthums.

Immer blieb es die Schranke des Judenthums, daß die heidnische Grundlage, an die es gebunden war, nicht aufgehoben werden konnte, und daß zwischen dem jüdischen Bewußtsein und seinem Gott das Gesetz stand. Innerlich war darum die Gottentfremdung nicht überwunden, so wenig als im Heidenthum, die Versöhnung blieb nur eine äußere: durch Erfüllung des Gesetzes und vor allem durch die darin gebotenen Opfer, welche folglich fortwährend wiederholt werden mußten, gerade wie im Heidenthum. Innerlich überwunden konnte *die Gottentfremdung* nur werden durch die wirkliche Erscheinung des *Messias, d. h.* indem an die Stelle des Gesetzes der lebendige Mittler *selbst trat.* Denn wer Christum in sich aufnimmt, der hat mit dem

Sohn zugleich den Vater. Und wie mit der Erscheinung Christi die Herrschaft des Gesetzes fiel, so war auch die heidnische Grundlage beseitigt, das Judenthum wie das Heidenthum gleicherweise abolirt.

Wohl war das Judenthum die geschichtliche Voraussetzung für das Christenthum gewesen, welches ohne dies nicht in die Welt treten konnte, allein auch das Heidenthum hatte zu seinen Voraussetzungen gehört. Darum muß man freilich auf beides zurückgehen, wenn es gilt, die christliche Offenbarung nach ihrer inneren Möglichkeit begreifbar zu machen, ihrem eigenen Inhalt nach ist sie aber von dem Judenthum eben so unabhängig als von dem Heidenthum. Beides waren Voraussetzungen, die sich in dem erreichten Ziele selbst aufhoben. Es war da ähnlich, wie wenn man zwar eine Leiter braucht, um eine Höhe zu erklimmen, ist man aber einmal oben, so wird die Leiter überflüssig, außer — wenn man wieder herabsteigen wollte. Wollte also Einer vom Christenthum wieder zum Heidenthum zurückkehren oder herabsteigen, dem könnte allerdings das Judenthum als die Leiter dazu dienen, wodurch er von Stufe zu Stufe bis zu dem ursprünglichen Himmelsgott gelangen würde, welcher der Ausgangspunkt für den Polytheismus wie für das Judenthum gewesen war. Und so bildet ja wirklich das heutige Reformjudenthum die Brücke zu einem neuen Heidenthum. Freilich nicht zu dem ursprünglichen sondern zu dem rationalisirten Heidenthum der späteren Römerzeit, gerade wie das Reformjudenthum nur das rationalisirte Judenthum ist.

Um die Sache noch durch einen anderen Vergleich zu veranschaulichen, kann man sagen: das Christenthum verhält sich zum Judenthum, wie der Schmetterling zur Puppe, die nur seinetwegen da war, und deren Hülle der Schmetterling durchbricht, indem er zur Welt kommt, worauf sie dann in Staub zerfällt. So schloß die Offenbarung sich zunächst ein in das enge Gefäß des Judenthums, welchem sogar ausdrücklich geboten war, sich in der Isolirung von allen anderen Völkern zu erhalten. Aber Gott handelt per contrarium und seine Endabsicht war vielmehr, daß die Offenbarung eine allgemeine, daß die ganze Menschheit erlöst werde. Darum mußte dieses Gefäß hinterher zerbrochen werden und in Scherben zerfallen.

Nun möchte man wohl fragen: warum doch Gott gerade das Judenthum zum Gefäß seiner Offenbarung gewählt haben sollte? Darauf antwortet Schelling: deshalb, weil das Judenthum am allerwenigsten dazu befähigt war, eine Rolle in der eigentlichen Weltgeschichte zu spielen, infolge dessen aber um so geeigneter, der Träger einer göttlichen Geschichte zu werden, wodurch dann der

Gegensatz dieser göttlichen Geschichte zu der Weltgeschichte um so erkennbarer hervorträte. Denn was bedeuten in der Weltgeschichte die Juden, im Vergleich zu den ihnen benachbarten Aegyptern und Phöniziern, oder Assyriern und Persern? Als ein höchst unbedeutendes Volk stellen sie sich dar, nicht blos ihrer äußeren Machtstellung nach, oder rücksichtlich der Gestaltung ihres Staatswesens, sondern auch nach ihren Leistungen in Künsten und Wissenschaften, und was sonst zur Cultur gehört. Nicht einmal ihren eigenen Tempel konnten sie ohne fremde Hülfe bauen. Und während man doch meinen sollte, daß die ihnen zu Theil gewordene Offenbarung ihnen auch eine höhere Energie eingeflößt haben müßte, die sich dann auch nach Außen hin geltend gemacht hätte, zeigt sich doch keine Spur davon, daß sie je einen nennenswerthen Einfluß auf ihre Nachbarn ausgeübt hätten. Im Gegentheil, trotz der empfangenen Offenbarung wurden sie fortwährend von dem Polytheismus übermannt, der sich bei ihren Nachbarvölkern entwickelt hatte. Erst nach der Rückkehr aus dem Exil ließen sie für immer davon ab. Nicht sowohl, meint Schelling, infolge dessen, daß sie durch persischen Einfluß — da die Perser in gewissem Sinne Monotheisten waren — von der Abgötterei entwöhnt seien, sondern weil damals der mythologische Prozeß schon seine Kraft zu verlieren begann. Daß sie seitdem an dem Monotheismus festhielten, wäre ihnen dann auch nicht gar hoch anzurechnen.

Kurz, unter weltgeschichtlichen Gesichtspunkten betrachtet, findet sich nichts, um deswillen diesem Volke eine eigenthümliche Wichtigkeit zuzuschreiben wäre. Welche unlöblichen Eigenschaften es hingegen hatte, bezeugen seine eigenen Propheten: Es war und blieb ein widerspenstiges, trotziges und halsstarriges Volk, welches sein Jehovah fortwährend strafen mußte. Um so größer die Gnade, daß er es dennoch zu seinem erwählten Volk gemacht. Das war die göttliche Thorheit, von welcher der Apostel spricht, oder wie Schelling sagt: die erhabene Ironie der göttlichen Weltregierung, daß sie dieses geringe und in vieler Hinsicht versunkene und verlotterte Volk zum Werkzeug der Offenbarung machte. Zufolge dieser göttlichen Thorheit also schloß das Größte sich in das Kleinste ein, um damit der Welt zu zeigen, daß eben dies Größte nicht selbst aus der Weltentwicklung stamme, und nach einem andern Maßstabe gemessen werden müsse, als was vor der Welt groß erscheint. Denn nach derselben göttlichen Thorheit sollte vielmehr der Umschwung der ganzen Weltgeschichte von dem Kinde ausgehen, welches in der Krippe lag. Gottes Wege sind nicht der Menschen Wege.

Fragte man weiter: wie konnte aber der gerechte Gott ein Volk bevorzugen und damit die anderen zurücksetzen? so sollte ja eben dieses auserwählte Volk nur das dienende Werkzeug zu einem allgemeinen Zwecke sein. In diesem Sinne sollte es die Begnadigung auffassen: daß es gewürdigt sei der göttlichen Weltregierung zu dienen. Die Juden selbst faßten freilich die Sache viel anders auf: die Begnadigung sollte vielmehr ihre eigene Verherrlichung bezwecken; nur in diesem Sinne wollten sie das auserwählte Volk sein. Das geoffenbarte Gesetz galt ihnen wie ein Vertrag, ganz nach der Formel „facio ut des“, und darauf pochten sie wie Shylock auf seinen Schein. Hatten sie das Gesetz beobachtet, vor allem nach seinen äußeren Satzungen, so sollte für sie ein Forderungsrecht daraus entspringen. Gott mußte ihnen gnädig sein, er mußte sie zu einem großem Volke machen, wie er Abraham verheißen hatte.

Wie wenig entsprach aber dem das Evangelium, welches allen Völkern gepredigt werden sollte, und wodurch die Juden vielmehr den Vorzug der Auserwähltheit verloren! Nach ihrer Auffassung waren die Völker lediglich die Heiden, sie selbst hingegen das Uebervolk und zur Herrschaft über alle anderen Völker berufen. Wurde ferner durch das Evangelium ihr ganzes Ceremonial- und Ritualgesetz mit einem Schlage aufgehoben, so war ihnen das ein Attentat gegen die göttlichen Anordnungen, an welche unverbrüchlich gehalten werden müsse. Und von ihrem Standpunkte aus konnte ihnen die Sache kaum anders erscheinen. Denn obwohl alle diese Satzungen, ihrer Substanz nach, selbst aus dem Heidenthum stammten, so waren sie doch eben dadurch geheiligt, daß sich die göttliche Offenbarung daran angeschlossen hatte. Darum hielten die Juden sehr viel zäher an allen diesen Aeußerlichkeiten, als andrerseits die Heiden an ihren religiösen Gebräuchen hielten, an welchen ja nicht der Schein einer solchen göttlichen Sanction haftete, als womit die jüdischen Gebräuche bekleidet waren.

So geschah es, daß die Juden, der ungeheuren Majorität nach, das Evangelium ablehnten, daß ihre öffentlichen Autoritäten es verfolgten und womöglich zu exstirpiren suchten. Annahme, in größerem Umfang, fand das Evangelium nur bei den Heiden. Es erfüllte sich damit das Wort Noah's, daß Japhet in den Hütten Sem's wohnen solle, aus dessen Hütten — die Sache äußerlich betrachtet — das Evangelium allerdings hervorging. War nun aber das jüdische Volk nur dazu bestimmt gewesen, das Gefäß für die Entwicklung der Offenbarung zu bilden, so hatte es seine ratio exsistendi verloren, als

sich die Offenbarung vollendete. Das Gefäß mußte in Trümmer zerfallen, wie die Puppe zerfällt, wenn der Schmetterling daraus hervorbricht. Hätten nun die Juden das Evangelium angenommen, so mußten sie allerdings auch in diesem Falle ihre Auserwähltheit aufgeben, um mit freiem Muthe in die Menschheit aufzugehen, weil ja die Besonderheit ihres Volksthums nur auf der ihnen zu Theil gewordenen Offenbarung beruhte, ohne welche sie von den anderen Semiten nicht verschieden gewesen wären. Waren sie durch diese Offenbarung zum Uebervolk geworden, so waren sie das doch so zu sagen nur ad interim, d. h. bis zur Vollendung der Offenbarung. Verwarfen sie dann gerade diese vollendete Offenbarung, so wurden sie infolge dessen aus dem Uebervolk vielmehr zum Unvolk. Will sagen: ein Volk, welches eigentlich kein Volk mehr sein kann noch sein soll, aber dennoch ist. Ist — als ein Nichtseiendes, als ein μη ὀν, um platonisch zu sprechen. Denn, über die ganze Welt zerstreut, ist das eben das Schicksal der Juden, daß sie als Volk weder leben noch sterben können, sondern als der ewige Jude durch die Welt ziehen. Daß sie nicht sterben können, liegt freilich nur an ihnen selbst, denn durch Annahme des Evangelium würden sie, sich in die christlichen Völker auflösend, als Volk sterben. Eben das aber leidet ihre Herzenshärtigkeit nicht. Sagt der Apostel Paulus: „Bis auf den heutigen Tag, wenn Moses gelesen wird, hängt die Decke vor ihren Herzen und bleibet unaufgedeckt auf dem A. T., wenn sie es lesen," das gilt noch immer. Darum werden sie in das Reich Gottes erst eintreten, nachdem die ganze Fülle der Heiden eingegangen sein wird, damit sich das Wort bestätige: „Die Ersten werden die Letzten sein," denn die Juden waren zuerst berufen. Und so erweist sich die göttliche Thorheit, welche dieses Volk auserwählte, zugleich in ihrer erhabenen Gerechtigkeit. Erschien die Begnadigung dieses Volkes zunächst als eine Bevorzugung desselben vor allen anderen Völkern, so ist die Begnadigung jetzt vielmehr auf die scheinbar zurückgesetzten übergegangen, und jenem hat sich die Gnade in den Fluch verwandelt, der seitdem auf ihm lastet.

Nicht minder aber hängt die Decke vor den Augen aller derjenigen, die, wenn sie das Buch der Weltgeschichte lesen, bis heute noch nicht erkennen, daß es mit den Juden eine ganz exceptionelle Bewandtniß hat. Anerkennen sie hingegen das, so werden sie sich vergeblich bemühen, das exceptionelle Wesen und die ebenso exceptionellen Geschicke dieses Volkes aus dem blos natürlichen Verlauf der Dinge zu erklären. Mit der bloßen Weltgeschichte ist da nicht auszukommen, es müssen

überweltliche Faktoren eingewirkt haben; es geht nicht natürlicherweise so zu, daß die Juden wie lebendige Mumien unter uns einher wandeln. Sagt Hamann andererseits: ihm sei jeder Jude ein lebendiges Wunder, so liegt eben das Wunder darin, daß diese Mumien noch leben. Als lebendiges Wunder nun, oder als lebendige Mumien, sind die Juden zugleich die lebendigen Zeugen der Offenbarung. Nicht blos der alttestamentlichen Offenbarung, sondern noch weit mehr der neutestamentlichen, denn daß sie weder leben noch sterben können, ist ja eben die Folge davon, daß sie die neutestamentliche Offenbarung verwarfen.

Die Erscheinung Christi war der ihnen im voraus bestimmte Endpunkt ihrer Volksgeschichte, wie ihnen auch (1. Mos. 49, 10) im voraus prophezeit war: „Es wird das Scepter nicht von Juda genommen werden, bis daß der Held komme, und demselben werden die Völker anhangen." Und siehe da: als Jesus geboren wurde, da war das Scepter von Juda genommen, denn Herodes war kein geborner Jude mehr, er war ein Edomiter. Von da an verschwand bald auch der letzte Schatten eines selbständigen jüdischen Staatswesens. Noch zwei Menschenalter nach Christi Geburt, und Titus zerstörte Jerusalem. Diesem Imperator gab man das Prädikat „amor ac deliciae generis humani", und der also war es, welcher dem Volke ein Ende machte, welches dann vielmehr das odium generis humani genannt wurde. Durch dieses Weltgericht vollendete das Römerthum seine providentielle Mission, d. i. durch Ueberwältigung des Heidenthums wie des Judenthums dem Christenthum Bahn zu brechen, und ihm die Stätte für seine Entfaltung zu bereiten; damit auch an dem Römerthum offenbar würde, wie in die allein sinnlich wahrnehmbare Weltgeschichte eine höhere transscendente Geschichte eingreift, durch welche jene erst ihre wahre Bedeutung empfängt.

„Der mythologische Prozeß," sagt Schelling, „war zu seinem erklärten sichtbaren Ende gelangt in dem späteren römischen Bewußtsein, das selbst keinen Moment des Prozesses repräsentirte, in dem aber alle früheren zusammenflossen, und das die Unmöglichkeit weiter fortzuschreiten eben dadurch zeigte, daß es, wie alles, was nicht mehr fortschreitet, in die Vergangenheit zurückgriff, selbst die altorientalischen Religionen wieder erweckte, mit deren Superstitionen schon zur Zeit der ersten Cäsaren ganz Rom erfüllt war. Ein allgemeines Gefühl war über die damalige Welt verbreitet, daß etwas völlig Neues und Unerwartetes kommen müsse, etwas, das Niemand ahnen könne. Die ganze Welt und selbst die Macht der früheren Religionen war gleich verstummt vor der äußeren politischen Uebermacht der Römer. Die Welt war still und harrte der Dinge, die da kommen sollten. Das Christenthum war unmerklich im Schooß der römischen Gewalten selbst entstanden, und hatte in der ersten Zeit noch nichts an dem äußeren Zustande

der Dinge verändert. Der Unterschied zwischen den wichtigsten Völkern der Erde nicht nur, sondern auch der Unterschied zwischen Juden und Heiden war durch das römische Weltreich schon äußerlich aufgehoben, ehe er innerlich aufgehoben werden sollte. Dieses äußere Weltreich war gleichsam der Boden, in dem der Same des göttlichen Reiches gesäet werden sollte. Zugleich mußte also der jüdische Partikularismus unter dem römischen Joch seiner Exspiration nahe gebracht sein. Dies erst war die vorgesehene Zeit. Und als nun diese Zeit erfüllt war, da, sagt der Apostel: ‚sandte Gott seinen Sohn, geboren von einem Weibe und selbst unter das Gesetz gethan'."



IV.

Die Offenbarung in Christo.

Wird durch die früheren Erörterungen die Idee der Präexistenz des Logos — um diese johanneische Bezeichnung beizubehalten — verständlich geworden sein, wie desgleichen das Wirken des Logos vor seiner Fleischwerdung, d. i. vor seiner Erscheinung als Christus, so handelt es sich jetzt um diese Erscheinung selbst, und damit um das eigentlich Specifische der christlichen Offenbarung nach ihrer Thatsächlichkeit. Und dabei wird sich zeigen, wie gerade mit jener Idee der Präexistenz zugleich die Grundlage dazu gewonnen ist, um auch alle die außerordentlichen Dinge begreifbar machen zu können, welche das Evangelium berichtet.

1. Die Menschwerdung.

Darin liegt der Ausgangspunkt für die ganze christliche Offenbarung, daß in dem Menschen Jesus zugleich die Fülle der Gottheit erschien. Oder die Sache anders ausgedrückt: daß die transscendente göttliche Geschichte hier zugleich eine empirische Geschichte wurde; zu etwas Sichtbarem, ja Betastbarem, wie es zu Anfang des ersten Johannisbriefes heißt: „das wir beschaut und das unsere Hände betastet haben.“ Darauf beruht das ganze, positive Christenthum: daß der ewige Logos Fleisch wurde, d. i. daß er als Mensch geboren wurde, so gewiß als ohne Weihnachten auch keine Ostern und Pfingsten wäre. Und bleibt das unbegreifbar, so ist hier überhaupt nichts zu begreifen.

Da tritt uns nun aber sogleich das schöne Weihnachtslied „Dies ist der Tag den Gott gemacht“ mit den Worten entgegen:

„Wenn ich dies Wunder fassen will,
So steht mein Geist in Ehrfurcht still,“

und sollen wir es dennoch wagen, das Wunder der Menschwerdung fassen zu wollen? Gewiß, die Andacht kann und soll nicht anders sprechen, als es dort heißt, es ist vortrefflich gesagt. Der andächtige Geist kann nicht in demselben Moment zugleich der forschende sein, oder die Andacht zerstörte sich selbst. Allein der forschende Geist hat auch seine Rechte, und wenigstens muß doch irgend ein verständlicher Sinn damit zu verbinden sein, daß sich in Christo die göttliche und menschliche Natur vereinigt habe, wie man gemeinhin sagt. Darum hat selbst die kirchliche Dogmatik nicht umhin gekonnt, sich irgendwie über diese Vereinigung zu erklären. Sie ergeht sich aber dabei nur in Behauptungen, die, wie sie einerseits die Sache selbst unbegriffen lassen, andererseits auch den eigenen Aussprüchen der Schrift kein Genüge thun.

a.

Bei Schelling steht es in beider Hinsicht anders. Seine Erklärung des *υἱος του ἀνθρωπου*, wie Christus sich selbst nennt, dann weiter seine Erklärung der *μορφη θεου*, von welcher der Philipperbrief spricht, und endlich seine Erklärung des Prologs zum Johannis-evangelium, dies dreies führt wie von selbst auch zum Verständniß jener Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in Christo. Denn damit war ja diese Vereinigung unmittelbar gegeben, daß Derjenige, der, wie der Apostel sagt, *ἐν μορφῃ θεου* war, statt dessen freiwillig die *μορφη δουλου* annahm, worin eben die Menschwerdung bestand. Die Knechtsgestalt annehmen kann hier nur das Menschwerden bedeuten, denn nur der, welcher vordem wie ein Gott war, der erniedrigte sich dadurch, daß er Mensch wurde, zum Knecht. Das Subject blieb dabei dasselbe, ähnlich wie derjenige, welcher krank wird, dieselbe Person bleibt, die er als Gesunder gewesen; er befindet sich nur in einem andern Zustande. Und darauf kommt hier alles an, daß es sich nur um eine Veränderung des zuständlichen Seins handelte. Ferner war dasjenige Subjekt, welches sich zeitweilig in *μορφῃ θεου* befunden hatte, wieder dasselbe, welches vordem als der ewige Logos bei Gott gewesen, und das nur dadurch zu der *μορφη θεου* gelangte, daß es der *υἱος του ἀνθρωπου* geworden war. Ueberall liegt hier nur eine Metamorphose vor, doch freilich eine göttliche.

Alle dies haben wir zwar schon früher gesagt, hielten aber für dienlich es hier zu wiederholen, damit man es sich recht vergegenwärtige, weil jetzt die weiteren Folgerungen daraus gezogen werden sollen. Und wie überall liegt das Entscheidende dabei in den Grund-

begriffen, die man sich klar machen und einprägen muß. Dann wird auch das sonst unbegreiflich Erscheinende begreiflich werden, am Ende vielleicht selbst einfach erscheinen. Das Große ist immer auch einfach, und das Einfache ist das Wahre, simplex sigillum veri.

Ferner wissen wir desgleichen schon, daß die *μορφη θεου* ein außergöttlich-göttliches Wesen bedeutet. Giebt nun dieses Wesen seine Außergöttlichkeit und damit die Selbstherrlichkeit, die es in jenem Zustande besaß, freiwillig auf, so wird es eben dadurch wahrhaft göttlich. Oder anders gesagt: das wahrhaft Göttliche seines Wesens, welches in der *μορφη θεου* ein falsch Göttliches gewesen war, tritt damit erst hervor und wird offenbar. Das besagen die Worte Joh. 1, 14: „Und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingebornen Sohnes vom Vater, voller Gnade und Wahrheit." Wohl bemerkt aber: der ewige Logos selbst ward Fleisch, „*ὁ λογος σαρξ ἐγενετο*," d. h. das Fleischwerden oder Menschwerden kam ihm nicht als etwas Fremdes von außen her, wie andrerseits dann zu dem Menschsein das wahrhaft Göttliche auch nicht von außen her hinzukam, sondern es strahlte aus ihm selbst hervor, weil es implicite schon darin gewesen. Denn wir wissen, daß der Sohn in seiner Trennung vom Vater, d. i. in seinem Außergöttlichgewordensein, dennoch seiner eignen Innerlichkeit, oder seiner Gesinnung nach, göttlich geblieben war. Und nur auf Grund dieser seiner göttlichen Gesinnung konnte er den Entschluß fassen, sich der Selbstherrlichkeit, die er in der *μορφη θεου* besaß, freiwillig zu entäußern und statt dessen Knechtsgestalt anzunehmen, damit er um der Menschheit willen sich selbst zum Opfer darbrächte. Das war eine göttliche That.

Ein bloßer Mensch, der — wenn wir uns das denken wollten — zu solcher *μορφη θεου* gelangt wäre, daß ihm frei stände, für sich selbst die Welt zu beherrschen wie ein Gott, ein bloßer Mensch wäre solcher Selbstentäußerung nicht fähig gewesen. Menschlich gemessen, wäre das ein Wunder, weil es schlechthin über die menschliche Natur ginge. „Ein Wunder der göttlichen Gesinnung ist darum allerdings die Menschwerdung; hier durchbricht das Göttliche das Natürliche, hier ist die höchste Offenbarung, es ist ein Actus, quo nihil majus fieri potest," sagt Schelling. Und darum hat es auch seine volle Richtigkeit damit, wenn es in dem vorangeführten Vers aus dem Weihnachtsliede noch weiter lautet:

„Kein endlicher Verstand ermißt,
Wie groß die Liebe Gottes ist."

So groß, daß es sich kein Mensch denken könnte, läge nicht die Thatsache vor, welche auch die Philosophie nur als Thatsache aufnehmen kann. Allein dieses Wunder göttlicher Gesinnung einmal anerkannt, oder anders gesprochen: nachdem Derjenige, der in μορφη θεου war, einmal den Entschluß gefaßt, mit Entäußerung seiner außergöttlichen Herrlichkeit vielmehr Mensch zu werden, konnte die Ausführung dieses Entschlusses in gewissermaßen natürlichem Wege geschehen, und insoweit würde dann die Menschwerdung allerdings begreiflich sein.

Sprechen wir aber hier von natürlichem Wege, so bezieht sich dabei das Natürliche auf den Zusammenhang der göttlichen Dinge, als **nascens ex hoc connexu**, woraus es auch allein begreifbar werden kann, während es gegenüber der gemeinhin sogenannten Natur, die wir sinnlich wahrnehmen, schlechthin unnatürlich und naturwidrig erscheinen müßte, und von diesem Standpunkte aus schlechthin unbegreiflich bliebe. Wollten wir aber nur danach urtheilen, was uns die gemeinhin sogenannte Natur lehrt, — was wäre dann überhaupt noch von göttlichen Dingen zu reden? Dieser Natur gegenüber sind sie alle übernatürlich, das ganze religiöse Gebiet ist ein übernatürliches. Sollte es nun um deswillen sich aller denkenden Erkenntniß entziehen, so gäbe es folgerichtig überhaupt keine Metaphysik, deren eigener Name schon auf ein Hinausgehen über das sogenannte Natürliche deutet. Oder wollte man dennoch eine Metaphysik zulassen, die sich dann aber darauf zu beschränken hätte, nur das der Natur selbst zu Grunde Liegende und aus derselben gewissermaßen Hindurchscheinende zu suchen, so geht die Religion auch darüber wieder noch hinaus, indem sie dies der Natur zu Grunde Liegende vielmehr als von einer höheren Macht zu Grunde gelegt betrachtet, wie es desgleichen in der positiven Philosophie geschieht. Erst damit ist der Standpunkt erreicht, von wo aus selbst die göttlichen Dinge begreifbar werden können.

b.

Möge hier noch ein Vergleich gestattet sein, wodurch es vielleicht faßlicher werden wird, wie, was auf einem niederen Standpunkt als naturwidrig oder sinnlos erscheint, und darum unbegreiflich bliebe oder resp. verworfen werden müßte, hingegen von einem höheren Standpunkt aus angesehen, vielmehr als ganz natürlich erscheinen und einen Sinn gewinnen kann, wonach es vollkommen begreiflich wird. Nämlich ein Vergleich aus der Mathematik, also aus der allgemein als die klarste und sicherste, ja als unantastbar geltenden Wissenschaft, deren Verfahren folglich — was sie auch thäte — niemals der Vernunft

[A]nstoß erregen kann. Nun wohlan: die höhere Mathematik (worauf [ic]h beiläufig schon in der Einleitung hinwies) rechnet nicht nur über[h]aupt mit unendlichen Größen, und zwar mit dem Unendlichgroßen, [w]ie mit dem Unendlichkleinen, sondern das Unendliche erscheint da [s]ogar in verschiedenen Gradationen, wonach z. B. das Unendlichkleine [d]es zweiten Grades noch unendlich vielmal kleiner ist als das des [e]rsten Grades u. s. w., indem die Gradation selbst wieder bis in das [U]nendliche gehen kann. Müßte es nicht — die Sache abstrakt be[t]rachtet — als geradezu sinnlos erscheinen, daß das Unendliche über[h]aupt noch einer Steigerung fähig sein soll, und müßte man nicht [v]ielmehr meinen, daß in der Unendlichkeit selbst jeder Maßstab ver[s]chwände und folglich da aller Calcul ein Ende hätte? Rein a priori [b]eurtheilt, scheint keine andere Ansicht möglich. Und mit der gemeinen [A]lgebra verhält es sich auch wirklich so, daß sie mit dem Unendlich[k]leinen und dessen verschiedenen Graden nichts anfangen könnte, [fü]r die später erfundene Analysis hingegen sind solche Größen gerade [d]as eigentliche Element, worin sie sich bewegt. Und erst mit Hülfe der [A]nalysis sind dann die Probleme zu lösen, denen mit der gemeinen [A]lgebra nicht beizukommen wäre.

Demnach giebt es auf dem mathematischen Gebiete allerdings eine [n]iedere und höhere Ordnung der Dinge, und was nach der ersteren [s]innlos erscheint, wird nach der letzteren vollkommen verständlich. Auf [d]iesen Vorbild wären darum alle diejenigen zu verweisen, denen es [a] priori feststeht, daß es so etwas wie zwei verschiedene Ordnungen [d]er Dinge — wodurch, was nach der einen unmöglich bliebe, nach [d]er andern möglich würde — überhaupt nicht geben könne. Daß es [a]llerdings dergleichen geben könne, hat die Mathematik durch die Er[f]indung der Analysis thatsächlich bewiesen. Auch operirt diese aller[e]videnteste Wissenschaft sogar schon in der Algebra mit an und für [s]ich unmöglichen Größen, was ihr doch gar keinen Kummer macht, [u]nd es zeigt sich hinterher, wie dies an und für sich Unmögliche unter [U]mständen trotzdem möglich wird und wirklich existirt.

Dies sollte zum Nachdenken auffordern. Denn wenn zwar die [M]athematik sich nur mit den allerabstraktesten Gegenständen beschäftigt, [b]ildet sie doch allerdings eine Vorschule für die Philosophie, und ist [v]on altersher dafür anerkannt, indem das mathematische Erkennen [g]ewissermaßen den Uebergang bildet von dem empirischen zu dem [p]hilosophischen Erkennen. Und wer nun wirklich ernstlich nachdenken [w]ill über alle das Wunderbare, was in der Mathematik vorgeht, der wird [s]ich *auch in Zukunft durch* solche Phrasen, wie: „Es ist unmöglich, es

ist undenkbar, es geht gegen alle Vernunft," womit man die Offenbarungsthatsachen von vornherein als nichtige Erfindungen abweisen zu können vermeint, nicht weiter mehr imponiren lassen. Möchten diese Dinge immerhin über die reine Vernunft **hinausgehen**, — dafür geben sie sich selbst aus, — so können sie doch sehr wohl in die Vernunft **hineingehen**, wenn die Vernunft nur so gütig sein will, sich etwas zu dehnen und zu recken, d. h. ihre herkömmlichen Schulbegriffe zu erweitern. Dann finden sie schon Platz darin, und die Vernunft selbst wird sich hinterher bereichert und gehoben fühlen, ihren bisherigen Zustand für einen niedrigen erkennend.

c.

Hiernach kommen wir zu dem eigentlichen **Prozeß** der Menschwerdung, als zu einem übernatürlich-natürlichen Vorgang. **Uebernatürlich** nämlich, insofern die **Ursache** im Jenseits der gemeinhin sogenannten Natur liegt, **natürlich** hingegen, insofern diese Ursache nun in die Natur eingeht. Diese Ursache aber ist hier der **eigene Wille** dessen, der, ob er wohl in göttlicher Gestalt war, wie der Apostel sagt, sich selbst dazu erniedrigte, Mensch zu sein. Wurde er also damit ein **materielles** Wesen, ein Wesen, das man sehen und betasten konnte, so kam die Materie dazu nicht von außen her, sondern aus ihm selbst, denn „ὁ λογος σαρξ ἐγενετο“. Wie ist nun aber das zu denken, daß der Logos sich selbst zur Materie machte?

Schelling sagt: was dabei zur Materie wurde, oder was sich materialisirte, war eben sein **außergöttliches** Sein. Freilich war dies an und für sich selbst nichts Materielles, aber es konnte materiell **werden** in Beziehung auf ein höheres Prinzip, welches dadurch in Existenz und Wirksamkeit treten sollte. Denn schon aus dem ersten Theile wissen wir: Materie ist überhaupt ein **relativer** Begriff, — materia = mater, — und was die Grundlage für die Entstehung eines Höheren wird, ist für dieses Höhere zur Materie geworden, obgleich es an und für sich immateriell wäre. Spricht man doch sogar von **materiellen Kenntnissen**, was auch seinen guten Sinn hat im Gegensatz zu den höheren allgemeineren Ideen, für welche die bloßen Kenntnisse wirklich nur der Stoff sind, woraus sie sich bilden. Materie ist also nicht blos, was man gemeinhin so nennt, d. h. das Palpabele der Körper, und was man wägen kann. Wird diese gemeinhin sogenannte Materie schon in den organischen Gebilden metamorphosirt, indem sie zum bloßen Mittel für den Lebensprozeß herabgesetzt wird, daher das vegetabilische und noch mehr das animalische

Leben der bloßen Materie gegenüber vielmehr als etwas Immaterielles erscheint, so wird doch auch das animalische Leben, gegenüber dem geistigen Leben, selbst wieder zur bloßen Materie oder zur mater, denn aus dem animalischen Leben wird das geistige geboren. Und so zeigt sich, daß die Relativität des Begriffes der Materie nicht etwa ein blos spekulativer Gedanke ist, sondern durchaus der Wirklichkeit entspricht.

Dies gilt nun im Allgemeinen. Was aber speziell die vorliegende Frage betrifft, d. h. das Sichmaterialisiren des außergöttlichen Seins des ewigen Logos, so bietet sich dazu noch eine ganz direkte Analogie dar in der Mythologie. Da sahen wir, wie der anfängliche Allgott im Bewußtsein der Menschen sich materialisirte, d. h. zum Stoff wurde, woraus die höheren Götter entstanden, obgleich er — das Wort „Materie" in gewöhnlichem Sinne genommen — an und für sich durchaus nichts Materielles, sondern selbst schon etwas Geistiges gewesen war. Zur Materie herabgesetzt wurde er nur für die höheren Götter, die dann selbst wieder zu blos materiellen Göttern herabsanken gegenüber den in den Mysterien verehrten Gottheiten. Wer diese mythologischen Vorgänge gefaßt hat, dem wird es jetzt auch ein faßlicher Gedanke sein, daß das außergöttliche Sein des Logos zur Materie wurde, woraus sich der Leib Christi formirte, in welchem das wahrhaft Göttliche erscheinen sollte. Die Ph. d. M. erweist sich hier sehr augenfällig als die Vorschule für die Ph. d. O., und an dieser Berufung auf die Mythologie könnte nur derjenige Anstoß nehmen, der überhaupt nicht anerkennen wollte, daß die Offenbarung allerdings ein inneres Verhältniß zur Mythologie habe, was wir hingegen bereits genügend klar gemacht zu haben glauben.

Jetzt kennen wir also den Stoff, woraus sich der Mensch Jesus nach seiner Leiblichkeit bildete. Es war das außergöttliche Sein des Logos selbst. Ein aus dieser Welt stammender, ein irdischer Stoff konnte es nicht gewesen sein, weil damit die absolute Sündlosigkeit Jesu unvereinbar wäre, so gewiß als alles, was aus dieser Welt stammt, auch mit den Folgen der Erbsünde behaftet ist. Wollte man uns aber einwenden: jenes außergöttliche Sein des Logos müsse doch selbst als falsch göttlich, als unheilig gelten, so wurde es ja eben dadurch geheiligt und wahrhaft göttlich, daß der Logos seine Selbstherrlichkeit oder seine Außergöttlichkeit selbst aufhob, und sich vielmehr dem Willen des Vaters ergab. Ging dann dieser, von dem sündigen Wesen der gefallenen Welt nicht afficirte Stoff in den Schooß des Weibes ein, so bildete sich daraus der Mensch Jesus im Uebrigen

ganz in natürlicher Weise. Vom Weibe geboren, wurde er in allen Stücken dem natürlichen Menschen gleich, nur die Sündhaftigkeit allein ausgenommen.

Das ist der erste Punkt für die Erklärung der Menschwerdung. Nun aber kann das Immaterielle sich materialisiren nur in Beziehung auf ein Höheres, und welches ist das hier? Es ist der heilige Geist, der (wie wir schon wissen) ebenso vom Sohn getrennt gewesen war, wie dieser vom Vater. Giebt aber der Sohn sein außergöttliches Sein auf, so attrahirt er damit den Geist, der von da an eben als der heilige Geist wirkt, während er im Heidenthum als ein blos kosmischer Geist gewirkt hatte. Weil ferner der Entschluß des außergöttlich gewordenen Logos oder Sohnes, diese seine Außergöttlichkeit aufzugeben, nur im Hinblick auf den heiligen Geist gefaßt war, und anders gar nicht gefaßt werden konnte, — denn die zweite Potenz wirkt immer nur, um der dritten die Stätte zu bereiten, — so hat derselbe auch bei der Menschwerdung, die eben auf jenem Entschluß beruhte, wesentlich mitgewirkt als die causa finalis.

Danach wird jetzt auch zu verstehen sein, was die Evangelien berichten über die Empfängniß in Kraft des heiligen Geistes, der doch um deswillen keineswegs als der Erzeuger zu denken ist. Denn als Erzeuger wäre er die causa per quam, die aber vielmehr in dem Willen des außergöttlich gewordenen Logos lag, der sich zur Menschwerdung entschloß. Und eben dadurch, daß er dies that, attrahirte er auch den heiligen Geist, der nun als die causa finalis hinzukam. Er war fortan mit dem Sohn verbunden, offenbar oder ausdrücklich erklärt aber wurde diese Verbindung erst bei der Taufe Jesu durch Johannes. Das Untertauchen in das Wasser war hier das sinnliche Zeichen der Ueberwindung eines niederen Zustandes, und dadurch des Ueberganges der Entwicklung in ein neues höheres Stadium. Gerade, wie das Wasser in der Mythologie und in dem Naturprozeß dieselbe Bedeutung hat.

d.

Durch die vorstehenden Erörterungen wird die Menschwerdung — als ein aus der Transscendenz in das empirische Gebiet übergehender Vorgang — insoweit begreiflich gemacht sein, als wir damit überhaupt die Möglichkeit der Sache einsehen. Gleichwohl werden wir uns bescheiden müssen, daß, was dabei im Innern des Logos selbst geschah, unsrem Auge verhüllt bleibt. Ist doch sogar rücksichtlich der gewöhnlichen animalischen Propagation zu sagen, daß die dabei im Innern stattfindenden Vorgänge Niemand zu erklären vermag.

Man könnte aber nun einwenden: wäre auch die Sache nach ihrer inneren Möglichkeit begreiflich, — versteht sich, begreiflich von einem überweltlichen Standpunkte aus, — so folgte daraus doch noch lange nicht das wirkliche Geschehensein; von göttlichen Wesen in Menschengestalt hätten schon die Heiden genug zu erzählen gehabt, und wenn wir uns bei unsrer Erklärung zum Theil selbst auf mythologische Vorgänge beriefen, wäre dadurch der Gedanke um so näher gelegt, daß es sich auch hier nur um mythologische Vorstellungen handle, um eine christliche Mythologie. Das scheint auf dem ersten Anblick überaus plausibel, allein die Sache gründlicher durchdacht, kehrt sich die Conclusion vielmehr um. Waren die heidnischen Göttergestalten allerdings nur Vorstellungen gewesen, — obgleich Vorstellungen, die sich nach einer höheren Nothwendigkeit entwickelten, und darum für das Bewußtsein volle Realität hatten, — so lag ja auch grade in in dieser, so zu sagen, blos subjectiven Realität der Götter das Unzulängliche und Falsche der mythologischen Religionen, die darum auch zu keiner wahren Versöhnung führen konnten, weil das Gottentfremdetsein objectiv oder realiter bestehen blieb. War durch den Sündenfall von Anfang an eine Spannung gesetzt gewesen, woraus eben der mythologische Prozeß selbst entsprang, so konnte dieser Prozeß eine wahre Lösung nur finden durch ein aus diesem Prozeß heraustretendes reales Ereigniß, wodurch dann die Gottentfremdung des Bewußtseins auch realiter aufgehoben wurde. Hören wir darüber Schelling's eigne Worte.

„Der Zustand, in welchem das menschliche Bewußtsein während des Heidenthums sich befand, war, wie wir wissen, ein Zustand des Außer-sich-gesetzt-seins. Dieser ekstatische Zustand, der für das Bewußtsein zugleich eine Folge von Göttervorstellungen, also eine innere Geschichte mit sich brachte, konnte nicht anders beendigt werden als durch ein Ereigniß, das außerordentlicher, transscendenter als alle Facta jener inneren Geschichte, auf der andern Seite von unzweifelhafter objectiver Realität, eine äußere Thatsache war. Dadurch kam das ekstatische, außer aller Wirklichkeit gewesene Bewußtsein auf den Boden der Wirklichkeit zurück, und nur dadurch konnte es dahin zurückgebracht werden. Nur ein wirkliches Factum, das aber zugleich so außerordentlich war, daß Größeres nicht geschehen mochte, konnte das Heidenthum beschließen, d. h. ihm ein definitives Ende machen. — In einem andren Sinne freilich ist genug gesagt worden: die Apostel, oder überhaupt die ersten Verbreiter des Christenthums, haben die übernatürliche Empfängniß Christo erfunden, um dadurch das Christenthum den Heiden annehmlicher, weil ihren Vorstellungen analoger zu machen. Bei dieser Auskunft, die sich übrigens ohne sonderliche Anstrengung finden ließ, wurde vergessen, daß die Erzählung von der wunderbaren Empfängniß Christi gerade auch in einem zunächst für Hebräer *geschriebenen Evangelium* vorkommt, und vorausgesetzt oder angenommen — *wie wohl nicht zugegeben:* daß durch diese Fiction bei den Heiden etwas

zu gewinnen, bei den Juden mit ebenderselben mindestens ebensoviel zu verlieren war. Und doch waren die Apostel zuerst und zunächst wenigstens an diese angewiesen. Auch nicht daran wurde gedacht, daß die Lehre von dem Mensch gewordenen, als Mensch gekreuzigten und gestorbenen Sohn Gottes, den Juden ein Aergerniß, den Hellenen oder Heiden wenigstens eine Thorheit war. Nicht als simile oder analogon, vielmehr als contrarium sollte diese Idee auf die Heiden wirken. Der, welcher ἐν μορφῃ θεου war, und sofern er darin war, — dieser konnte der Gott des Heidenthums heißen, aber nicht der in Knechtsgestalt Erscheinende und bis zum Tode Erniedrigte. Von μορφαις θεων ist bei Hellenen viel die Rede. So sagt Sokrates bei Xenophon: „bis du die Gestalten der Götter, τας μορφας των θεων siehst, genüge dir ihre Werke zu betrachten und sie zu verehren;" ebenso Cicero: „saepe Faunorum voces exauditae, saepe visae formae Deorum!" Der, welcher ἐν μορφῃ θεου sich befand, war eben in dieser Gestalt, als natürliche Potenz, Princip des Heidenthums. Indem er dieser Gestalt sich entäußerte bis zum Tod, — in dem auf solche Weise Sterbenden starb das ganze Heidenthum. Nach diesem Factum war Alles, was die Heiden von Göttern in menschlicher Gestalt, oder auch was sie von Sterblichen, denen sie augustiores quam humanos natales zuschrieben, geglaubt hatten, als Wahn erklärt. Wenn die Sachen selbst kommen, verschwinden die bloßen Schatten derselben. Gegen ein so objectives unter den Augen der entzauberten Welt vorgegangenes Faktum verschwand alles früher Geglaubte und wurde zur Fabel, wenn es gleich anfänglich nicht bloße Dichtung, sondern allerdings in einer gewissen subjectiven Nothwendigkeit begründet war. Es ist eine bekannte Sache, daß die Geschichte seit der Erscheinung Christi eine ganz andere Bedeutung annimmt, als sie vor derselben hatte."

e.

Ich meine, dieser letztere Satz, d. h. daß von der Erscheinung Christi ein allgemeiner Umschwung herdatirt, müßte den die Gottheit Christi leugnenden Rationalismus am ehesten zu anderen Ueberzeugungen führen, wenn er nur über diese große Thatsache jemals ernstlich und mit der nöthigen Unbefangenheit nachgedacht hätte. Wer in der rationalen Philosophie befangen ist, kann das aber gar nicht, sondern ist dadurch zu allem ernstlichen Nachdenken darüber unfähig geworden. Denn diese ungeschichtliche Philosophie beschäftigt sich nur mit dem ewig Gleichen, und das kann weder Anfang noch Ende haben. Fragt sie also weder nach dem Anfang noch nach dem Ende der Welt, so auch nicht danach, was den Mittelpunkt und Wendepunkt der ganzen Weltgeschichte bildet. Giebt es aber einen solchen Mittelpunkt und Wendepunkt, so muß in demselben wohl etwas ganz Außerordentliches geschehen sein, was gleichwohl — wenn überhaupt ein Plan in der Weltgeschichte liegen soll — von Anfang an vorgesehen war, wie es andererseits selbst auf das Ende zielte. Dieses ganz Außerordentliche also, und folglich mit nichts anderem Vergleichbare, ließe dann auch keinen anderen Maßstab zu seiner Beurtheilung zu,

außer den es in sich selbst darbietet. Es wäre ein hapax genomenon wie legomenon, und was hätte damit die rationale Philosophie zu schaffen, für welche das Wichtige nur das Allgemeine ist. Hier hingegen handelt es sich um eine absolute Singularität, die zwar hinterher von allgemeinster Wirkung war, aber zuvor nach ihrer eigenen Singularität zu begreifen ist, weil gerade daraus, daß sie eine absolute Singularität war, die Allgemeinheit ihrer Wirkung entsprang. Denn was wirklich Wendepunkt der ganzen Weltgeschichte werden sollte, konnte dieser Weltgeschichte gegenüber selbst nur wie ein Punkt erscheinen. Aber diesen Punkt, dieses ganz Singuläre recht zu verstehen und denkend zu erfassen, — das, sagt Schelling, ist mehr werth, als alle andere Erkenntniß.

Mag es dann immerhin — vom Standpunkt der rationalen Philosophie aus geurtheilt — wohl gar als eine Geistesverirrung erscheinen, daß ein Philosoph sich überhaupt nur mit so etwas, wie die übernatürliche Empfängniß Christi, die auf diesem Standpunkte von vornherein für ein Ammenmährchen gilt, ernstlich beschäftigen könne, eben in diesem Ammenmährchen lag der Wendepunkt der Weltgeschichte. Denn von der christlichen Offenbarung ging ein allgemeiner Umschwung aus, was wäre aber diese Offenbarung ohne die Gottheit Christi, und wie könnte denn ein göttliches Wesen durch blos natürliche Zeugung entstehen? Um nun aber diese Sache, diese absolute Singularität begreiflich machen zu können, dazu mußten erst die Mittelbegriffe des *υιος του ανθρωπου* und der *μορφη θεου* klar gemacht werden, ohne welche die Menschwerdung ein absolut unzugängliches Mysterium bliebe, so daß dann für den Denker die ganze Sache gar kein Gegenstand der Frage sein könnte; er würde sie von vornherein rundweg abweisen müssen. Auf jene Mittelbegriffe kommt hier Alles an, und darum fühlte sich Schelling veranlaßt, jene Begriffe nach den betreffenden Schriftstellen in gründliche Untersuchung zu ziehen, so sehr auch dies wieder — auf dem Standpunkt der rationalen Philosophie — als eine des Philosophen ganz unwürdige Aufgabe erscheinen mag, während man es doch andererseits ganz in der Ordnung findet, wenn ein Philosoph sich etwa mit der Untersuchung einer schwierigen Stelle in Plato oder Aristoteles beschäftigt. Und dergleichen gilt dann wohl selbst für eine große philosophische Leistung, statt dessen die ganze Philosophie der Offenbarung für unsere Schulphilosophen noch bis heute wie gar nicht existirt. Am Ende aber bedeutet das Neue Testament doch mehr als Plato und Aristoteles zusammengenommen, in deren Auftreten noch lange *nicht der Wendepunkt* der Weltgeschichte lag. Hat nun die

Philosophie ihren Namen von der Liebe zur Weisheit, und enthält das Neue Testament wirklich eine viel höhere Weisheit, — soll etwa diese Weisheit um deswillen den Philosophen nicht kümmern, weil sie selbst nicht von Philosophen herrührte?

Jeder denkende und höher Gebildete, der sich zum Christenthum bekennt, sollte sich mit diesen Untersuchungen bekannt machen, wenn ihm nicht das Verständniß seiner Religion als eine gleichgültige Sache gilt. Den Theologen insbesondere muß ich hier wiederum anrathen, den Abschnitt über die Menschwerdung auch noch bei Schelling selbst nachzulesen.*) Denn seine Behandlung dieses Themas ist ein Meisterstück, und wie sie mit den vorangegangenen Untersuchungen über den Prolog zum Johannesevangelium, über die μορφη θεου und über den υἱος του ἀνθρωπου im engen Zusammenhang steht, so enthält eben dieses Ganze die eigenthümlichen Entdeckungen Schellings auf dem Gebiete der christlichen Offenbarung, worauf dann seine ganze Ansicht vom Christenthume beruht. Wer diese vier Punkte recht gefaßt hat, dem wird nichts weiter mehr unverständlich bleiben. Freilich aber kann es nicht leicht sein, die Sache recht zu fassen, und wem es Ernst damit ist, der wird sich schon von selbst getrieben fühlen, zu diesem Ende auf Schelling selbst zurückzugehen. Das Studium des Originals überflüssig zu machen, könnte ja überhaupt nicht der Zweck meiner Arbeit sein. Im Gegentheil, ich möchte dazu anreizen und darauf vorbereiten, indem ich nur die Hauptpunkte der Entwicklung hervorhebe, die ich verständlich zu machen und deren Tragweite ich zu zeigen versuche, damit man womöglich ein faßliches Bild von dem Ganzen gewinne.

---

2. Die Wunder.

Haben wir gesagt: daß die Menschwerdung zwar gegenüber dem, was man gemeinhin unter der Natur oder dem natürlichen Verlauf der Dinge versteht, als schlechthin übernatürlich erscheine und unbegreiflich bleibe, dahingegen von dem Standpunkt einer höheren Ordnung aus betrachtet, allerdings begreiflich werde, so gilt dasselbe auch von den Wunderthaten Christi, welche die Evangelien berichten. In Beziehung auf jene höhere Ordnung der Dinge sind sie eben keine Wunder d. h. sie stehen nicht mit ihr in Widerspruch, sondern sind ihr gemäß und entspringen selbst daraus.

*) Bd. 14, S. 153—185.

a.

Um dies einzusehen, muß man vor allem ins Auge faßen und festhalten, daß nach dem großen Umsturz, den die Bibel den Sündenfall nennt, die ganze Welt Gott entfremdet und außergöttlich geworden war. In dieser gefallenen Welt — und die ist es, die allein wir empirisch kennen und die Welt oder die Natur schlechthin nennen, — in dieser Welt konnte Gott nicht mehr mit seinem Willen sein. Da geschehen also die Dinge nicht nach Gottes Willen, sonst könnte diese Welt nicht so voller Zertrennung, Verwirrung, Krankheit, Unheil und Sünde sein. Darin hat der Naturalismus, der nichts von einem göttlichen Walten in der Natur wissen will, vollkommen Recht, denn Gottes Wille ist nur noch als ein Unwille darin, als der Zorn, von welchem der Apostel spricht, und zufolge dessen wir von Natur alle Kinder des Zornes sind. Das ist seit dem Sündenfall so zu sagen der normale Zustand der Natur. Träte hingegen einmal der göttliche Wille in diese Natur ein, so wäre das, dem gegenüber, ein übernatürliches Ereigniß, ein Wunder. Aber dazu eben war die Möglichkeit gegeben, seitdem die außergöttliche Welt nicht zwar überhaupt aufgehört hatte außergöttlich zu sein, was sie vielmehr bis an das Ende der Tage bleibt, aber doch für Gott wieder annehmbar geworden war, wie wir früherhin sagten.

Dies zugegeben, so würde freilich die herrschende Naturansicht noch immer den Einwand erheben, daß jedes Eingreifen des göttlichen Willens in die Natur — wie sie nun einmal sei — die ganze Ordnung dieser Natur zerstören, einen allgemeinen Umsturz derselben impliciren würde. Denn Alles soll darin durch die Causalitätskette nach unverbrüchlicher Nothwendigkeit zusammenhängen. Ein Glied dieser Kette zerbrochen, und das Chaos begönne, weil Alles aufeinander berechnet war, und darum auch das Kleinste, wäre es auch nur ein Sonnenstäubchen, zugleich das Ganze trug. Selbstverständlich, daß nach solcher Ansicht alle Freiheit in der Natur verschwindet, und damit auch für den Menschen. Daß ich z. B. meinen Arm oder meinen Fuß bewege, geschieht rebus sic stantibus mit derselben Nothwendigkeit, wonach der Apfel zur Erde fällt, wenn der Stiel brach, der ihn am Baume festhielt. Eine solche Natur böte für das Eingreifen eines höheren Willens keine Möglichkeit, denn sie würde dadurch total zerstört. Anders wenn das, was in der Natur als eigentliche Ursache waltet, an und für sich selbst Wille ist, und die sogenannten Naturgesetze nichts weiter sind, als die Bethätigungsformen dieses Willens selbst, der dabei an diese Formen oder Gesetze nur gebunden

ist, insofern er sich daran binden will, wenn er aber will, auch jeden Augenblick aus der Regel heraus treten, und dieselbe zugleich post factum unmittelbar wiederherstellen kann, so daß dann Alles fortgeht wie zuvor. Der in der Natur waltende Wille also ist aber vielmehr der göttliche Unwille, der eben als Unwille die Naturgesetze schonungslos walten läßt, weil diese gefallene Natur nichts Besseres werth ist. Verwandelte sich aber dieser göttliche Unwille vielmehr zum göttlichen Willen, so würden in diesem Falle, und für diesen Moment, die Naturgesetze verschwinden. Und dazu, daß Gott statt mit seinem Unwillen vielmehr mit seinem Willen in die Natur einträte, dazu war die Möglichkeit gegeben, seitdem das außergöttliche Sein für Gott wieder annehmbar geworden war. Dies ist das Erste.

Allein es handelt sich hier nicht um Wunder überhaupt, sondern um die Wunder Christi, was etwas viel Anderes zu sein scheint, und doch durch das Vorangegangene auch schon seine Erklärung findet. Indem nehmlich der in μορφη θεου Gewesene seine außergöttliche Selbstherrlichkeit aufgab, sich freiwillig Gott dem Vater unterwerfend, zog er damit den göttlichen Willen selbst an sich, der nun mittelbar zugleich der seinige wurde. Und damit konnte er jetzt in die Natur eingreifen. Denn auch nach seiner Menschwerdung hatte er nicht aufgehört der Demiurg zu sein, durch welchen alle Dinge gemacht waren und auch erhalten werden, weil die Erhaltung der Welt doch nur durch ein Fortwirken der Schöpferkraft zu denken ist. Dieser Demiurg also blieb der Logos nach wie vor, weil das zu seinem wesentlichen Sein gehörte, indessen die Menschwerdung nur eine Veränderung seines zuständlichen Seins war. Vermöge seiner demiurgischen Eigenschaft also konnte er den göttlichen Willen, den er an sich gezogen, wirkend in die Natur eintreten lassen, und geschah dies, so war das nun, dem gewöhnlichen Naturlauf gegenüber, ein Wunder. Das Wunder geschah aber nicht sowohl in Kraft des eigenen Willens Christi, als vielmehr kraft des in ihn übergegangenen göttlichen Willens; wie er denn selbst so oft sagt: der Vater thue die Werke. Auch betet er zuvor, ehe er handelt, um den göttlichen Willen an sich zu ziehen, und sagt dann: der Vater habe ihn erhört. Denn er ist ganz Mensch geworden, von seiner eigenen Persönlichkeit aus vermag er nichts mehr, was über menschliches Vermögen hinausginge. Darum sagt er auch: daß durch die Werke die Herrlichkeit des Vaters offenbar würde. Weil aber damit zugleich offenbar wurde, daß der Wille Gottes in ihm, oder daß er innerlich ganz mit Gott eins geworden war, so gereichten [al]lerdings die Wunder zugleich auch zu seiner eigenen Verherrlichung.

b.

Die meisten Wunderthaten Christi bestehen in Heilungen, und rücksichtlich dieser wird selbst der Rationalismus die innere Möglichkeit nicht schlechthin in Abrede stellen können, seitdem so manche Erscheinungen beobachtet sind, welche zeigen, daß unter Umständen ein Mensch, durch seinen bloßen Willen, selbst auf den physischen Zustand eines anderen einwirken könne. Um wie vielmehr ein Mensch, durch welchen eine göttliche Kraft wirkte! Weit über bloße Heilungen hinaus geht freilich die Auferweckung des Lazarus. Dabei wird aber zu erwägen sein, daß, wenn überhaupt der Tod nur in die Welt gekommen war infolge des Außergöttlich-Gewordenseins der Welt, darum auch die todtbringende Kraft in einem besonderen Falle ihrer Wirkung nach aufgehoben werden konnte, wenn in diesem Falle die Außergöttlichkeit der Welt aufgehoben wurde, was sich nach dem Vorangegangenen begreifen läßt.

Unter einem anderen Gesichtspunkte wird die Erzählung von der Verwandlung des Wassers in Wein, wie von der Speisung der 5000 zu betrachten sein. Mehr noch als um die innere Möglichkeit scheint es sich hier darum zu handeln, wie solche rein materielle Leistungen zu der Hoheit eines göttlichen Wesens passen könnten. Allein bei tieferer Betrachtung steht es doch anders damit. Schelling bemerkt darüber, daß in Christo nicht nur die demiurgische Potenz fortwirkte, sondern daß in ihm auch noch die Potenz war, die in dem mythologischen Prozeß gewirkt hatte. In diesem also hatte der Logos seine Wirksamkeit gerade als der Gott bewiesen, der, indem er das menschliche Bewußtsein von der Herrschaft des ursprünglichen Allgotts befreite, als dieser Lysios andererseits zugleich der Dionysos war, dem man die Gabe des Weines und des Brodes zuschrieb. Sollte nun Christus vor allem der Heiland der Heiden werden, — wie ja die Apostel angewiesen wurden, zu lehren und zu taufen *παντα τα ἐθνη*, — so stimmt es offenbar sehr gut dazu, daß er selbst als Christus etwas that, was einigermaßen an den Dionysos erinnerte.

Die Frage nach dem wirklichen Geschehen der in den Evangelien berichteten Wunder läßt Schelling offen, denn als berichtete äußere Facta unterliegen sie derselben historischen Kritik wie andere berichtete Facta. Nur der Einwand der innern Unmöglichkeit ist von vornherein beseitigt. Sehr denkbar, daß allerdings manche Facta hinterher sagenhaft ausgeschmückt sein mögen, da jedenfalls kein protokollarischer Bericht darüber aufgenommen war, wie denn auch die evangelischen Erzählungen nicht genau übereinstimmen. Was denselben als wirkliches Faktum zum Grunde gelegen, könnte dann immerhin

dahingestellt bleiben. Ob alles ganz so geschehen, wie die Erzählung lautet, darauf wird schließlich nichts ankommen, weil die Wunder, als blos äußere Handlungen Christi, zu seinem eigentlichen Werke überhaupt nichts beitrugen, d. h. zu dem Erlösungswerk, welches nicht sowohl auf seinem äußeren Thun als auf der Hingabe seiner Persönlichkeit beruhte. Demgemäß predigten auch die Jünger, nachdem sie erst den heiligen Geist empfangen hatten, nicht sowohl Christum den Wunderthäter, als vielmehr den Gekreuzigten und Auferstandenen. Und so sagt auch Dante (Paradies 24): das größte Wunder sei, daß das Christenthum sich ohne Wunder verbreitet habe. Sagt andererseits zwar Christus selbst: „Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder sehet, so glaubet ihr nicht," so erklärt er dabei zugleich auch, daß der blos darauf beruhende Glaube nicht der rechte sei. Sondern selig sind, die nicht sehen und doch glauben.

---

3. Der Opfertod.

Wie der Logos nur zufolge seines eigenen Willens Mensch geworden war, so geschah es auch nur zufolge dieses Willens, daß er im Menschsein verharrte. Das bedeuten die Worte, wenn Christus sagt: „Ich habe Macht mein Leben zu lassen und es wieder zu nehmen." Und damit hängt es zusammen, wenn er ferner sagt: seine Speise sei, dem Vater gehorsam zu sein. Denn wie er durch die Menschwerdung seinen Gehorsam bewiesen hatte, so erhielt ihn auch dieser Gehorsam fortwährend im Menschsein, und war insofern gerade so sein Erhaltungsmittel, wie der natürliche Mensch sein Leben durch Speise erhält.

Allein mit der Annahme der Menschheit, oder der Knechtsgestalt, wie der Apostel sagt, war doch die außergöttliche Herrlichkeit des Logos noch nicht absolut aufgehoben, sondern der Möglichkeit nach blieb sie noch in Christo fortbestehen. Erst durch seinen Tod war sie auch der Möglichkeit nach aufgehoben, und damit der Gehorsam oder die Unterwerfung unter den Vater besiegelt. So hatte auch Christus wiederholt vorhergesagt, daß er den Tod erleiden werde und müsse. Sein Tod war aber nicht blos die Folge äußerer Umstände, — wie wenn etwa Jemand in einer großen Unternehmung zu Grunde geht, was er vielleicht auch selbst im voraus geahnt hatte, — sondern dieser Tod war von Anfang an vorgesehen, als der Logos den Entschluß zur Menschwerdung faßte; er war schon vorgesehen, als der vom Vater getrennte Sohn dem außergöttlich gewordenen Sein *nachging; er war* vorgesehen vor der Welt. Denn dieser Tod war

roße Versöhnungsopfer, worauf die Erlösung der Welt beruhte,
ır in der Voraussicht ihrer dereinstigen Wiederbringung durch
Sohn geschaffen war. Dieser Tod ist darum der Mittelpunkt der
n transscendenten Geschichte der Offenbarung.
Aber so ist er auch der große Stein des Anstoßes für alle die=
n, welche über die Mysterien des Christenthums nur nach ihren,
Betrachtung des gemeinen Lebens, oder aus der reinen Vernunft,
mmenen Begriffen urtheilen zu können vermeinen. Warum mußte
ündlose sterben? fragen sie; welch eine Gerechtigkeit, die dieses
forderte, um dafür den Sündern zu vergeben; welch ein Gott,
ieses Opfer zulassen und sogar fordern konnte, das Opfer seines
es! Schlimmer wäre er als der Moläch, der doch nur fremde
r zum Opfer erheischte.
Die Sache abstrakt betrachtet, scheint solche Argumentation un=
leglich. Aber hier gerade gilt vor allem, was wir schon rück=
ch der Menschwerdung sagten: daß die Sache nur aus einer
en Ordnung der Dinge zu begreifen ist, innerhalb deren, was
Begriffen dieser Welt als sinnlos erscheint, sich vielmehr als das
innvollste erweist. Diese höhere Ordnung der Dinge bildet aber
ein absolutes Jenseits für die Menschheit, sondern sie wirkt in
Weltgeschichte selbst hinein. Und daß sie das thut, — darauf
t die Religion, als ein reales Verhältniß des Menschen zu
, und nicht ein blos ideales, d. h. auf dem menschlichen Denken
beruhendes Verhältniß, wie nach der landläufigen Meinung.
solchem Begriff von Religion wäre freilich an die Thatsa=
en der Offenbarung gar nicht heranzukommen, man müßte viel=
fragen: wozu überhaupt solche Thatsachen gewesen sein sollten,
s doch nur einer neuen Lehre und eines Lehrers bedurft hätte?
andelte sich aber um eine reale Veränderung in dem Verhältniß
Menschen zu Gott, und dazu wieder war nichts Geringeres erfor=
h, als daß der Gottmensch sich selbst zum Opfer brachte.
Um nun den Sinn dieses Opfers zu verstehen, muß man zunächst
Auge fassen und eine lebendige Vorstellung davon zu gewinnen
ı, welche große Bedeutung überhaupt das Opferwesen hatte,
nur für das ganze Heidenthum, sondern auch für das Judenthum,
es in diesem Punkte durchaus auf dem Boden des Heidenthums
ı geblieben war. Hier wie da concentrirte sich in dem Opfer=
die ganze Gottesverehrung, für Juden wie für Heiden war das
r der prägnanteste Ausdruck ihrer Religiosität. Auch alle großen
des Staatslebens waren mit dem Opferdienst verflochten, der ein

ebenso wichtiges als charakteristisches Element des ganzen Alterthums bildete. Da erscheint endlich Christus, und wer sich zu ihm bekennt, der ist auf einmal über den Opferdienst hinweggehoben, und so weit sich das Christenthum verbreitet, verschwindet dieser Opferdienst, den kein Culturfortschritt, keine Philosophie zu beseitigen vermocht hatte.

Sollen wir aber um deswillen meinen, der Opferdienst hätte überhaupt nur auf einer leeren Vorstellung beruht und wäre eigentlich für nichts gewesen? Er hatte den Opfernden allerdings das Gefühl einer Versöhnung gegeben, doch freilich blos einer momentanen und äußerlichen Versöhnung, wobei innerlich die Gottentfremdung bestehen blieb, welche die Opfer nicht aufzuheben vermochten. Es waren eben nicht die wahren Opfer gewesen, gleichwie die Götter, denen sie gebracht wurden, nur eingebildete Götter, nur für das Bewußtsein wirkliche Götter gewesen waren. Und wie die Götter verschwanden, als ein wirklich göttliches Wesen in Menschengestalt erschien, so verschwanden die falschen Opfer, nachdem ein für allemal das wahre Opfer vollbracht war, worauf der ganze Opferdienst als auf sein Ende hingezielt hatte. So muß die Sache aufgefaßt werden, oder diese so universale Erscheinung des Opferdienstes wäre etwas blos Zufälliges und rein Sinnloses gewesen, was eigentlich in die Entwicklung der Menschheit garnicht hineingehört hätte. Und was bedeutete nach solcher Ansicht überhaupt noch die Weltgeschichte? Nur darum ist sie etwas Wesenhaftes, und bildet auch für die Philosophie ein so großes Problem, weil sie ein Ganzes ist, welches Anfang, Mitte und Ende hat. Und in der Mitte dieses Ganzen steht eben die Offenbarung, in welcher daher die vorangegangene Zeit erst ihre letzte Erklärung findet.

Dies vorweg. Warum aber mußte Christus als Opfer fallen? Wir wissen: der Logos oder der Sohn war der außergöttlich gewordenen Welt in die Gottentfremdung gefolgt, um sie wieder zu Gott zurückzubringen. Daß er dies that, entsprang aus seiner göttlichen Gesinnung, und entsprach insoweit dem eignen Willen Gottes des Vaters. Allein diese außergöttliche Welt war mit dem Fluch behaftet, was in ihr noch von Gott geblieben, war nur der göttliche Unwille, und mit diesem Unwillen belastete sich nun auch der Sohn selbst, indem er es unternahm, die Welt wieder zu Gott zurückzubringen. Denn er war dadurch vor Gott gewissermaßen der Vertreter oder der Bürge für diese außergöttliche Welt geworden, und nur mit Rücksicht darauf hatte Gott diese Welt fortbestehen lassen, die sonst für ihn nur ein Gegenstand seines Zornes sein konnte. Wer aber Bürge wird, wird dadurch haftbar, und obwohl er die Bürgschaft aus reiner Güte übernahm,

wird er unschuldig-schuldig, denn er übernimmt die Schuld dessen, für den er sich verbürgte. Er muß zahlen, wenn jener nicht zahlen kann. Und so eben verhielt es sich hier. Die Welt oder die Menschheit konnte nicht zahlen, d. h. sie konnte ihr Außergöttlich-Gewordensein aus eigener Kraft nicht wieder aufheben. Darum war Christus an ihrer Stelle der unschuldig Schuldige geworden, der „der Welt Sünde trug". „Er ward ein Fluch für uns," sagt der Apostel Gal. 3, 13, und Christus selbst sagt Marc. 10, 45: er gebe sein Leben zur Bezahlung für Viele. Und so hatte auch schon Jesaias (53, 5) von dem Messias gesagt: „Die Strafe liegt auf ihm, auf daß wir Frieden hätten, und durch seine Wunden sind wir geheilet." Aussprüche, die nach den Begriffen dieser Welt alles Sinnes entbehren würden, die aber im Zusammenhang der transscendenten göttlichen Geschichte der Offenbarung sich als vollkommen sachgemäß erweisen.

Gleichwohl wird man noch fragen: wie konnte Gott das Opfer des unschuldig Schuldigen fordern oder auch nur annehmen, der Gott der Barmherzigkeit und Gnade, der Gott der Liebe? Das ist er auch wirklich, aber wie die Grundlage aller menschlichen Ordnung die Gerechtigkeit sein muß, so kann auch Gott in seinem Verhältniß zur Welt nicht blos Liebe sein, sondern er muß zuvor der Gerechte, er muß die Gerechtigkeit selbst sein. Denn ist zwar die Liebe das Höchste, so ist sie dies doch nur auf Grundlage der Gerechtigkeit, die insofern der Liebe vorangeht. Und unter diesem Gesichtspunkt argumentirt nun Schelling folgendermaßen.

Der Logos oder der Sohn war dem außergöttlich gewordenen Sein nachgegangen, er hatte jenes, durch den Sündenfall wieder erregte Prinzip, wovon wir schon so oft gesprochen, allmählich wieder in seine Potenzialität zurückgebracht, — worauf der mythologische Prozeß beruhte, — und eben dadurch war er dazu gelangt, jetzt in *μορφη θεου* zu sein, d. h. in einem Zustande, der selbst nicht sein sollte. Dabei hatte er jenes Prinzip auch nur äußerlich überwunden, indem er die Macht brach, die dasselbe über das menschliche Bewußtsein ausgeübt, während es an und für sich fortbestand. Auch hatte es ein Recht fortzubestehen, denn es war nun gewissermaßen der Repräsentant des göttlichen Unwillens, und um deswillen einstweilen für Gott so viel werth, als Derjenige, der in *μορφη θεου* war, weil eben beides nicht sein sollte. Gottes Gerechtigkeit zeigt sich aber in der höchsten Unparteilichkeit, darum mußte er auch jenes Prinzip forteristiren lassen, so lange andrerseits das in *μορφη θεου* Sein des Sohnes noch fortbestand. Daß dieser zwar durch die Menschwerdung sich seiner falschen

Göttlichkeit entäußert hatte, hinderte nicht, daß sie der Möglichkeit nach noch in ihm fortlebte. Absolut aufgehoben war sie erst durch seinen Tod. Erst in seinem Sterben lag der Beweis, daß er in vollem Umfang und unwiederruflich die Menschheit angenommen hatte. Denn zum Menschsein gehört zuletzt das dem Tode Verfallensein, welcher der Sünden Sold ist, und wenn Christus die Sünde der Welt auf sich genommen, mußte er auch den Tod schmecken. Er mußte sterben, nicht zwar nach einer physischen oder metaphysischen Nothwendigkeit, die sich als solche a priori demonstriren ließe, sondern er mußte sterben — um die Erlösung zu vollbringen. Aber eben dies wollte er, und so war sein Opfertod zugleich der augenfälligste Beweis seiner überschwenglichen Liebe zu der verlorenen Menschheit, wie andererseits der höchste Beweis der Liebe Gottes zu derselben, daß er dies Opfer zuließ und annahm.

Immerhin wird auch diese Erklärung dem religiösen Gemüthe kaum schon Genüge thun. Aber wirklich stehen wir auch hier vor dem allertiefsten Mysterium des Christenthums, welches ganz ergründen zu können, wir uns überhaupt bescheiden werden. Genug, wenn wir doch in diese Tiefe hineinblicken können. Daß das ganze Christenthum von dem Tode Christi ausging, liegt als reine Thatsache vor, wie sich darum auch der feierlichste Cultus daran anschließt. Und so hat dieser Tod zugleich auch eine typische vorbildliche Bedeutung. Nicht nur die Kirche ist aus dem Blut der Märtyrer erwachsen, sondern noch bis diesen Tag kommt fast Alles, was der Menschheit wirklich zum Segen gereicht, nur durch ein Martyrium zu Stande. Wer seinen eignen Ruhm und seine eigene Verherrlichung sucht, der hilft der Welt nichts.

Endlich noch dies. Mußte also Christus den Tod erleiden, so mußte darum auch das Schreckliche des Todes dabei zum vollsten Ausdruck kommen, wie durch den qualvollen und schimpflichen Tod am Kreuze geschah. Dieses Kreuz aber war gewissermaßen im Angesicht der ganzen Welt errichtet, denn neben ihm standen ebensowohl Juden als Römer, welche letzteren die damaligen Weltherrscher wie zugleich Repräsentanten des gesammten Heidenthums waren. Gleichwohl bestand dabei der Unterschied, daß allein das Judenthum den Tod Christi gewollt hatte, also der moralische Urheber gewesen war, statt dessen das Römerthum, oder das Heidenthum, sich nur als äußeres Instrument daran betheiligt hatte. Eine Vorandeutung davon, daß die heidnischen Völker sich dem Christenthm weniger feindselig oder anders *gesagt: sich* demselben zugänglicher erweisen sollten, als das selbstgerechte *Judenthum.*

4. Die Auferstehung und Himmelfahrt.

War Christus oder der Logos in ihm, wie zuletzt sein Tod bezeugte, vollkommen Mensch geworden, so offenbarte sich nun auch weiter in ihm, durch welche Entwicklungsstadien hindurchzugehen dem Menschen bestimmt ist. Nämlich zuerst das sinnlich-natürliche Leben in dieser Welt, darauf das Leben in dem Schattenreich der abgeschiedenen Geister, drittens, als die Vollendung, das Leben in der Auferstehung. Wir werden über diese drei Zustände alsbald ausführlicher sprechen, mußten aber hier schon vorweg darauf hinweisen, insofern es zugleich zum Verständniß der Christologie gehört, die wir jetzt zu Ende zu führen haben.

Nach seinem Tode also trat Christus zunächst ein in den Zwischenzustand der abgeschiedenen Geister, worüber wir 1. Petr. 3, 19 lesen: Christus habe gepredigt den Geistern im Gefängniß, ἐν φυλακῇ, die zu den Zeiten Noahs nicht geglaubt hatten. Darauf beruht die Lehre von der sogenannten Höllenfahrt Christi. Von der Hölle spricht aber der Apostel gar nicht, sondern nur von den vor Noah Gestorbenen, welche ἐν φυλακῇ gehalten, d. h. dazu aufbewahrt waren, daß später Christus auch auf sie einwirken könnte. Denn wir wissen, die vorsündfluthliche Menschheit hatte noch an dem ursprünglichen Allgott festgehalten, der die Einwirkung der zweiten Potenz, die allein den Weg zu dem wahren Gott eröffnen konnte, ganz ausschloß. So erklärt Schelling diese Stelle.

Hierauf trat Christus in den dritten Zustand durch die Auferstehung, welche das dritte große Ereigniß in der christlichen Offenbarung ist, und den eigentlichen Eckstein des christlichen Glaubens bildet. Denn „ist Christus nicht auferstanden,“ sagt der Apostel, „so ist unsere Predigt vergeblich.“ Und so sagt andererseits Schelling:

„Die Auferstehung Christi ist das entscheidende Factum dieser ganzen höheren, vom gemeinen Standpunkt freilich nicht begreiflichen Geschichte der christlichen Offenbarung. Thatsachen, wie die Auferstehung Christi, sind wie Blitze, in welchen die wahre, die innere Geschichte in die blos äußere hindurchbrechend hereintritt. Wer diese Thatsachen hinwegnimmt, verwandelt sich die Geschichte in eine bloße Aeußerlichkeit; das, was ihr Halt, Werth und ihre einzige Bedeutung giebt, ist mit jenen Factis zugleich hinweg genommen, und wie öde, leer und todt erscheint die Geschichte, wenn sie ihres Zusammenhanges mit jener inneren göttlichen, transscendenten Geschichte beraubt ist, welche eigentlich erst die wahre Geschichte, die Geschichte κατεξοχήν ist! — Die äußere Geschichte nicht zwar aufzulösen in jene höhere, aber im Zusammenhang mit dieser zu erhalten, dies muß unter anderem auch eine der Wirkungen sein der Philosophie der Offenbarung.“

Selbst den Jüngern wurde das Wesen und die Mission ihres Meisters erst klar durch die Auferstehung, und von da an datirt das

actuelle Christenthum, welches durch die Menschwerdung nur erst dem Keime nach gegeben war. Diese, darauf der Tod und zuletzt die Auferstehung Christi, verhalten sich wie Anfang, Mitte und Ende. Aber nur die Mitte allein war ein ganz in die Sinne fallendes Ereigniß, während von den beiden anderen nur das Resultat in die Sinne fiel, nicht der Vorgang selbst. Darum konnte das äußere Symbol der Christenheit nur von dem Tode Christi, von der Kreuzigung entnommen werden.

Hatte nun Christus dadurch, daß er freiwillig in den Tod ging, sich seiner μορφη θεου, als eines falsch göttlichen Zustandes, unwiderruflich entäußert, so war eben dadurch das wahrhaft Göttliche seines Wesens frei geworden und zur vollen Existenz gelangt. Auf die Erniedrigung folgte darum die Erhöhung, von welcher der Apostel (Ph. 2, 9) spricht. Seit seiner Auferstehung war Christus (Röm. 1, 4) der erklärte Sohn Gottes, dem Gott alles Sein überläßt, um es mit seinem Willen zu besitzen, als eine, wie wohl mit Gott vollkommen einige, doch unabhängig für sich bestehende Persönlichkeit. Aber als ein göttliches Wesen blieb er dabei zugleich vollkommen Mensch, derselbe Jesus, der am Kreuze gestorben war, wie Petrus (Act. Ap. 2, 36) sagt.

Eben durch sein Menschsein ist er ein von Gott verschiedenes, selbständiges Wesen, wie er andererseits durch seine Gottheit über der Menschheit steht. Nur so ist er der ewige Mittler, denn ein Vermittler muß nach beiden Seiten unabhängig sein. „Wir haben Einen Gott, den Vater, lesen wir (1. Corth. 8, 6) und Einen Herrn (κυριος), durch welchen alle Dinge gemacht sind, und wir durch ihn." Der hier der Herr genannt wird, ist also ein von Gott verschiedenes Wesen, daß aber unter diesem Namen ein wirklicher Herrscher verstanden ist, dies bezeugt — abgesehen von vielen anderen Aussprüchen — schon dies, daß unmittelbar vorher von den heidnischen Göttern geredet war, welche auch κυριοι sind, nur nicht die wahren, obwohl sie den Heiden als Weltherrscher galten, an deren Stelle jetzt also der Herr Christus treten sollte.

Welch' eine gewaltsame, allem gesunden Verstande Hohn bietende Exegese gehört doch dazu, wenn die Rationalisten diese und ähnliche Aussprüche nur auf einen großen Lehrer deuten wollen! Ei, so wären wohl die Götter für die Heiden auch nur Lehrer gewesen, die Götterschaar ein Lehrercollegium, in welchem Zeus das Directorium führte? Möchte man doch lieber alle dergleichen Aussprüche kurzweg für *sinnlos erklären*, nur ihnen nicht einen Sinn unterlegen wollen, den sie

schlechterdings nicht haben können, sondern der, wenn er der wirkliche Sinn wäre, vielmehr das ganze Christenthum selbst sinnlos machen würde. Ein bloßer Lehrer konnte die Welt nicht erlösen, und um die Person eines solchen mag sich allenfalls eine philosophische Schule bewegen, was aber der Mittelpunkt einer Religion sein soll, muß ein göttliches Wesen sein, oder diese Religion stände tief unter dem heidnischen Götterdienst.

„Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden", mit diesen Worten nimmt Christus (Math. 28, 18) Abschied von seinen Jüngern. Er ist also jetzt der Herr des Seins, aber er besitzt solche Herrschaft als eine ihm gegebene. Dieser Ausspruch bezeichnet das ganze Verhältniß. Fügt er dann schließlich noch hinzu: „Und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende," so ist damit die Fortdauer seiner Mittlerschaft ausgesprochen, bis dereinst Gott Alles in Allem sein wird.

Nach diesem Abschiede wurde Christus der Erde entrückt durch die sogenannte Himmelfahrt. Was kann hier der Himmel bedeuten, in welchen er aufgenommen wurde? Klar ist jedenfalls, daß damit ein Verschwinden aus dem Reiche des sinnlich Wahrnehmbaren und der Uebergang in ein anderes Reich ausgesprochen ist, womit wir dann auf das zurückkommen würden, was im ersten Theil über den intelligiblen Raum gesagt wurde. Sich über die Himmelfahrt näher zu erklären, lehnt Schelling ab, weil dazu Voraussetzungen gehörten, die erst besondere ausführliche Untersuchungen erfordern würden, nämlich nicht nur über das Wesen des Raumes, sondern des ganzen Universums. Diesen Punkt also ließ er freilich im Dunklen, aber — alles erklärt zu haben, beansprucht er auch nicht.

---

5. Was uns Christus erworben hat.

Sind in dem Bisherigen die wichtigsten Erscheinungen aus dem persönlichen Leben Christi umfaßt, so erübrigt noch sein eigentliches Werk zu betrachten, d. h. was er für die Menschheit gethan hat. Lassen wir darüber zuvörderst Schelling selbst sprechen.

„Wie Christus nicht für sich selbst in der Nothwendigkeit war, sich seiner über alles concrete Sein überhobenen Natur zu entäußern, und dem Leiden, ja dem Tode sich zu unterwerfen, so konnte von der anderen Seite der Mensch nicht durch seinen Tod Erlösung sich schaffen. Denn der Mensch war jenem Princip des göttlichen Unwillens (das er in dem Sündenfalle wieder erregt hatte) verfallen, und völlig in dessen Gewalt. Gegen ihn war dieses Princip in seinem vollen Recht.

Nachdem nun aber einmal durch Christi Tod die Macht dieses Princips völlig erschöpft war, so konnte der Mensch — zwar nicht unmittelbar, durch sich selbst, aber in Kraft Christi, sofern er Christum anzog, wie der Apostel sich ausdrückt, — insofern konnte auch er seine Wiederversöhnung mit Gott finden. Er konnte, sage ich, denn zuvor war ihm jedes unmittelbare Verhältniß mit Gott versagt. Diese Freiheit, diese Möglichkeit hat ihm Christus erworben, wie (Joh. 1, 12) gesagt ist: „Die ihn annahmen, denen gab er Macht (die Möglichkeit) Kinder Gottes zu werden," d. h. das göttliche Leben in sich wieder herzustellen. Christus tritt gegenüber von Gott an die Stelle des Menschen, überkleidet ihn, bedeckt ihn gleichsam, so daß der Vater in dem Menschen nicht mehr ihn selbst, sondern Christum den Sohn erblickt."

Dazu noch die folgende Stelle:

„Durch das freiwillige Aushalten in der Menschheit, auch im Tode, — durch dieses allein hat der Sohn den Vater vermocht, das menschliche Sein in ihm, und damit das menschliche Sein überhaupt wieder anzunehmen. Diese Wiederannahme ging in der Auferstehung Christi vor sich, oder vielmehr, die Auferstehung Christi war nichts anderes als die Wirkung dieser vollständigen Wiederannahme. Darum heißt es auch (Röm. 4, 25): Christus sei für unsre Sünden gestorben und zu unserer Rechtfertigung wieder auferweckt, d. h. zum Erweis, daß die menschliche Natur Gott wieder vollkommen genehm und gerecht sei. — Nach der ächt christlichen Ansicht sind es nicht eigentlich die einzelnen menschlichen Handlungen oder Thaten, es ist der ganze gegenwärtige Zustand des Menschen, der in Gottes Augen verwerflich ist, denn dieser ganze Zustand beruht auf der Trennung von Gott. Weil wir dies fühlen, weil der Mensch das Bewußtsein hat, daß er allem Wollen und Thun voraus Gott mißfällig ist, so führt dies zu jener desponsio animi, jenem Unglauben, wo ihm all sein Thun gleichgültig wird, indem er denkt, was er auch thue, könne er Gott nicht gerecht sein Darum ist es dem Menschen unmöglich, sich in seinem Thun eines eigentlich guten Willens bewußt zu werden, es ist ihm unmöglich, ehe diese Last, worunter er gleichsam geboren ist, von seinem Herzen genommen ist. Den wahrhaft guten Werken muß daher die Rechtfertigung vorausgehen; es giebt höchstens Angst vor dem Bösen, aber es giebt keinen Muth zum Guten ohne vorausgegangene Rechtfertigung. Nur erst wenn der ganze gegenwärtige Zustand gerechtfertigt ist, kann es einzelne gute Werke geben. Weil nicht unser einzelnes Thun, weil unsere ganze Existenz in Gottes Augen verwerflich ist, darum können uns auch nicht unsere Werke, sondern es kann uns nur derjenige vor Gott gerecht machen, der ihm unsere ganze Existenz gerecht genehm gemacht hat. Dadurch, daß Christus auferstanden, d. h. daß er nicht blos einmal Mensch geworden und dann aufgehört hat Mensch zu sein, sondern daß er fortwährend und ewig Mensch ist, — dadurch ist uns (Röm. 5, 17) die Gabe der Rechtfertigung, die δωρεα της δικαιοσυνης geworden, und also auch unser gegenwärtiger von Gott getrennter Zustand ein von Gott anerkannter, in dem wir ruhig, ja freudig uns bewegen können; fern von jenem trübsinnigen selbstquälerischen Christenthum, das nur ein gänzliches Mißkennen dessen, was Christus für uns gethan, uns auferlegen kann."

War Christus in Kraft des heiligen Geistes Mensch geworden, wie wir früher gesehen, und eben so in Kraft des heiligen Geistes *wieder auferweckt*, wie der Apostel sagt, so bestand nun die Gabe der *Rechtfertigung* auch gerade darin, daß er uns den Zugang zu dem

heiligen Geist, der sich der Menschheit entzogen hatte, wieder eröffnet, oder uns für die Einwirkung desselben empfänglich gemacht hat. Erst dadurch trat der wahrhaftige Gott wieder in das Bewußtsein der Menschen ein, wie er in dem menschlichen Urbewußtsein gewesen war, d. h. der Gott, der als Vater, Sohn und Geist sich selbst ewig hervorbringt. Darum wurden auch die Jünger ausdrücklich angewiesen: zu taufen im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes. Von Johannes lesen wir hingegen, daß er nur mit Wasser taufte; er bildete nur die Vorbereitung zu dem großen Umschwung, denn erst nach ihm sollte der kommen, der mit dem heiligen Geiste taufte. Dieser selbst aber kam erst, nachdem Christus verklärt war.

Es zeigt sich hier damit dieselbe Aufeinanderfolge, die wir in der Mythologie gesehen, wo zuerst nur die zweite Potenz im Kommen begriffen war, dann die dritte, worauf jene gewissermaßen abtreten mußte, um dieser letzten Raum zu geben. Osiris verschwindet um dem Horos Platz zu machen, der zweite Dionysos verschwindet vor dem dritten. Dem ähnlich war im Alten Testament der Messias im Kommen begriffen, im Neuen Testament erscheint er, scheidet dann wieder ab und darauf kommt der Geist, der nun aber nicht mehr als ein blos kosmischer Geist wirkt, wie vordem im Heidenthum, sondern als der heilige Geist. Daß die Offenbarung in solcher Stufenfolge fortschreitet, — eben dadurch ist sie eine reale Geschichte, und durch diese Aufeinanderfolge ihrer Momente wird sie zugleich verständlich, daher auch Schelling eigentlich nichts weiter gethan und gewollt hat, als diese Aufeinanderfolge nach ihrer inneren Möglichkeit begreiflich zu machen. Er hat dabei nichts Fremdes in die Sache hineingetragen, sondern er ist der eignen Entwickelung derselben nachgegangen, an der er nichts veränderte. In der kirchlichen Dogmatik hingegen wird die Sache allerdings verändert, indem, was Momente einer Aufeinanderfolge, eines realen Geschehens waren, statt dessen in eine bloße Doctrin verwandelt, und eben damit die Sache selbst unbegreiflich gemacht wird.

---

6. Kritische Bemerkungen.

Beruht das Christenthum principaliter nicht sowohl auf einer Lehre als vielmehr auf einem Complex von Thatsachen, so bedeutet eine Erklärung des Christenthums eben die Erklärung dieser Thatsachen, die sich in der *Erscheinung Christi* concentrirten. Unmittelbarer *Gegenstand der Erklärungen ist dann* also das, was man den historischen

Christus genannt hat, d. h. der Christus, wie er in den evangelischen Berichten dargestellt ist, mit Zuhülfenahme alles dessen, was etwa durch Combination aus anderweitigen Berichten noch darüber herauszubringen sein möchte. Allein dabei stehen geblieben, so würde die Christologie lediglich zu einer pragmatischen Biographie, welche von Geburt, Leben und Tod Christi zu erzählen hätte, gerade wie von anderen historischen Persönlichkeiten. Nun aber besagt doch das Wort „Christologie“ selbst schon, daß es sich dabei nicht blos um das historisch Vorliegende handelt, sonst müßte man „Christographie“ sagen, sondern um das innere Verständniß der Sache. Mögen dann zwar andere historische Persönlichkeiten aus ihrer eigenen Erscheinung und den äußeren Umständen vollkommen begreiflich werden, und sich damit selbst erklären, — wie z. B. an Cäsar nichts unbegreiflich bleibt, wenn man die letzten Zeiten der römischen Republik und die damalige Weltlage kennt, — der historische Christus hingegen erklärt sich nicht so aus sich selbst, denn er ist zugleich der, welcher von sich selbst sagt: daß er vor der Welt gewesen, daß er des Menschen Sohn und der Sohn Gottes, und dem alle Macht im Himmel und auf Erden gegeben sei. Wer ihn also wirklich dafür annimmt, wofür er sich ausgiebt, der kann bei der historischen Erscheinung Christi nicht stehen bleiben, sondern sieht sich unabwendbar auf eine transscendente Geschichte hingewiesen, die eben in dem historischen Christus offenbar wurde, und deren inneren Zusammenhang mit dem historischen Christus zu erkennen dann selbst erst die eigentliche Aufgabe sein wird. Müßten nicht also wenigstens die Orthodoxen es dankbar anerkennen, daß Schelling diese Aufgabe in Angriff genommen, und für die Lösung derselben geleistet hat, was vor ihm noch Niemand zu leisten vermochte?

Man hat aber eingewandt: was Schelling lehre, sei kein Christenthum, sondern Gnosticismus, der bekanntlich von der Kirche als Ketzerei verdammt wurde. Nun, den Gnosticismus hatte Schelling wohl selbst genügend gekannt, und würde sich nicht so viele Jahre um eine Erklärung der Offenbarung bemüht haben, hätte er darin etwas Brauchbares gefunden. Nennt er ihn einmal „ein dem Christenthum paralleles Symptom, ein Einschlagen des Heidenthums in den unbewegten Judaismus“, so gilt ihm folglich der Gnosticismus als eine von dem Christenthum ganz verschiedene Erscheinung. In der That hat Schellings Lehre mit dem Gnosticismus nichts gemein, außer daß er allerdings sich auch seinerseits mit Gnosis beschäftigte, d. h. zu einem inneren Verständniß der Offenbarung zu gelangen suchte, denn das ist die ursprüngliche Bedeutung dieses Wortes. Die Gnosis in dieser Bedeutung

zu verwerfen, hieße folglich gerade so viel, als überhaupt das Streben zu verwerfen, sich das Christenthum begreiflich machen zu wollen, womit wir dann freilich zuletzt zu dem „credo quia absurdum“ gelangen würden. Ein Satz, der immerhin seine Liebhaber behalten mag, besser aber scheint doch sagen zu können: „credo quia intelligibile, quia summum verum.“ Und um dahin gelangen zu können, bedarf es eben der Gnosis, es kommt nur auf die rechte an. Gnosis überhaupt war schon den Kirchenvätern nicht fremd, zumal den griechischen, die sich allerdings bemühten, das Christenthum begreifbar zu machen, nur daß sie damit nicht zum Ziel kommen konnten, weil die philosophischen Begriffe, mit denen sie operirten, zu solcher Aufgabe noch unzulänglich waren.

Gehen wir darauf zu den Rationalisten, die, wenn sie zwar den ganzen übernatürlichen Inhalt des Christenthums verwerfen, sich dann um so weniger der Aufgabe entziehen dürfen, zu erklären: wie es geschehen konnte, daß so etwas wie die evangelischen Erzählungen überhaupt entstand, daß der Inhalt derselben geglaubt und daß dieser Glaube eine weltgeschichtliche Macht wurde, wie als Thatsache vorliegt. Mit Rücksicht darauf kommt nun Schelling auch auf die mythologische Erklärung von David Strauß zu sprechen, dessen heute fast schon wieder verschollenes Werk s. Z. so viel Aufsehen machte, weil darin die schwierige Frage auf einmal gelöst zu sein schien. Aber wie verhält es sich wirklich mit dieser Lösung?

War das Christenthum hervorgetreten in einer damals noch mit mythologischen Vorstellungen erfüllten Welt, da selbst das Judenthum von solchen Vorstellungen noch nicht ganz frei war, so gehörte wohl kein Genieblitz dazu, um den Gedanken zu fassen, daß auch das Christenthum selbst nur eine neue höhere Stufe der mythologischen Entwicklung gewesen sei. Allein solcher Annahme steht entgegen, daß Jesus jedenfalls eine historische Person ist, wie es sich auch mit der Wahrheit alles dessen verhalten möchte, was die Evangelien von ihm berichten; daß seine Existenz und resp. sein Tod so gut bezeugt ist, als von einer anderen Person. Rücksichtlich der mythologischen Gestalten hingegen steht nur fest, daß sie einmal für wirkliche Wesen gehalten wurden, sie sind keine historischen Personen, sie entsprangen aus einem lediglich in dem Bewußtsein der Völker sich vollziehenden Prozeß, und damit wird schon a priori denkbar, wie man von den Göttern so wunderliche Dinge erzählen konnte. Eine ganz andere Frage ist hingegen: wie von einem wirklichen Menschen, von Jesus, so viel Erstaunliches berichtet werden konnte?

Es fehlt ja freilich nicht an Beispielen, daß auch das Leben an und für sich historischer Persönlichkeiten dergestalt von Sagen umsponnen werden kann, daß zuletzt ein halb mythologisches Wesen daraus geworden zu sein scheint, aber auch die Sache unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, bliebe noch der auffallendste Unterschied. Denn erstens reicht doch alle das, was derartige Sagen berichten, nicht entfernt an das von Christus Berichtete heran: wie, daß er Gottes Sohn gewesen und durch ihn auch die Welt geschaffen sei. Dinge, denen gegenüber der Inhalt aller sonstigen Sagen wie in nichts verschwindet. Zweitens konnte sich ein Sagenkreis immer nur an Personen anschließen, die schon an und für sich etwas Außerordentliches hatten, was die Phantasie erregte. Was wäre aber so Außerordentliches gewesen an einem jüdischen Landrabbiner, der, weil sein Auftreten den Zorn der herrschenden Priesterschaft erregte, einen schmählichen Untergang fand? Oder läge das Außerordentliche vielmehr in seiner Lehre, deren Kern doch gerade wieder das ist, was er von seiner eigenen Person aussagt? Wodurch fand er nun die begeisterten Anhänger, die für ihn in den Tod gingen, und wodurch erhielten diese die unwiderstehliche Kraft, mit der sie das Evangelium verbreiteten, nach welchem Christus wirklich der sein sollte, als welcher er sich selbst in alle den so überschwänglich klingenden Aussprüchen über seine Person ausgegeben hatte? Aussprüche, die gerade für jüdische Ohren — und seine Jünger waren doch selbst Juden — so ungeheuerlich, ja gotteslästerlich klangen, daß man Steine gegen ihn aufhob, wenn er sagte „Ehe Abraham ward, bin ich," und daß er eben auf Grund dessen zum Tode verurtheilt wurde, daß er sich selbst zu einem Gott gemacht. Sollten etwa seine Jünger solche Aussprüche — auf Grund deren sie hingegen für ihren Meister in den Tod gingen — sollten sie erst diese Aussprüche erfunden und hinterher ihrem Meister untergeschoben haben, so wäre wohl das erst das allergrößte Wunder. Es wäre dann gerade das, was eigentlich der Erklärung bedürfte, aber bei Strauß nicht erklärt ist.

Wir bemerkten bereits im ersten Theile, daß Schelling selbst, als Student, vierzig Jahre vor Strauß, auf den Gedanken gerathen war, das Christenthum durch Mythenbildung zu erklären, wobei er immerhin den **bon sens** hatte, einen historischen Kern anzunehmen, wofür ihm die Auferstehung galt. Man darf ihm demnach zutrauen, daß ihn die mythologische Erklärung durch Strauß nicht im Geringsten überraschte, und daß er vollkommen verstand, worauf es dabei ankäme, da er diese Weisheit so zu sagen schon mit den Kinderschuhen abgelaufen hatte. Zur vollen Evidenz aber war ihm die Unzulänglichkeit und

altbarkeit der mythologischen Erklärung des Christenthums doch
gekommen durch seine vieljährigen Studien auf dem Gebiete der
hologie. Studien, die freilich Strauß sich erspart hatte, infolge
n aber auch seine Erklärung des Christenthums von vornherein der
läßlichen Grundlagen entbehrte. Denn wer das Christenthum zu
: neuen Mythologie machen will, der müßte sich zuvor wohl ein
ndliches Verständniß der alten Mythologie erworben haben, um
dem Wesen dieser alten Mythologie selbst zu erkennen, wie daraus
neue Evolution hervorgehen konnte. Strauß hingegen hatte sich
er, freilich einigermaßen schwierigen Untersuchungen entschlagen zu
en geglaubt, um dafür um so kecker mit Behauptungen aufzutreten,
n gerade die allernöthigste Begründung fehlte. Man wird es
m Schelling nicht verargen, daß er in dem vielberufenen Werke
s Mannes nur ein knabenhaftes Machwerk erblickte, auf dessen
ik einzugehen er unter seiner Würde hielt. Ohne es auch nur
Namen zu nennen, läßt er sich nur beiläufig in kurzen, aber um
efer einschneidenden, Worten folgendermaßen darüber aus.

„Die Philosophie der Offenbarung beruht auf einer Erweiterung der Philo-
e und des philosophischen Bewußtseins selbst, die nur durch ein abermaliges
dgehen auf die Principien möglich war. Wie könnte ich nun diejenigen einer
icht werth halten, die ohne eine Spur von Selbständigkeit in der Philosophie,
infach eine gegebene Philosophie (die hegelsche) als unumstößlich voraussetzend,
dieser — oder nicht einmal von ihr, sondern von einigen ihrer unfertigsten
— einen vollkommen schülerhaften Gebrauch machen gegen Wahrheiten, für
freilich in dem ganzen Vorrath ihrer Begriffe an Begreifungsmitteln fehlt,
ann diese Wahrheiten nicht mit dem gemeinen, sondern mit dem aller-
nsten, nehmlich mit einem eminent philisterhaften Verstande anzugreifen?
rage über Bedeutung und Realität der Offenbarung hängt ab von einer Krisis
hilosophie selbst, die eintreten mußte und wirklich eingetreten ist. So lange sie
egelianer) daher versichern, es sei in der Philosophie, wie man im Sprüch-
sagt, aller Tage Abend und nichts weiter zu thun, kann man ihren Helden-
in der Theologie ruhig zusehen. Denn ihr Unvermögen, sowie die Impotenz
Philosophie, Verhältnisse wie die im Christenthum vorkommenden zu begreifen,
ht den Kundigen nicht erst auseinandergesetzt zu werden."

Das spricht ja für sich selbst, daß für die bis jetzt noch herrschende
osophie so etwas wie die Offenbarung noch viel unentdeckbarer
t, als der mythologische Prozeß. Ist aber die Offenbarung erst
al begreifbar gemacht worden, so erweist sie sich zugleich als im
elpunkt eines, nicht nur die ganze Welt umfassenden, sondern
rte ante wie a parte post noch darüber hinausreichenden Zu-
ienhanges stehend, der nun selbst das offenbar Gewordene ist.
diese Idee *gefaßt hat,* für den steht dann die Offenbarung un-

antastbar fest, und zwar ihrem thatsächlichen Charakter nach auch unabhängig von den darüber vorliegenden Berichten, da jedenfalls die Thatsache selbst das Prius sein mußte, woran die Berichte sich erst hinterher anschlossen. Die Frage nach der Authentie und der Wahrhaftigkeit der biblischen Schriften bleibt dabei eine vollkommen offene, und wie viel Zweifelhaftes sich auch aus der Untersuchung dieser Schriften ergeben möchte, jedenfalls ist man über alle die Sorgen und Beängstigungen hinweg, als ob die freie Kritik dieser Schriften am Ende gar die ganze Offenbarung beseitigen könnte. Denn immer bleibt die Thatsache nicht nur das Allerwichtigste, sondern auch der Zeit nach das Aeltere. Es gab längst Christen, ja schon blühende Gemeinden, ehe es ein Neues Testament gab, ähnlich wie es Juden gab viele Jahrhunderte lang vor dem alttestamentlichen Canon, und wie es desgleichen Zeusanbeter gab, ehe noch an Homer oder Hesiod gedacht war.

Nicht minder aber erweist sich zugleich dadurch das Nichtige der übertriebenen Wichtigthuerei mit der kritischen Bearbeitung der biblischen Schriften, wobei es ganz so aussieht, als ob die Bibel die Offenbarung selbst wäre. Und nicht blos bei Rationalisten sieht es so aus, sondern auch bei Orthodoxen, denen Religion ist, was in der Bibel steht, wonach dann freilich die ganze Theologie sich auf eine philologia sacra reduciren würde, die ununterbrochen an der Schale nagt ohne jemals an den Kern zu kommen, der nicht die göttlichen Schriften sind, sondern die göttlichen Dinge. So versteht Schelling die Theologie, und ich meine, er hat dabei nicht nur den gesunden Verstand für sich, sondern auch den ursprünglichen Sinn des Namens der Theologie, welcher sonst vielmehr „Theulogologie" lauten müßte, wenn der eigentliche Gegenstand, womit sie sich zu beschäftigen hätte, nur die Offenbarungsberichte wären, die man das Wort Gottes nennt.

V.

Unsterblichkeitslehre.

War Christus der in vollem Sinne des Wortes Mensch gewordene Gottessohn, und spiegelt sich darum, nach dieser Seite, in ihm zugleich das allgemeine Wesen des Menschen, so war dann insbesondere durch seine Auferstehung der gleichsam handgreifliche Beweis für die menschliche Unsterblichkeit gegeben, die von da an für alle Christgläubigen das Allergewisseste sein mußte. Im Hinblick auf Christi Auferstehung erlosch jeder etwaige Zweifel an die eigene Unsterblichkeit und dereinstige Auferstehung. Eine Gedankenverbindung, wie sie beispielsweise in dem schönen Liede „Jesus meine Zuversicht" zum Ausdruck kommt. Dazu sagt der Apostel selbst ausdrücklich: Christus habe dem Tode die Macht genommen.

So lag es nun auch für Schelling nahe, an seine Erörterungen über die Auferstehung Christi seine Ideen über die menschliche Unsterblichkeit anzuschließen, was dann andererseits zugleich dazu dienen sollte, den Begriffen von dieser Auferstehung selbst eine größere Bestimmtheit zu geben. Denn wie sich in dem Gottmenschen das Wesen des Menschen spiegelt, so umgekehrt auch in dem Menschen das Wesen jenes, der doch eben Mensch geworden war. Das „Ecce homo!" gilt hier nach beiden Seiten.

Eine abgesonderte Behandlung der Unsterblichkeitsfrage, wie eine solche für die Freiheitsfrage in den „Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit" vorliegt, die wir im ersten Theile besprachen, hat Schelling nicht unternommen, sondern alle Gedanken, welche er darüber geäußert, finden sich in den Context anderweitiger Betrachtungen verwoben. Und immer stützen sie sich dann auf das Ganze seiner Weltansicht, wie es auch gar nicht anders sein könnte. Denn wenn schon die Freiheitsfrage bei tieferer Untersuchung weit über sich selbst hinausführt, so ist noch viel einleuchtender, daß die

Unsterblichkeitsfrage sofort auf die Frage nach dem Wesen dieser Welt hinweist, in welcher wir doch leben und welcher wir durch den Tod offenbar absterben, daher ja für die Unsterblichkeit so zu sagen überhaupt kein Raum wäre, wenn es außer dieser Welt keine andere gäbe. Und wohin führt das wieder, daß außer dieser Welt noch eine andere bestehen soll! Wir befinden uns auf einmal in den Mittelpunkt der allertiefsten Fragen versetzt.

2.

Was greift in so augenfälliger und so radicaler Weise in das menschliche Dasein ein, als der Tod, oder was ist so unabwendbar? Wen also, der nicht in gänzlichen Stumpfsinn versunken, sollte das nicht zum Nachdenken darüber antreiben? Ist es nun die Religion, worin der Mensch zuletzt die Lösung aller Räthsel des Daseins sucht, so werden darum auch die Vorstellungen über den Tod und den Zustand nach demselben — womit, nach der äußeren Seite der Sache, zugleich die Begräbnißgebräuche zusammenhängen, — in jeder Religion einen wesentlichen Punkt bilden. Keine Religion, welche darüber ganz schwiege. In den niedrigsten sogenannten Naturreligionen, in denen nur noch eine schwache Ahnung von irgend etwas Göttlichem hervorleuchtet, sind es sogar eben die Vorstellungen über die Fortdauer nach dem Tode, welche den Hauptinhalt derselben bilden. Die Negervölker z. B., wie die Indianer in Amerika, glauben fest an eine Fortdauer nach dem Tode, und haben über den Zustand der abgeschiedenen Geister ausgeprägte Vorstellungen.

Ist der Mensch das einzige lebende Wesen, welches im voraus von seinem dereinstigen Tode weiß, da sich selbst bei den höchsten Thierklassen keine Anzeichen davon finden, daß sie auch schon eine Art von Vorahnung ihres dereinstigen Todes besäßen, wie sich da auch nichts Analoges mit unseren Begräbnißgebräuchen oder unserem Erbschaftswesen findet, — gehört also das Vorauswissen seines Todes durchaus zu dem Wesen des Menschen, so hat er nicht minder eine instinktive Gewißheit davon, daß der Tod sein Wesen nicht überhaupt vernichten könne, sondern nur der Uebergang zu einer andern Daseinsweise sei. Ich sage noch mehr: daß der Mensch diese instinktive Gewißheit besitzt, ist mit seinem Selbstbewußtsein gegeben, denn indem ich mich als ein Ich fühle, fühle ich mich auch über alle Wechsel dieser Welt hinausgehoben, über die ich frei reflektire. Ja, ich fühle mich als der Herr meines eigenen irdischen Daseins, dem ich durch *Selbstmord ein* Ende machen kann, wovon wiederum in der Thierwelt

nichts Aehnliches vorkommt. Das Thier ist an sein Dasein gebunden, es kann nicht frei davon lassen, es ist nicht der Herr darüber, sondern sein Dasein ist schlechthin in den allgemeinen Naturprozeß verwebt. Steht es mit dem Menschen anders, indem er vielmehr Herr seines Daseins ist, so kann doch das Subjekt dieses Herrseins nicht mit dem Dasein, worüber es Herr ist, selbst identisch sein, sondern in dem Subjekte, welches der Herr über sein Dasein ist, muß etwas dieses Dasein selbst Transscendirendes liegen.

Dies vorausgeschickt, wird es um so erklärlicher sein, daß auch für die Philosophie die Unsterblichkeitsfrage ein wichtiger Gegenstand der Forschung sein mußte. Und weil die Frage so tief greift, ist darum auch die Weise, wie sie behandelt wird, charakteristisch für den jedesmaligen Standpunkt der Philosophie. Blicken wir dabei nur auf die neuere Philosophie, so wurde in der vorkantischen Metaphysik die Unsterblichkeitsfrage in der sogenannten rationalen Psychologie abgehandelt. Der galt die menschliche Seele als ein Ding mit gewissen Eigenschaften, und aus der Einfachheit und Immaterialität, welche man diesem Dinge zuschrieb, wurde dann geschlossen, daß die Seele von der Auflösung des Leibes nicht mitergriffen werden könne, sondern nach dem Tode fortlebe. Wie aber ihre Fortdauer zu denken sei, blieb dabei ganz unerklärt. Für Kant gehörte die Unsterblichkeit zu den großen Ideen, welche die praktische Vernunft anzunehmen sich unabweisbar getrieben fühle, obgleich die theoretische Vernunft nichts davon zu erkennen vermöge. Selbstverständlich, daß demnach das Wie der Unsterblichkeit hier gar nicht in Frage kommen konnte. Und so blieb es auch in dem rein subjektiven Idealismus Fichtes. Als dann hingegen Schelling, durch sein Identitätssystem, sich zur Idee des Absoluten erhob, war ihm damit für einstweilen überhaupt alles Interesse an der Frage verschwunden, da dem sich in dieses Absolute versenkenden Geiste die individuelle Persönlichkeit als das an und für sich Nichtige erscheinen mußte. Auf dem Standpunkt dieses pantheistischen Systems hätte von Unsterblichkeit nur in dem Sinne die Rede sein können, wie Göthe sagt:

„Kein Wesen kann in nichts zerfallen,
Das Ewige lebt fort in allen,"

worin offenbar kein Gedanke an eine persönliche Fortdauer liegt, an die zwar Göthe allerdings glaubte, was aber hier nicht in Frage kommt, wo es sich nur um die Consequenz des Pantheismus handelt. Danach steht es nicht anders auch mit der hegelschen Philosophie, so gewiß als dieselbe sich fast nur als eine Umbildung des schellingschen

Identitätssystems darstellt, und nur ein verzerrter Pantheismus, nämlich Panlogismus ist, für welchen die menschliche Persönlichkeit überhaupt nur ihrem Begriffe nach in Betracht kommt, nicht nach ihrer realen Existenz. Noch mehr: der absolute Geist (Gott) kommt bei Hegel selbst nur durch Negation des endlichen (subjektiven und objektiven) Geistes zustande, und wie sollte damit wohl eine persönliche Unsterblichkeit des Menschen vereinbar sein? Es gehörte ein sonderbares Mißverstehen dieser Philosophie oder die ausgemachteste Sophisterei dazu, um ihr Gedanken unterzuschieben, die gar nicht in sie hineinpassen, und wobei es sich um Probleme handelt, welche dieser Philosophie von vornherein ganz unzugänglich sind.

Darum hatte es auch für Schelling erst eines Bruches mit seinem Identitätssystem bedurft, um der Frage nur überhaupt näher treten zu können. Nachdem aber solcher Bruch erfolgt war, gelangte er alsbald zu ganz bestimmten Ansichten über die Unsterblichkeit. Es finden sich dieselben zuerst ausgesprochen in den Privatvorlesungen, die er im Jahre 1810 in Stuttgart hielt, und was er da sagte, ist hinterher die Grundlage seiner Unsterblichkeitslehre geblieben. Ausführlicher äußerte er sich über einzelne Punkte in dem einige Jahre später entworfenen Gespräch „Ueber den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt," welches unter dem Titel „Clara" auch in Separatausgabe erschienen ist. Die positivsten Erklärungen aber finden sich dann in der Philosophie der Offenbarung. Endlich ist er auch in den Untersuchungen, die ihn in seinen letzten Lebensjahren beschäftigten und die reine Vernunftwissenschaft betrafen, unter den damit gegebenen anderen Gesichtspunkten, noch einmal auf die große Frage zurückgekommen, die er also, seitdem er sie einmal aufgenommen, nie wieder aus dem Auge verlor.

b.

Das Wesentliche seiner Unsterblichkeitslehre liegt nun darin, daß er einen dreifachen Zustand unterscheidet, in welchem dem Menschen zu leben bestimmt sei. Der erste nämlich das gegenwärtige Leben in dieser Welt, welches allein wir empirisch kennen, und welches sich danach als das natürliche Leben charakterisirt. Denn wenn auch der menschliche Geist selbst in diesem Leben, bedingungsweise und mehr oder weniger, zu einer gewissen Herrschaft über das Natürliche gelangt, so bleibt dies doch nur eine relative Herrschaft, statt dessen die Natur eine absolute Macht ausübt, wie schon in der Nothwendigkeit des *Schlafes* und der Ernährung hervortritt, um von dem Bedürfniß an

Kleidung, Wohnung und anderen Dingen ganz zu schweigen. So ehr der Mensch seine leiblichen Bedürfnisse einzuschränken suchen öchte, nie kann er sich ganz davon befreien, vielmehr bleibt die Beschaffung der Befriedigungsmittel für dieselben eine so wichtige Sache, aß sich für den größten Theil der Menschheit fast alle ihre Leiden nd Freuden darum drehen, ihre Arbeit sogar ausschließlich darauf erichtet ist. Noch mehr, von vornherein tritt der Mensch in diese Welt nur durch den Prozeß der natürlichen Zeugung, er hat dabei ichts Wesentliches vor den Thieren voraus; erst allmählich entwickelt ich seine Geistigkeit, im Anschluß an die leibliche Entwicklung. Und vie der Mensch ununterbrochen in das Spiel der allgemeinen Naturmächte hineingezogen ist, so erliegt er auch zuletzt dem allgemeinen Schicksal aller Naturgeschöpfe, — er muß sterben.

Alle dies ist so augenfällig und unbestreitbar, daß es dadurch jöchst plausibel wird: der Mensch sei überhaupt nichts weiter als ein Naturgeschöpf, und was man den menschlichen Geist nenne, sei selbst vieder nur ein Produkt natürlicher Elemente und Kräfte. Schelling bestreitet das Gebundensein des Geistigen an das Natürliche durchaus nicht, im Gegentheil, seine Jugendphilosophie war sogar ausdrücklich darauf gerichtet, dem abstrakten Spiritualismus gegenüber diese Wahrheit zum Verständniß und zur Anerkennung zu bringen. Zugleich aber besaß er in dieser Naturphilosophie auch die Waffe gegen die einseitige Consequenzmacherei der Materialisten, indem er in der Natur selbst die Wirkung geistiger Prinzipien zu erkennen lehrte, worauf es dann schon nichts so Bedenkliches mehr hatte, andererseits das Geistige wieder von dem Natürlichen abhängig zu sehen; der Geist ging um deswillen nicht unter. Doch erst von dem Standpunkte seiner späteren positiven Philosophie aus gesehen, stellte sich die Sache noch ganz anders dar, indem nun diese Welt, in welcher der Mensch so augenfällig den Naturmächten unterworfen ist, als die von Gott nicht gewollte, sondern — wie sie jetzt ist — erst durch die Urthat des Menschen so gewordene Welt erkannt wurde.

Erinnern wir uns also daran, wie das Endziel der Schöpfung der Mensch, und in dem Menschen alles Natürliche zur Geistigkeit verklärt war. Denn nur als ein solches Wesen konnte er das Ebenbild Gottes sein, nicht als das gebrechliche, bedürftige und den Naturgewalten unterworfene Wesen, welches der empirische Mensch ist. Nicht zwar überhaupt naturlos konnte und sollte der Urmensch sein, in welchem sich ja vielmehr alle Naturkräfte selbst concentrirten, sondern darin lag es: daß das Natürliche dem menschlichen Geiste nur als

Unterlage dienen sollte, denn eben durch seine Herrschaft über die Natur bewährte sich dann die dem Menschen verliehene Herrlichkeit, ohne welche er nicht das Ebenbild Gottes gewesen sein könnte, so gewiß als auch Gott nicht Gott wäre, wäre er nicht der Herr des Seins. Nun aber, indem der Mensch aus dem Beruhen in Gott heraustrat, und, sich zum Selbstwillen erhebend, die blinden Gewalten, die am Ende der Schöpfung in ihre Potenzialität zurückgebracht waren, wieder erregte, verfiel er selbst diesen Gewalten. Sein geistiges Wesen gerieth unter die Herrschaft der Natur, und so lebt der empirische Mensch dieser Welt ein natürliches Leben. Allein eben dabei soll es nicht sein Bewenden haben, sondern wenn der Mensch die göttliche Ebenbildlichkeit verloren hat, und, den Naturgewalten verfallen, entherrlicht ist, so soll er zu der verlorenen Herrlichkeit doch endlich wieder gelangen.

Um deswillen muß der Mensch zuvörderst sterben, um von den Naturgewalten frei zu werden. Charakterisirt sich nun das Leben dieser Welt als ein natürliches, so wird darauf zunächst ein Zustand folgen, der gewissermaßen den Gegensatz dazu bildet. Also eine naturlose blos geistige Existenz, was dann der zweite Zustand wäre, — das Leben in der Welt der abgeschiedenen Geister. Könnte dies aber schon das Endziel sein? Keineswegs. Denn überhaupt naturlos, oder ein rein geistiges Wesen, war ja auch der ursprüngliche gottebenbildliche Mensch nicht gewesen, sondern, wie zuvor gesagt, zu seiner Herrlichkeit gehörte eben die Herrschaft über die Natur, zu der er folglich eine innere Beziehung hatte. Der menschliche Geist ist nicht wie der absolute Geist Gottes, daß er außer sich selbst nichts bedürfte, sondern um sich als Geist zu fühlen, bedarf er eines Leibes. Darum muß auf den zweiten Zustand der dritte folgen, in welcher der naturlos gewordene Geist wieder zu einem Leibe gelangt, welcher dann aber der verklärte, d. h. ganz dem Geist unterworfene und damit selbst vergeistete Leib sein wird. Dieser Zustand — die Auferstehung des Fleisches — wird der Zustand der Vollendung sein, welcher aber erst eintreten kann auf Grund der großen Krisis, der wir entgegen harren, wenn ein neuer Himmel und eine neue Erde sein wird.

Das sind die Grundlagen der schellingschen Unsterblichkeitslehre, worauf jetzt noch einige die Sache näher erklärende Bemerkungen folgen sollen.

c.

Daß der Zustand nach dem Tode ein Zustand blos geistiger Existenz sei, entspricht durchaus dem allgemeinen Glauben, wonach die Abgeschiedenen als Geister vorgestellt werden, d. i. als körperlose Gebilde, die auch wohl Schatten heißen. Dante hebt rücksichtlich dessen als charakteristisch hervor, daß diese abgeschiedenen Geister zufolge ihrer Körperlosigkeit dem Lichte keinen Widerstand leisten, und daher selbst keinen Schatten werfen. Allgemeine Vorstellung ist, daß ihre bloßen Scheinkörper von keinem äußeren Angriff getroffen werden können. So sehr nun aber die Abgeschiedenen als Geister angesehen werden, spricht man doch ganz allgemein nicht sowohl von der Unsterblichkeit des menschlichen Geistes, als vielmehr von der Unsterblichkeit der Seele, und diese Redeweise muß wohl ihren Grund haben. Wie wird sie zu verstehen sein?

Ist der lebendige Mensch gewissermaßen ein dreifaches Wesen, an welchem wir Leib, Seele und Geist unterscheiden, so liegt in der Seele, als dem Mittleren, zugleich das eigentliche Lebensprinzip, und folglich müssen wir schließen, daß ohne Unsterblichkeit der Seele überhaupt keine Fortdauer nach dem Tode wäre. Als das Mittlere aber ist die Seele zugleich das zusammenhaltende Band zwischen Leib und Geist, indem sie gewissermaßen nach ihrer unteren Seite hin sich in den Leib ergießt, nach ihrer oberen Seite sich zu dem Geist erhebt, oder sich selbst vergeistigt. Damit ist die Seele implicite der ganze Mensch, und in der Unsterblichkeit der Seele ist eben die Fortdauer des ganzen Menschen ausgesprochen. Indem nämlich im Tode die Seele einerseits in den Geist aufgeht, zieht sie andererseits auch die eigentliche Essenz des Leibes mit sich fort, so daß nun der ganze Mensch in die Daseinsform des Geistes übergeht.

Schelling vergleicht diese Umwandlung des Leibes mit dem chemischen Prozeß, wodurch man aus einer Pflanze ihre Essenz auszieht, die man ja auch den Geist der Pflanze nennt. Dem ähnlich findet im Tode eine Essentification des menschlichen Wesens statt, wonach auch der Leib nicht überhaupt verschwindet, sondern seiner Essenz nach erhalten bleibt. Was wirklich der Auflösung verfällt, ist nur der als caput mortuum des Leibes zurückbleibende Cadaver, d. h. die bloße Materie als solche, die nur durch jene Essenz Leben empfing. Daß auch die Pflanzenessenzen nicht etwas absolut Todtes sind, sondern ein latentes Leben in sich tragen, bekundet die allbekannte Thatsache, daß junge Weine zur Zeit der Weinblüthe trübe, oder wie man sagt

„schwer“ werden, und also wirklich noch in einem unsichtbaren Rapport mit der Rebe stehen. Immerhin eine Thatsache, die den vulgären Materialismus, für welchen in der Materie nichts anderes ist, als was sich mit Händen greifen läßt, einigermaßen stutzig machen könnte. Sollte es aber für undenkbar gelten, daß Leib und Seele unter der Daseinsform des Geistes existiren könnten, so frage ich: ob es dann nicht ebenso undenkbar sein müßte, daß in diesem irdischen Leben Seele und Geist in der Daseinsform des Leibes existiren? So ist es doch aber, denn in diesem irdischen Leben sind Seele und Geist durchaus von den Banden der Naturgewalten umsponnen, daher es leicht so aussieht, als wären sie auch nichts weiter als nur Functionen des Leibes selbst.

Fände im Tode nicht solche Essentification des Leibes statt, so möchte es mit der Identität des Bewußtseins, d. h. mit der persönlichen Unsterblichkeit mißlich stehen. Oder der Leib müßte nichts weiter sein, als nur das Wohnhaus für Seele und Geist, was doch aller Erfahrung widerspricht, wonach vielmehr die Persönlichkeit eines jeden Menschen durchaus mit seinem Leibe verwachsen erscheint. Man versuche nur einmal, sich irgend eine Person vorzustellen ohne ihre Corporisation. Es wird sich als schlechthin unmöglich erweisen, so sehr auch an der betreffenden Person ihr geistiges Wesen als das allein Wichtige erscheinen möchte. Kurz, denkbar wird eine persönliche Unsterblichkeit nur durch die Annahme einer solchen Essentification. Und nun sagt Schelling weiter: während in diesem irdischen Leben Niemand ganz so erscheine, wie er wirklich sei, da sein wahres Wesen durch tausend Aeußerlichkeiten und Zufälligkeiten verhüllt und an dem vollen Durchbruch verhindert bleibe, so würde erst im Tode Jeder auf sein wahres Wesen zurückgeführt werden, und darum auch selbst erst sein wahres Wesen in voller Nacktheit erkennen. Also beziehungsweise auch zur Erkenntniß seiner Sünden kommen, worin dann unmittelbar zugleich die Strafe dafür bestehen würde.

Liegt im Tode einerseits eine Befreiung des Geistes von den Banden der Naturgewalten, und ist zwar die Daseinsform als Geist an und für sich eine höhere als das natürliche Leben in dieser Welt, so ist doch gleichwohl eine Privation damit verbunden. Denn unser natürliches Leben ist ein Leben freier Beweglichkeit, während die abgeschiedenen und ganz auf sich selbst zurückgeführten Geister, indem sie freilich den Mächten dieser Welt entrückt sind, damit aber auch keine *Möglichkeit* zu ihrer Bethätigung mehr besitzen. Ein offenbarer *Mangel*, den auch das Evangelium, so sehr ihm der Tod als der

Uebergang zu einem höheren Dasein gilt, ausdrücklich anerkennt, denn mit dem Tode beginnt „die Nacht, da Niemand wirken kann“. Und eine Privation muß wohl mit dem Tode verbunden sein, wenn er doch der Sünden Sold heißt, und über das Menschengeschlecht als Strafe verhängt wurde.

Stehen alle Menschen unter dem Gesetz der Sünde, so werden sie folglich auch alle von dieser Privation betroffen werden, aber sie werden dieselbe in verschiedener Weise empfinden, je nachdem sie auf Erden gelebt hatten und gesinnt waren. Die sich hier auf Erden so recht in das materielle Leben stürzten, und den materiellen Genüssen nachgingen, die müssen wohl Tantalusqualen empfinden, wenn ihnen als bloße Geister zu existiren auferlegt ist. Den materiellen Dingen entrückt zu sein, das eben wird ihnen eigentlich der Tod selbst sein, daher ihnen ihr Zustand als Geister wie ein ununterbrochenes Sterben sein wird. Und auch diejenigen, die zwar nicht unfromm gelebt, aber doch ganz den irdischen Geschäften hingegeben, die werden jene Nacht, in welcher Niemand wirken kann, um so mehr als eine Nacht empfinden. Welche hingegen schon auf Erden die irdischen Dinge gering achteten, ihren Sinn vielmehr auf das Ewige richtend, die werden dann auch die Daseinsform als Geister als einen ihnen gar nicht unangemessenen Zustand empfinden, vielmehr als ein „Ruhen in Gott“.

Denn als einen Zustand des Ruhens werden wir uns überhaupt den Zustand der abgeschiedenen Geister denken müssen, wie auch von altersher der Schlaf als ein Bild des Todes gegolten hat. Auch spricht man allgemein von dem Todesschlaf. Aber nicht, wie in dem gewöhnlichen Schlaf wird damit eine vollständige Bewußtlosigkeit verbunden sein, sondern wie „ein wachendes Schlafen oder ein schlafendes Wachen“ wird es sein. Mit Recht heißen darum die Todten nicht sowohl die „Eingeschlafenen“ als die „Entschlafenen“, als die im Schlafe selbst dem Schlafe entgangen und zum Wachen hindurchgedrungen sind, wie Schelling sagt.

„Eine Frage ist,“ sagt er ferner, „wie wird es mit der Erinnerungskraft beschaffen sein? Sie wird bestehen, aber sich nur nicht auf alles Mögliche erstrecken, da ein rechter Mann schon hier viel darum geben würde, zur rechten Zeit vergessen zu können. Es wird eine Vergessenheit, eine Lethe geben, aber mit verschiedener Wirkung: die Guten werden Vergessenheit alles Bösen haben, darum auch alles Leides und Schmerzes, die Bösen dagegen die Vergessenheit alles Guten. Uebrigens freilich wird es nicht eine Erinnerungskraft sein wie hier, denn hier müssen wir uns alles erst innerlich machen, dort ist schon alles innerlich. Die Bezeichnung „Erinnerungskraft“ ist dazu viel zu schwach. Man sagt von einem Freund, einem *Geliebten,* mit dem man ein Herz und eine Seele war, nicht: man

erinnere sich ihrer, — sie leben beständig in uns, sie kommen nicht in unser Gemüth, sie sind darin.“

Beiläufig bemerkt, nimmt auch Dante eine solche Lethe an. Verhält es sich nun aber wirklich so mit der Erinnerungskraft der abgeschiedenen Geister, wie sollte dann nicht auch ein Sichwiedersehen derjenigen stattfinden, die hier auf Erden verbunden waren, so daß es keineswegs nur für eine sentimentale Phrase gelten darf, daß in jeder wahren Liebe und Freundschaft etwas Ewiges liege. Ein Rapport der Geister unter sich findet statt. Selbst, daß sie unter Umständen auch den Lebenden erscheinen können, werden wir schon a priori für möglich halten müssen, und was von zum Theil hochachtbaren Personen darüber berichtet ist, nicht für leere Einbildung halten dürfen.

Endlich über den dritten Zustand, der mit der Auferstehung des Fleisches beginnt, erlaubt sich Schelling keine näheren Aeußerungen. Spricht doch auch die Bibel nur andeutungsweise davon. Dieser Zustand liegt unserem gegenwärtigen Vorstellungsvermögen so fern, daß wir nichts weiter darüber denken können, als daß er eben der Zustand der Vollendung sein wird. Und überhaupt müssen wir ja sagen, daß alle Untersuchungen über den Zustand nach dem Tode sich in das Gebiet der Ahnungen verlieren. Schelling geht dabei mit Recht nicht weiter, als ihn die klaren Consequenzen seiner Weltansicht zu gehen gestatteten. Und was wäre es auch mit der Unsterblichkeit selbst, wenn uns in jener Welt nicht zu erleben und zu schauen bevorstände, was unser, in den Bildern dieser Welt befangene Geist noch nicht zu fassen vermag, und was gewiß noch über jede Ahnung hinausgehen wird.

d.

Nach dem allen wird das, was Schelling auf Grund seiner Weltansicht über den Zustand nach dem Tode gesagt, wenigstens insoweit für befriedigend gelten dürfen, als dadurch die heiligen Ueberzeugungen, die von jeher in der Menschenbrust gelebt, und die im Christenthum ihren höchsten Ausdruck erhielten, einen wissenschaftlichen Anhalt gewinnen und überhaupt die ganze Frage wieder in die Wissenschaft eingeführt ist, aus der sie heute ganz verdrängt zu sein scheint. Wahrlich aber ist sie nicht etwa dadurch verdrängt, daß die heutige Wissenschaft die Grundlosigkeit der Unsterblichkeitsidee nachgewiesen hätte, sondern weil dieser Wissenschaft von vornherein die geistigen Handhaben fehlen, um das Problem nur irgendwie in Angriff nehmen zu können, daher sie einfach verwirft, was über ihre Capacität hinausreicht. Nämlich alles, was nicht auf Grundlage exacter Forschung zu erfassen

ist, insbesondere nach der naturwissenschaftlichen Methode, die heute schon fast das allgemeine Denken beherrscht, und wonach am Ende nichts weiter mehr gelten soll, als dem mit Messern, Mikroskopen oder Retorten beizukommen ist.

Doch immerhin begreift sich wohl, wie man in solche Verirrung hineingerathen konnte. Denn da andererseits die von Cartesius anhebende, abstract rationalistische Philosophie keine Mittel besaß, um an die lebendige Natur heranzukommen, konnte es kaum anders geschehen, als daß die Naturforschung sich allmählich von aller Philosophie lossagte, aber infolge dessen auch alle metaphysischen Begriffe verlor. Erst durch Schelling gewann die Philosophie die Fähigkeit, die lebendige Natur zu erfassen, und das ist die bleibende Bedeutung der von ihm, in seiner ersten Periode, geschaffenen Naturphilosophie, ohne welche hinterher auch die positive Philosophie nicht möglich gewesen wäre. Hat nun die empirische Naturforschung, je mehr sie fortschritt, sich auch um so mehr der Untersuchung des menschlichen Lebens und Wesens zugewandt, und hat sie auf Grund ihrer Forschungen gezeigt: wie sehr wirklich alles Geistige im menschlichen Leben an physische Elemente, Organe und Vorgänge gebunden ist, so daß ein für sich bestehendes geistiges Leben gar nicht existirt, — der positiven Philosophie ist das vollkommen recht. Sie selbst lehrt ausdrücklich, daß unser Leben in dieser Welt durchaus unter der Herrschaft der Naturgewalten stehe, und demnach als das natürliche zu qualificiren sei. Desgleichen wird sie auch dagegen nicht den geringsten Einspruch erheben, wenn die Nationalökonomie und Statistik zeigen: wie sehr das ganze gesellschaftliche Leben auf den wirthschaftlichen Verhältnissen beruht, auch nach seiner moralischen und intellectuellen Seite, so daß es wirklich nicht ohne eine Dosis von Wahrheit ist, wenn man gesagt hat: „der Mensch ist, was er ißt.“ Noch viel weniger unwahr, wenn man sagt: „ohne Phosphor im Gehirn, kein Gedanke.“ Welch ein Schluß aber, wenn um deswillen das Denken selbst nichts weiter sein soll als das Phosphoresciren der Gehirnmaterie! Welch eine Rohheit des Denkens, das nicht einmal mehr Ursache und Bedingung unterscheiden kann! Welch eine Unfähigkeit der Auffassung geistiger Dinge, nicht einmal zu erkennen: daß das menschliche Selbstbewußtsein eben nur dadurch zustande kommt, daß es sich rein auf sich bezieht, von allem Anderen (auch vom Phosphor!) sich absolut unterscheidend, oder anders gesagt: daß das Ich nur ist, indem es sich selbst setzt! Ist denn ein Fichte wie gar nicht dagewesen? Freilich kann *das Wesen der Ichheit* nur durch innere Anschauung erkannt werden

welche Willkür aber sich nur auf äußere Anschauung stützen und danach sagen zu wollen: was sich nicht sehen, wägen oder betasten lasse, existire überhaupt nicht! Für jeden Forscher eine geradezu sinnlose Behauptung, so gewiß als doch das durch die Sinne ganz unfaßbare Selbstbewußtsein auch für die Erforschung der materiellen Dinge die absolute Voraussetzung ist, da ohne die Abstractionskraft des Ich überhaupt keine Wissenschaft wäre. Und wie soll wohl die Materie von sich selbst abstrahiren? Niemand hat jemals seinen eigenen Verstand gesehen, oder irgend wie sinnlich wahrgenommen, und müßten folglich nicht alle diejenigen, die alles nicht sinnlich Wahrnehmbare verwerfen, zugleich erklären, wirklich keinen Verstand zu besitzen?

Was thatsächlich vorliegt, ist also zweierlei. Erstens, daß in dem Menschen etwas ist, was an und für sich vor und über aller Materie sein muß, etwas schlechthin Transscendentes, weil es von Allem abstrahiren kann. Zweitens aber, daß gleichwohl dieses transscendente Etwas schlechthin an die materielle Organisation gebunden ist. Und dies beides anerkannt, so erscheint ja der Mensch als der gesetzte Widerspruch. Ist nun trotzdem der Mensch — wie selbst die Materialisten annehmen — das höchste Naturwesen oder Weltwesen, so muß wohl in der ganzen Welt ein innerer Widerspruch liegen, und das wieder zugegeben, kann auch diese Welt — so wie sie ist — nicht selbst schon die wahre Welt, sondern die wahre Welt erst zu erwarten sein. Insbesondere folgt dann daraus, daß der menschliche Geist, der trotz seines transscendenten Wesens doch schlechthin an eine materielle Organisation gebunden erscheint, sich dabei jedenfalls nicht in der ihm adäquaten Daseinsform befindet, sondern, um zu der ihm adäquaten Daseinsform zu gelangen, erst noch durch große Verwandlungen hindurchgehen muß. Und damit kämen wir auf die drei Zustände, welche Schelling annimmt.

Daß wir eine empirische Vorstellung nur von dem natürlichen Leben haben, in welchem der menschliche Geist an die materielle Organisation gebunden ist, berechtigt uns noch lange nicht dazu, einen anderen Zustand für unmöglich zu erklären. Denn das wäre gewiß die äußerste Selbstüberhebung des Empirismus, sagen zu wollen: was ich nicht begreifen kann, existirt überhaupt nicht. Dazu treten selbst in diesem natürlichen Leben Erscheinungen hervor, die jedenfalls zeigen, daß die Gebundenheit des menschlichen Geistes an die leibliche Organisation eine absolute Geltung nur für den regelmäßigen Zustand hat, *in exceptionellen* Zuständen aber allerdings eine wenigstens partielle *Befreiung* eintreten kann. Ich meine im magnetischen Schlaf *und im* Hellsehen, wo der Geist die Dinge ohne Vermittlung der

Sinne wahrnimmt, auch beziehungsweise durch die Wände hindurchsieht, so daß ihm die Materie vollkommen penetrabel wird. Es ist kein gutes Zeichen für den Wahrheitssinn der sogenannten exacten Wissenschaft, daß sie über dergleichen, doch nicht mehr rundweg abzuleugnende Erscheinungen thunlichst hinwegzugehen sucht, statt dessen sie um so mehr bemüht sein sollte, in dieses freilich noch sehr dunkle Gebiet allmählich Licht zu bringen. Denn daß solche Zustände nur ganz exceptionelle sind, mag sie zwar als praktisch bedeutungslos erscheinen lassen, sollte aber den theoretischen Forscher vielmehr auf den Gedanken bringen, daß darin Geheimnisse vorliegen könnten, deren Enthüllung vielleicht zu ganz neuen Ansichten über das Wesen des Menschen, ja der Natur überhaupt führen möchte. Allein es scheint wohl, das eben fürchtet die exacte Wissenschaft, daß die Erforschung solcher Erscheinungen zu Resultaten führen könnte, wodurch ihr ganzes auf der Moleculartheorie erbautes Prachtgebäude von Grund aus erschüttert werden könnte, und darum gilt ihr von vornherein ein Jeder für verdächtig, der nur überhaupt von solchen Erscheinnngen so spricht, als ob doch möglicherweise etwas Wahrhaftes und Wichtiges dahinter sein könnte. Verschließt man nun absichtlich die Augen vor jenen Erscheinungen, so mag man freilich um so kecker behaupten zu dürfen glauben, daß so etwas, wie ein Zustand abgeschiedener Geister, überhaupt nicht sein könne, während umgekehrt die Betrachtung jener Erscheinungen immerhin dazu dienen würde, auch den Zustand abgeschiedener Geister einigermaßen vorstellbar zu machen, obgleich dieser Zustand von dem Zustand im magnetischen Schlaf wohl noch mehr verschieden sein dürfte, als dieser letztere wieder verschieden ist von dem gewöhnlichen Zustand des menschlichen Bewußtseins.

Weiter noch mag die exacte Wissenschaft einwenden: wo doch die vorgeblichen Geister existiren sollten, da in dem Raum, welchen die materiellen Dinge einnähmen, überhaupt kein Platz mehr für sie sei? Gleichwohl bewegen sich in demselben Raume, den die materiellen Dinge einnehmen, noch außerdem: Licht, Magnetismus, Elektricität und Schall, und zwar ohne sich gegenseitig zu stören, und so dürften auch noch die Geister ihr Unterkommen darin finden. Nochmehr aber frage ich: wo ist denn überhaupt der menschliche Geist? Als Geist ist er zugleich hier und überall, hic et ubique, wie Hamlet von dem ihm erschienenen Geiste sagt. Doch dies nur beiläufig.

Zuletzt kommt alles darauf an, daß diese Welt nicht die wahre ist, nur auf Grund dieser Ansicht gewinnt die ganze Unsterblichkeitsfrage erst ihre rechte Bedeutung. Und eben das ist auch die Voraus-

setzung für das ganze Christenthum, weil sonst die Welt gar nicht eines Erlösers bedurft hätte, wäre sie nicht die außergöttlich gewordene und Gott entfrembete Welt. Nicht minder ist es der Grundgedanke der positiven Philosophie, daß in dieser Welt etwas Nicht=sein=sollendes liege, was erst überwunden werden muß, damit endlich der seinsollende Zustand erreicht werde. Daß dem Menschen durch drei Zustände hindurchzugehen bestimmt sei, folgt dann wie von selbst daraus, und aus den bisherigen Erörterungen wird ersichtlich sein, wie diese Lehre auch vollkommen dem Christenthum entspricht.

Weil man aber jene Ansicht von dem Wesen dieser Welt, die doch schon im Platonismus wenigstens andeutungsweise vorlag, der neueren Philosophie durchaus fremd geworden war, darum befand sich diese Philosophie sogar in der Unmöglichkeit, über die Unsterblichkeit irgend etwas Haltbares oder auch nur Verständliches vorzubringen. Denn infolge dessen geschah es, daß zunächst schon die entscheidende Vorfrage rundweg umgangen wurde, d. h.: warum wir überhaupt sterben müssen? während doch nur aus der Nothwendigkeit des Todes auch begreiflich werden kann, wie darauf ein anderer Zustand folgen muß. Ließ man diese Vorfrage beiseite, so entschwand damit zugleich jeder Anhalt, um über die Fortdauer nach dem Tode zu irgend welchen begründeten Vorstellungen gelangen zu können. Was man dann doch bewiesen zu haben glaubte, war allein die unendliche Fortdauer, obgleich nach der Wendung, die der Beweis dafür bei Kant nahm, die Unendlichkeit der Fortdauer gar nicht bewiesen worden war. Denn sollte das Leben nach dem Tode nur dazu dienen, damit die Tugend, die auf Erden gelitten, ihren verdienten Lohn, und hingegen das auf Erden triumphirt habende Laster seine verdiente Strafe empfange, so könnten sich z. B. 50 Jahre unverdienter Leiden, oder unverdienter Freuden, mit 50jähriger Freude nach dem Tode, oder beziehungsweise 50jährigem Leiden, vollkommen compensiren; zu längerer Fortdauer fehlte aller Grund. Und selbst die Unendlichkeit der Fortdauer zugegeben, wozu sollte die eigentlich dienen, wenn sie doch nie zu einem Zustande der Vollendung führte? Davon aber war dabei gar keine Rede gewesen.

Sollte die Unsterblichkeitslehre eine feste Grundlage gewinnen, so war die Unvergänglichkeit des menschlichen Wesens an und für sich selbst zu zeigen, statt dessen man dafür nur äußere Gründe anzuführen suchte. Unvergänglichkeit aber kann dem menschlichen Wesen nur zukommen, weil und insofern der Mensch das Ebenbild Gottes sein sollte, und diese Ebenbildlichkeit kam dem Menschen als solchem zu, nicht *etwa blos* der Seele oder dem Geiste des Menschen. So wurde auch

durch den Abfall von Gott das ganze menschliche Wesen zerrüttet, und damit es dereinst in seiner Integrität wieder hergestellt werde, bedarf es zugleich der Auferstehung des Fleisches. Die gewöhnlichen Unsterblichkeitslehren hingegen haben den Menschen als solchen gar nicht im Auge, sondern nur die Seele oder der Geist soll unsterblich sein, was doch dem vollen menschlichen Wesen gegenüber nur Abstractionen sind, wogegen der Materialismus mit Recht Einspruch erhebt. Was man also auch bewiesen zu haben vermeinte, — ohne die Auferstehung des Fleisches, die eben mit dem Zustand der Vollendung eintreten soll, blieb jede Unsterblichkeitslehre ein Torso, dem das Allerwichtigste fehlte, das Haupt, nämlich der Hinweis auf jenen Zustand der Vollendung. Durch Schelling hingegen ist alle das, was das Christenthum über diesen Punkt lehrt, nach seinem inneren Zusammenhange begreiflich geworden.

Die ganze Unsterblichkeitsfrage also vom Standpunkt der neueren Philosophie aus betrachtet, darf man wohl behaupten: Schelling hat das erste verständige Wort darüber gesagt. Und wie nun, was er darüber gesagt, im engsten Zusammenhang mit seiner ganzen Philosophie steht, bildet darum auch seine Unsterblichkeitslehre zugleich ein schönes Zeug- für die Leistungsfähigkeit dieser Philosophie, welche in dieses Dunkel zuerst ein wirkliches Licht zu bringen vermochte. Daß dies mit so einfachen Mitteln geschah, indem sich dabei Alles in der Idee der aufeinanderfolgenden drei Zustände concentrirt, welche sich wieder unmittelbar an die Grundidee des ganzen Systems anschließt, erhöht noch den Werth dieser Lehre. Das Aechte und Wahre ist immer einfach, und in seiner Einfachheit folgerichtig. Um so befremdender und beklagenswerther ist daher, daß gleichwohl diese Unsterblichkeitslehre bisher so wenig bekannt geworden und gewürdigt worden ist. Möchten die vorstehenden Erörterungen etwas dazu helfen!*)

---

*) Auch in dem ausführlichen Werke von Spieß, „Entwicklungsgeschichte der Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode" ist Schelling's Unsterblichkeitslehre kurzweg ignorirt, obgleich doch (wie anderweitig ersichtlich) die späteren Werke Schellings dem Verfasser nicht gänzlich unbekannt geblieben waren, nur daß er sie nach ihrer tiefen Bedeutung nicht verstanden zu haben scheint.

VI.

Dämonologie.

Durch die Ausgießung des heiligen Geistes, welche alsbald nach dem Abscheiden Christi erfolgte, wurde das menschliche Bewußtsein befreit von der Herrschaft der kosmischen Mächte, der es bis dahin unterworfen gewesen. Denn der heilige Geist ist eben der Gegensatz zu dem bloßen Weltgeist, dem *πνευμα του κοσμου*, wie ihn der Apostel nennt. Allein diese Befreiung hat doch nur den Sinn, daß die blinde Gewalt jener kosmischen Mächte gebrochen war, welche trotzdem immer noch forteristiren, nur daß dem Menschen seitdem die Möglichkeit gegeben ist, ihnen zu widerstehen.

Von diesen kosmischen Mächten und von ihrer Ueberwindung durch Christus ist im N. T. an verschiedenen Stellen die Rede, wie z. B. Col. 2, 15, wo es heißt: Christus habe ihnen ihre Rüstung abgezogen, über sie triumphirt. Diese Mächte selbst heißen dabei: *ἀρχαι*, *ἐξουσιαι*, *δυναμεις* und *κυριοτητες*. Luther hat alle diese Ausdrücke nicht verstanden, indem er, was jedenfalls nur geistige Mächte bedeutet, vielmehr als sinnlich eristirende Mächte auffaßte, und danach die soeben citirte Stelle übersetzt: „Er hat ausgezogen die Fürstenthümer und die Gewaltigen", wobei dann nichts Verständiges zu denken ist. Aehnlich übersetzt er in der berühmten Stelle 1. Corth. 15, 24—28, wo die Rede ist von der Zukunft Christi, der am Ende der Tage das Reich wieder dem Vater überantworten werde: „Wenn er aufheben wird alle Herrschaft (*πασαν ἀρχην*) und alle Obrigkeit und Gewalt (*πασαν ἐξουσιαν και δυναμιν*)", was wiederum den wahren Sinn gar nicht trifft.

Aus dieser letzteren Stelle nun, wonach jene Mächte erst am Ende der Tage verschwinden sollen, folgt also, daß sie bis dahin forteristiren, und daß der Mensch noch immer mit ihnen zu kämpfen hat. Daß *aber jene* Mächte nicht als sinnliche Mächte zu denken sind, ist schon

s der früher angeführten Stelle (1. Corth. 8, 5.) ersichtlich, wo der
)ostel die Götter der Heiden mit den κύριοις zusammenstellt, und
gleich sagt, es seien viele solcher κυριοι. Und die Götter waren
ch gewiß keine sinnlich existirenden Wesen, aber allerdings Mächte,
lche das menschliche Bewußtsein wirklich beherrschten. Dieselbe Be=
utung werden dann auch die κύριοτητες haben, und ebenso die
χαι, ἐξουσιαι und δυναμεις. Andererseits aber sind diese Mächte
neswegs mit unsren drei Potenzen identisch, sondern wesentlich davon
unterscheiden. Sie entstanden vielmehr im Prozeß dieser Po=
zen, wie in dem mythologischen Prozeß eine Göttervielheit entstand.
er auch mit den concreten Göttergestalten sind sie nicht identisch,
n sie sind überhaupt nichts Concretes, sie sind als rein geistige
esenheiten oder Principien zu denken, die doch um deswillen nicht
nder auf das menschliche Bewußtsein wie reale Mächte wirken
nten. Um sich das vorstellbar zu machen, erwäge man nur, welche
acht offenbar in unsren Tagen die sogenannten politischen oder socialen
rincipien — wie Monarchismus und Republikanismus, Liberalis=
s und Communismus u. s. w. — auf das Denken und Treiben
Völker ausgeübt haben, und noch bis diesen Tag ausüben, obgleich
s alles keine greifbaren Wesen sind.

---

1. Der Satan.

Zur Seite aber aller jener Mächte, welche im N. T. ἀρχαι,
υσιαι u. s. w. heißen, steht noch eine allgemeine Macht, die wir
t näher zu betrachten haben, d. i. der Satan. Wer nur einiger=
ßen das N. T. kennt, wird auch wissen, welche wichtige Rolle darin
Satan spielt. Es würde daher der Erklärung der Offenbarung
wesentliches Stück fehlen, bliebe der Satan unerklärt. Schelling
darüber seine eigne Ansicht, und auch für das Verständniß des
tans, wie für die ganze Dämonologie eine neue Bahn gebrochen.

a.

Nach der bisherigen orthodoxen Ansicht gilt der Satan als ein
Gott geschaffener mächtiger Geist, der, nachdem er ursprünglich
gewesen, aus Hochmuth sich über Gott erheben wollte, darum von
tt verstoßen sei, und nun, seiner eigenen Verkehrtheit überlassen,
möglich auch die Menschen von Gott abzuziehen und sich dadurch
eigenes Reich zu begründen strebe. Es fragt sich: ob die biblischen
sprüche, worauf man sich dabei stützen will, eine solche Ansicht

fordern und überhaupt nur zulassen, oder ob nicht diese Ansicht, gerade gegenüber den biblischen Aussprüchen selbst, sich als ungenügend und unhaltbar erweist?

Der hebräische Name „Satan" bedeutet allgemein nur den Widersacher, und zwar den Widersacher katexochen, und dasselbe liegt in dem griechischen Namen „Diabolos", d. h. der sich Jemandem in den Weg wirft, ihn hindert. Mehr ist aus dem Namen selbst nicht zu entnehmen, daher das Wesen des Satans noch anderweitig zu erforschen bleibt. Die entscheidende Vorfrage ist dann: ob er überhaupt — wie die orthodoxe Ansicht will — als ein von Gott erschaffenes Wesen, ob er im eigentlichen Sinne des Wortes als Geschöpf zu denken sei? Dem aber steht entgegen, daß die Bibel dem Satan eine Bedeutung zuschreibt, die über die eines Geschöpfes hinausreicht. Steht er doch gewissermaßen auf gleicher Linie mit dem Sohne Gottes. Nämlich als der von diesem zu überwindende Gegner, „denn dazu — lesen wir — ist der Sohn Gottes erschienen, daß er die Werke des Teufels zerstöre." Zur Ueberwältigung eines bloßen Geschöpfes könnte es nicht einer solchen außerordentlichen Veranstaltung bedurft haben, wie in der christlichen Offenbarung vorliegt. Ferner wird von dem Satan und seinen Engeln gesprochen, es wird ihm ein besonderes Reich zugeschrieben, wie Christo, der selbst ihn den Fürsten (ἄρχων) dieser Welt nennt; Paulus nennt ihn sogar den Gott dieser Welt. Solche Ausdrücke zielen auf mehr als einen blos erschaffenen Geist.

Noch wichtiger ist, daß der Satan als ein besonderer Factor in der göttlichen Weltregierung auftritt, wie namentlich in der Vorerzählung zum Buche Hiob. Danach gilt er als ein von Gott selbst anerkanntes Princip, als ein ihm dienendes Werkzeug. Er ist nicht schlechthin der Böse, sondern nur der Versucher, der die Lauterkeit der menschlichen Gesinnung auf die Probe stellt, damit sich zeige, ob nicht doch ein geheimer Hang zum Bösen darin liege; er drängt dann dahin, daß dies Böse zum Vorschein komme, und erscheint es wirklich, so freut er sich nicht sowohl über das Böse selbst, als darüber, daß es offenbar geworden ist. Aber das ist auch Gottes Wille. Es soll Nichts verborgen bleiben, es soll Alles an das Licht kommen, darum läßt Gott den Versucher walten, der die Unentschiedenheit zur Entscheidung drängt. Insoweit entspräche dann der Satan der Nemesis, die wir aus der Mythologie kennen.

Weil er also nicht der schlechthin Böse, sondern ein für die Weltordnung — nämlich nachdem diese Welt einmal so geworden ist, wie

.e ist, — unentbehrliches und von Gott selbst anerkanntes Princip ist, o darf man den Satan auch nicht verachten. Man muß ihn als eine wirkliche Macht ansehen, denn wer diese Macht gering achtete, der würde um so eher in ihre Fallstricke fallen. Darum warnt der Apostel Petrus (II, 2, 10.) ausdrücklich vor der Verachtung jener Macht, jener κυριοτης, welches Wort Schelling eben auf den Satan deutet, während Luther dabei an eine weltliche Herrschaft dachte. So sagt auch Jesus Sirach 21, 30,: „Wer dem Satan fluche, fluche seiner eigenen Seele", wo gar die luthersche Uebersetzung τον σατανᾶν zu einen bloßen Schalk macht, und dadurch den Sinn total entstellt.

b.

Wie ist nun ein solches Wesen zu denken, und woher kommt ihm seine Macht?

Als ein für sich bestehendes von Gott unabhängiges Princip ist der Satan so wenig anzusehen, wie als ein von Gott geschaffenes Wesen, obwohl er allerdings von dem Ursprung dieser Welt herdatirt. Aber nicht sowohl geschaffen, meint Schelling, als vielmehr entstanden ist er, und zwar dadurch entstanden, daß der Urmensch jenes Princip — welches der ganzen Schöpfung zum Grunde lag, und im menschlichen Bewußtsein in seine Potenzialität zurückgebracht war — daß der Urmensch dieses Princip wieder erregte. Nun aber ist der Satan nicht etwa dieses wiedererregte Princip selbst, sondern er ist nur eine Seite der Wirkung dieses Principes. So ist er überhaupt kein an und für sich selbst bestehendes Wesen, sondern recht eigentlich ein Unwesen, d. h. ein Wesen, welches an und für sich nicht sein sollte, welches kein wahres Sein in sich hat, und in sofern es doch ist, als ein Nichtseiendes ist, als ein μὴ ὄν. Darauf deutet der Name „Belial", welchen Schelling nach dem Arabischen dahin erklärt, daß Belijaal soviel heiße als: id quod non prostat, non exstat, was also ganz in die Tiefe zurückgeht. Die Tiefe nämlich ist hier das blos potenzielle Sein, welches noch im Grunde verborgen bleibt, und dem actuellen Sein gegenüber ein Nichtseiendes ist. Und dieses Nichtseiende nun kann zum actuellen Sein nur gelangen, wenn und insoweit der menschliche Wille sich zu ihm schlägt, oder es in sich aufnimmt.

Um dies recht zu verstehen, wird man sich alle das vergegenwärtigen müssen, was im ersten und zweiten Theile nicht nur über jenes der ganzen Schöpfung zum Grunde liegende Princip, sondern auch über das Urbewußtsein und über den sogenannten Sündenfall gesagt wurde. Als etwas für sich Bestehendes ist eben die Lehre vom Teufel nicht

zu behandeln, wie freilich in der kirchlichen Dogmatik geschieht, wo aber auch alles unbegreiflich bleibt. Ist der Teufel ein wesentl Factor des ganzen Weltlaufes, so wird sein Wesen auch nur aus ei diesen ganzen Weltlauf umfassenden Systeme zu verstehen sein. muß dabei auf den Anfang dieser Welt zurückgehen, wie anderer die Christologie sogar noch über diese Welt hinausgehen muß.

Jetzt wird man aber einwenden: wenn der Teufel nur ein Pri sei, welches erst durch jene Urthat des Menschen — der, sich zum Se willen erhebend, aus dem Beruhen in Gott heraustrat, — zur samkeit gelangte, so lehre hingegen die Bibel, daß der Teufel je falls schon eher dagewesen sein müsse, da er ja den Menschen ver und zu Falle gebracht habe. Allerdings verhält es sich so, denn ein Nichtseiendes war der Teufel wirklich schon von Anfang Schöpfung an da. Er war dadurch da, daß in jenem, der Schöp zum Grunde liegenden und im Menschen zur Potenzialität zu gebrachten, Principe von Anfang an auch für den Menschen die M lichkeit vorlag, sich auf sich selbst zu stellen, um außer Gott (e Deum) etwas für sich zu sein. Daß dann diese Möglichkeit sich Menschen zeigte, ihn anreizte und so zu sagen anlachte, indem er durch die Aussicht vor sich sah, wie Gott zu werden, das war die Versuchung. Und weil der Mensch der Versuchung nachgal gewann von da an der Teufel seine Macht über den Menschen.

Stammt nun der Teufel wirklich aus jenem der Schöpfung Grunde liegenden Princip, welches wir s. D. als das blos poten Sein, oder als das Sein-Könnende bezeichneten, so ist damit seine Ambiguität, sein zweideutiges Wesen gegeben, welches sich im Handumdrehen in das Gegentheil verkehrt. Denn das blos poten Sein ist an und für sich wie ein Nichts, geht es aber in Actua über, oder richtet die gleichsam schlummernde Potenz sich auf, Schelling sagt, so reißt sie vielmehr alles Sein an sich und wird unwiderstehlichen Macht. Und gerade so verhält es sich mit Teufel. Giebt man ihm den kleinen Finger, so faßt er die g Hand, und bald zieht er den ganzen Menschen nach sich. Immer dem Sprunge stehend, in das Sein überzugehen, ist er ein wa Proteus, der sich selbst in den Engel des Lichtes verwandeln ka Kein Begriff ist so dialectisch, als der des Satans oder Teuf Sehr erklärlich daher, wenn Petrus den Teufel anders auffaßt Paulus, weil er wirklich ein gar vielseitiges Wesen ist, welches allen Farben schillert.

c.

Sehen wir hierauf, wie alle das, was die Bibel vom Teufel aussagt, mit der vorstehend entwickelten Ansicht vollkommen harmonirt, und daraus selbst erklärlich wird.

Heißt der Teufel insbesondere ein Lügner, oder ein Betrüger von Anfang an, — das ist er auch. Denn damit begann er sein Spiel, daß er dem Menschen vorgaukelte, er (der Mensch) könne wie Gott sein. Das war die Urtäuschung, und insoweit entspricht der Teufel der griechischen 'Ἀπάτη, die wir aus der Mythologie kennen. Ist infolge dieser Urtäuschung der Tod in die Welt gekommen, so heißt der Teufel mit Recht ein Mörder. Es gewinnt dies selbst einen ganz handgreiflichen Sinn dadurch, daß aus jener Urtäuschung hinterher zugleich der mythologische Prozeß entsprang, der dann zu den Menschenopfern führte. Und wie der Teufel sein Spiel begann, so setzt er es fort. Denn weil er an und für sich kein wirkliches Sein hat, sondern nur ein Sein gewinnen kann, wenn und insoweit der menschliche Wille sich zu ihm schlägt, darum sucht er fortwährend den Menschen an sich zu locken, und der Mensch geht um so leichter in die Falle, weil er das Nichtseiende für ein reines Nichts hält, welches, wenn er ihm zum Sein verhülfe, doch ganz in seiner eigenen Gewalt bliebe. Allein die Sache begiebt sich hinterher anders; einmal zum Sein gelangt, erlangt dieses scheinbare Nichts vielmehr eine Macht über den menschlichen Willen. Wer sich dem Reiz zur Sünde hingiebt, der mag ja meinen, er thue damit nur etwas, was seine fernere Willensfreiheit nicht weiter beeinträchtige, er bleibe dabei derselbe, wie zuvor, es sei blos eine einzelne Handlung, die post actum wieder in nichts verschwände. So geschieht es aber nicht, sondern hinterher hat ihn vielmehr die Sünde, und er wird der Sünde Knecht. Der Teufel ist in ihm zum Sein gekommen, wonach er unablässig strebt. Denn als ein Nichtseiendes hat er gewissermaßen einen permanenten Hunger nach Existenz, und darum hören wir: er gehe um wie ein brüllender Löwe, der seine Beute sucht.

Leicht einleuchten wird jetzt auch, daß dieses Princip sich um so mehr herausgefordert fühlen mußte, als Derjenige auftrat, der ihm ausdrücklich die Macht über das menschliche Bewußtsein nehmen sollte, d. h. Christus, wo es gewissermaßen einen Kampf auf Tod und Leben galt. Daraus wird es erklärlich, daß Christus selbst so wiederholt und in so starken Ausdrücken von dem Teufel spricht. Andererseits hängt damit die Erzählung von seiner eigenen Versuchung zusammen, welche zugleich wieder ein Licht auf die biblische Vorstellung

von dem Wesen des Teufels wirft. War nämlich der in μορφῃ θεου Gewesene wirklich Mensch geworden, so gehörte zum **Menschsein** auch das **Versuchtwerden.** Darum mußte auch Christo der Versucher nahen, und zwar in aller seiner Macht. War aber Christus kein bloßes Geschöpf sondern ein übergeschöpfliches Wesen, und wäre hingegen der Satan ein blos geschöpfliches Wesen, wie die herkömmliche Orthodoxie will, als solches wäre er zu gering gewesen, um Christum versuchen zu wollen.

„Der Satan", sagt Schelling, „wird sonst als tief und unergründlich listig dargestellt, wie ganz abgeschmackt aber müßte man sich den Satan vorstellen, der, seiner Geschöpflichkeit sich bewußt, von Christo verlangt hätte, daß er vor ihm niederfalle und ihn anbete, d. h. ihm göttliche Verehrung erweise, was einem auch nur gewöhnlich **frommen** Israeliten zu Christi Zeit kein Geschöpf, wie hoch man es sich denke, hätte anmuthen dürfen. Dagegen war es in der Ordnung, daß jenes Princip, das Christus eben **durch** sein Kommen, durch sein Menschwerden, schon als eine ebenbürtige, ihm äquipollente **Macht** anerkannt, ja dem er sich durch die Menschwerdung äußerlich unterworfen hatte, — es war begreiflich, daß jenes Princip versuchte, von ihm die äußerlichen Zeichen auch der inneren Unterwerfung zu erhalten. Ist Satan ein bloßes **Geschöpf**, so sind die Worte absurd, die er zu Christus sagt: „Diese ganze Macht und Herrlichkeit ist mein, ich gebe sie, wem ich will", ist aber Satan ein Princip, und zwar das schon fühlt, daß ihm bald nur noch das äußere Weltreich angehören wird, so sind diese Worte ganz consequent. Keine Versuchung, die von einem Geschöpf, auch dem mächtigsten ausging, konnte bis an das göttliche Bewußtsein in Christo reichen, da ja selbst für den Menschen das bloße Versuchtsein durch das Geschöpf das Geringste ist. Ich darf mich als Mensch hoch genug gestellt denken, um in meinem Willen eine Region, eine Kraft zu kennen, die keinem Geschöpf zugänglich ist. Dies gesteht ja auch der Apostel Paulus dem Menschen zu, wenn er sagt: „Unser Kampf ist nicht ein Kampf gegen Fleisch und Blut", d. h. es ist nicht etwas blos Geschöpfliches und Concretes, mit dem wir zu kämpfen haben; unser Kampf ist gegen die ἀρχας, die ἐξουσιας, die κοσμοκρατορας, gegen die kosmischen Gewalten, die Weltherrscher, die in der Finsterniß dieses Aeon walten, d. i. gegen die geistigen Principe des Bösen, προς τα πνευματικα της πονηριας ἐν τοις ἐπουρανιοις, deren Region nicht die beschränkte irdische, sondern die allgemeine, die universelle Welt ist."

Erscheint der Satan in dieser Versuchungsgeschichte ganz als **persönliches** Wesen, so folgt doch keineswegs daraus, daß er an und für sich ein persönliches Wesen sei. Sondern er wirkt nur **wie** eine Person, **für** den **Versuchten** kann er wie zu einer Person werden. Andererseits aber ist damit wieder nicht gesagt, daß solche persönliche Erscheinung des Teufels nur eine blos subjective Vorstellung sein könnte, eine Hallucination, die nur aus dem Gehirn selbst stammte, indessen sonst nichts dahinter wäre. Es ist eben jenes **nichtseiende** *Princip,* jenes **Unwesen** dahinter, welches wir den Teufel nennen, *und welches* keineswegs ein bloßes Nichts ist, obgleich die persönliche

Gestalt, in der es erscheint, nur ein Product des vorstellenden Bewußtseins ist. Eine ganz persönliche Vorstellung vom Teufel hatte bekanntlich Luther, der ihm sogar in seine schwarzen Augen gesehen haben wollte. Pflegt man das einfach zu bespötteln, so meint hingegen Schelling: darüber gezieme Niemand zu richten, der nicht ähnliche Geisteskämpfe bestanden habe wie Luther, denn seit der Apostel Zeiten sei die geistige Macht des Bösen wohl Niemandem so entgegengetreten, als Luther.

Hat Christus dadurch, daß er uns den Heiligen Geist sandte, dem Teufel, überhaupt den kosmischen Mächten die Macht genommen, so bedeutet dies doch nur, daß er das menschliche Bewußtsein von der blinden Nothwendigkeit befreit hat, womit diese Mächte im Heidenthum wirkten, daß wir die Fähigkeit gewonnen haben ihnen zu widerstehen. An und für sich existiren diese Mächte fort, und noch immer haben wir nicht blos mit Fleisch und Blut zu kämpfen, denn noch immer ist der Versucher in Activität. Indem er aber die Menschen fortwährend auf die Probe stellt, regt er sie dadurch zugleich an und fordert ihre Kräfte heraus, wodurch er die Welt vor Stagnation bewahrt, so daß er in dieser Hinsicht sogar positiv wirkt, und sich damit um so mehr als ein von der göttlichen Oekonomie selbst nicht auszuschließendes Princip erweist:

„Das reizt und wirkt, und muß, als Teufel, schaffen"

Und so wird er fortwirken bis an das Ende der Tage, wo die Welt wieder aufhört außergöttlich zu sein, da Gott Alles in Allem ist.

---

2. Die Besessenen.

War jenes Princip, welches wir nunmehr als den Satan kennen, und dessen Macht zu brechen Christus bestimmt war, eben dadurch zum heftigsten Widerstreben angefacht, wobei es gewissermaßen alle seine Kräfte zusammennahm, so entsprangen aus dieser Reaction auch physische Wirkungen. Nämlich die eigenthümlichen Krankheitserscheinungen der Besessenen, der daemoniaci, von welchen die Evangelien berichten.

Schelling hebt rücksichtlich dessen hervor, daß die Besessenen sich allermeist nur in solchen Gegenden von Palestina fanden, wo die Nachbarschaft heidnisch war, so daß hier zugleich ein Hineingreifen der im Heidenthum wirkenden Mächte — zu deren Bewältigung ja Christus auch gekommen war — in das jüdische Wesen anzunehmen sei. Den Juden galt überhaupt alles Heidnische für dämonisch, aber gerade

durch die Erscheinung Christi war die Grenze zwischen Heidenthum und Judenthum durchbrochen, das Eine konnte in das Andere hineinspielen, und reagirte nun ebenfalls gegen den ihm bevorstehenden Untergang. Darum sprach der böse Geist des Besessenen in Kapernaum (Marc. 1, 24) zu Christo: „Was haben wir mit dir zu schaffen, bist du gekommen, uns zu verderben? Ich weiß, wer du bist, der Heilige Gottes.“ Schon durch die bloße Annährung Christi gerieth der böse Geist eines solchen Besessenen in Wuth, wie wir Luc. 9, 24 lesen. Es ist dabei zu erwägen, daß auch die heidnischen Orakel von convulsionären Erscheinungen begleitet gewesen waren, und eben in gewaltsamen Convulsionen äußerte sich insbesondere die Krankheit der Besessenen, daher hier allerdings an einen inneren Zusammenhang dieser Erscheinung mit den Mächten des Heidenthums zu denken sein wird.

Uebrigens sind ähnliche Erscheinungen, wie von den damaligen Besessenen berichtet werden, auch in viel späteren Zeiten wiederholt hervorgetreten. Dahin gehören im Mittelalter die sogenannten Tänzer, die man in Aachen, Straßburg u. a O. sah. Von einer blinden Gewalt getrieben, tanzten sie halbnackt auf den Straßen herum bis in die Kirchen hinein, dabei Dämonen anrufend, worauf sie hinterher in die heftigsten Krämpfe verfielen. Zur Zeit des Jansenismus sah man in Paris die Convulsionärs, welche die unglaublichsten Dinge trieben. Und noch heute ereignet es sich in den Versammlungen der Methodisten nicht selten, daß Leute in einen Zustand gerathen, welcher dem der Besessenen gleichkommt.

Ist es eine allgemeine Erfahrung, daß Zeiten einer großen geistigen Krisis auch eigenthümliche Krankheiten hervorrufen, — was mußte erst in der großen Krisis geschehen, welche die Erscheinung Christi bewirkte! Daß in seiner unmittelbaren Umgebung daraus auch physische Folgen entsprangen, wird man um so mehr als ganz natürlich ansehen, sobald man einmal den Gedanken einer höheren Ordnung der Dinge gefaßt hat, innerhalb deren eben natürlich wird, was nach dem gemeinen Weltlauf übernatürlich wäre. Daher also die eigenthümlichen psychophysischen Zustände, welche damals hervortraten. Hatten dieselben nun eine physische Seite, so konnte sich daraus auch ein physisches Contagium entwickeln, welches bis in die Thierwelt hineinwirkte, wodurch es jedenfalls sehr denkbar wird, daß auch der so wunderlich klingenden Erzählung von den Säuen der Gergesener etwas Thatsächliches zum Grunde lag.

3. Die Engel.

Um endlich auch noch das Wesen der Engel zu erklären, die in der Offenbarungsgeschichte so oft auftreten, weist Schelling zunächst darauf hin, daß sie jedenfalls etwas Aehnliches sein müssen, als die ἀρχαι, ἐξουσιαι u. s. w., von denen wir früher sprachen. Denn diesen werden die Engel zur Seite gestellt, indem gesagt ist: Christus sei ebenso über die Engel erhöht als über diese. Aber die Einen wie die Andern werden wieder als über dem Menschen stehend gedacht. Ist nun der Mensch das höchste Geschöpf, so folgt dann, daß die Engel jedenfalls nicht in demselben Sinne Geschöpf sein können, wie der Mensch ein Geschöpf ist. Es verhielte sich demnach in diesem Punkte ähnlich mit ihnen als mit dem Satan.

a.

Nicht also, daß sie als Wesen gelten sollten, die überhaupt nicht mit der Schöpfung zusammenhingen, sondern die Behauptung geht nur dahin, daß sie selbst nicht Gegenstand der Schöpfung gewesen waren, wie hingegen der Mensch, die Thiere, Pflanzen u. s. w. Auch ist in dem Schöpfungsbericht der Genesis so wenig von den Engeln die Rede als von dem Satan. Gleichwohl waren sie doch mit der Schöpfung implicite gegeben, d. h. sie lagen darin als Möglichkeiten, die hinterher hervortreten konnten. Nach Gottes Absicht sollte der Mensch das Haupt der ganzen Schöpfung sein, unter welchem alles vereinigt, alles beschlossen wäre. Weil aber der Mensch nicht in dem Centrum blieb, in welches er gestellt war, indem er vielmehr aus dem Beruhen in Gott heraustrat, so wurden nun auch alle jene, gewissermaßen wie unter Verschluß gehaltenen ἀρχαι, ἐξουσιαι u. s. w. frei und entbunden, und damit sie wieder einem Haupte unterthan würden, dazu bedurfte es erst der Erscheinung Christi, als der κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας, wie wir Col. 2, 10 lesen.

Um sich diesen Unterschied zwischen dem, was eigentlicher Gegenstand der Schöpfung und was nur implicite als Möglichkeit damit gegeben war, faßlicher zu machen, bedenke man etwa, wie auch mit der Errichtung eines Staates eine Unzahl von Möglichkeiten implicite gegeben sind, die zu dem Staatszweck gar nicht gehören, aber doch hinterher hervortreten, wie insbesondere die Staatsverbrechen, die doch ohne den Staat selbst gar nicht wären. So schlummern in dem lebendigen Leibe als Möglichkeiten die Krankheiten, die nur daniedergehalten sind, so lange das im Organismus zum Herrschen bestimmte Prinzip, welches alles in Ordnung erhält, wirklich oben

auf bleibt, die aber alsbald hervortreten, wenn der Organismus in Unordnung geräth. Potenzialiter war die Krankheit auch schon in gesunden Tagen da, so gewiß als wir den Keim des Todes von Anfang an mit uns herumtragen. Die Krankheit besteht darum nicht blos in der Negation der Gesundheit, sie ist etwas Positives, und erweist sich als solches um so mehr, je mehr sie den ganzen Organismus ergreift. Zwar ist sie nur ein μη ὀν, welches sich aber ins Dasein drängte, und einmal dazu gelangt, selbst eine eigenthümliche Materie bildet, in deren Wiederausstoßung dann die Heilung besteht. Schelling erinnert dabei noch an die großen Epidemien, die, sich plötzlich erhebend, verheerend über ganze Länder und Erdtheile dahinziehen, wie im Mittelalter der schwarze Tod, in unserer Zeit die Cholera, indessen kein Mensch weiß, woher diese Epidemien entsprangen und solche Macht gewannen. Da muß man die Wirkung eines Prinzips annehmen, welches während des gewöhnlichen Naturlaufes nur als Möglichkeit vorhanden, und wie unter Verschluß gehalten war. Jetzt aber bricht es hervor, und als ein μη ὀν von unersättlichem Hunger nach Existenz getrieben, zieht es wie ein Würgengel durch die Länder dahin. Eine Vorstellung, die man kindlich, oder meinetwegen auch phantastisch nennen mag, auf die aber der Volksinstinkt wie von selbst verfällt, und die wohl eine innere Wahrheit haben muß. Denn aus alle dem, was uns der gewöhnliche Naturlauf lehrt, sind solche Erscheinungen nicht zu erklären.

Dies vorausgeschickt, sind also die Engel überhaupt als Wesen anzusehen, die mit der Schöpfung als bloße Möglichkeiten gegeben waren. Durch die große Katastrophe aber, welche der Sündenfall heißt, wurden alle die Möglichkeiten, die nach dem Willen des Schöpfers nicht zur Wirklichkeit gelangen sollten, von ihrem blos potenziellen Sein entbunden, und diese wirken seitdem als die bösen Engel, die den Menschen fortwährend zum Bösen verlocken. Dahingegen blieben infolge derselben Katastrophe gerade diejenigen Möglichkeiten, welche nach der Absicht des Schöpfers zur Wirklichkeit gelangen sollten, in bloßer Potenzialitat zurückgehalten, und das sind die guten Engel. Von beiden ist der Mensch umgeben, er steht fortwährend zwischen seinem bösen und seinem guten Engel. Die Engel sind an und für sich willenlose Wesen, da sie gar nicht anders sein können, als gut oder beziehungsweise böse. Darum werden sie auch (Hebr. 1, 14) dienstbare Geister genannt, λειτουργικα πνευματα. Heißen sie *Boten*, so sind die guten Engel das wirklich, weil sie den Menschen *in der* außergöttlich gewordenen Welt doch immer noch in Verbindung

mit Gott erhalten, denn Boten sind ja eben nur nöthig, wo zwischen Zweien eine Entfernung besteht. Sagt Christus (Joh. 1, 51) zu dem Nathanael, der ihn als Gottes Sohn erkannte: „Von nun an werdet ihr den Himmel offen sehen, und die Engel Gottes hinauf und hinabfahren auf des Menschen Sohn", so ist demnach damit besagt, daß zwischen Christus und Gott eine ununterbrochene Gemeinschaft bestehen werde.

b.

Weil nun aber durch das Christenthum selbst eine neue Gemeinschaft mit Gott begründet ist, so sind zwar infolge dessen die Engel nicht überhaupt verschwunden, aber für das spätere Bewußtsein in den Hintergrund getreten, während die Bibel so viel von Engelserscheinungen berichtet. Es verhält sich damit ähnlich wie mit jenen ἀρχαις, ἐξουσιαις u. s. w., von denen wir zuvor sprachen, und mit deren Idee das Bewußtsein der Apostel erfüllt war. Beides griff damals in einander, und darüber noch einige Bemerkungen.

War es die Mission der Apostel, das Heidenthum zu bewältigen, so empfanden sie gerade dadurch auch die Realität der im Heidenthum waltenden kosmischen Mächte weit lebhafter als die Heiden selbst, die von jeher unter der Herrschaft dieser Mächte gestanden hatten. Da konnte es denn geschehen, daß die in diesem Kampfe begriffenen Apostel, unbewußt, auch ihrerseits selbst von den mythologischen Vorstellungen ergriffen wurden, nach welchen jene Mächte sich in dem heidnischen Bewußtsein gestaltet hatten. Wer einen schweren hartnäckigen Kampf führt, der nimmt unwillkürlich auch etwas von dem Wesen seines Gegners an. Und daraus erklärt sich nun, daß sich in dem N. T. auch hin und wieder Aussprüche finden, die an das Mythologische anstreifen, und nur nach mythologischen Analogien zu verstehen sind.

Schelling hebt in dieser Hinsicht besonders den Brief Judae hervor, worin er eines der ältesten Schriftdenkmäler des Christenthums erblickt. Was da (V. 6) von Engeln erzählt wird, die ihre eigene Behausung verließen, und bis zum Tage des Gerichtes mit ewigen Banden in Finsterniß beschlossen seien, desgleichen (V. 9) von dem Kampf des Erzengels Michael mit dem Teufel über dem Leichnam Moses, — beides verliert sich in mythologische Vorstellungen. Noch mehr erinnert es geradezu an das, was Hesiod von den Titanen im Tartarus berichtet:

> „Allda sind die Titanen, die göttlichen, unter dem finsteren
> Dunkel versteckt nach Zeus' Rathschlüssen, des Wolkenversammlers,"

wenn wir (2. Petri 2, 4) lesen: Gott habe die Engel, die gesündigt

hätten, mit Ketten der Finsterniß in den Tartarus eingeschlossen. Gewiß ist dabei im Geringsten nicht an eine Entlehnung aus Hesiod zu denken, sondern diese Vorstellungen drängten sich dem Apostel eben so unwillkürlich auf, wie sich dem mythologischen Bewußtsein die Göttervorstellungen aufgedrängt hatten. Ich meine, wenn gesagt ist, daß der heilige Geist in Gestalt einer Taube vom Himmel kam, so wird darin auch eine mythologische Vorstellung zu finden sein; wie desgleichen in der Erzählung von dem Stern, der den Weisen aus dem Morgenlande erschien und ihnen den Weg zeigte, eine Einwirkung alter Erinnerungen aus der ursprünglichen Himmelsreligion nicht zu verkennen sein dürfte.

Ein solches Hineinspielen mythologischer Vorstellungen in die neutestamentlichen Schriften würde aber der Realität der Offenbarung durchaus keinen Eintrag thun. Was in eine Sache nebenbei hineinspielt, ist ja eben nicht die Sache selbst, sondern etwas wesentlich Anderes. Hebt es die alttestamentliche Offenbarung nicht auf, daß sie sich von Anfang an auf dem Boden eines mythologischen Bewußtseins vollzog, so müßte es vielmehr unnatürlich erscheinen, wenn die christliche Offenbarung auf einmal alle mythologischen Vorstellungen verdrängt, und sich absolut abgeschieden davon gehalten hätte.

---

4. Allgemeine Bemerkungen.

Wir dürfen es kaum anders erwarten, als daß die hier dargelegte Dämonologie weder von Seiten des Rationalismus noch der Orthodoxie Anerkennung finden wird. Will der Erstere von solchen Wesen, wie Teufel und Engel, überhaupt nichts mehr hören, so wird der Letzteren die schellingsche Erklärung um deswillen nicht genügen, weil Teufel und Engel, als blos potenzielle Wesen, ihr viel zu wenig Realität zu haben scheinen dürften. Sie will etwas Handgreiflicheres, einen Teufel, dem man nöthigenfalls das Tintenfaß an den Kopf werfen kann, und die Engel müssen Flügel haben. Worauf zielen aber wohl die Worte des Apostels, daß wir nicht blos mit Fleisch und Blut zu kämpfen haben, wenn nicht auf immaterielle Mächte? Bezeichnet hier Fleisch und Blut überhaupt das Geschöpfliche, so müssen folglich jene Mächte nicht als eigentliche Geschöpfe zu denken sein. Darum auch nicht als gestaltene Wesen, weil nur das Geschöpfliche in eine bestimmte Gestalt gefaßt ist. Auf Handgreiflichkeit also wird man schon verzichten müssen, um statt dessen um so mehr nach Begreiflichkeit zu streben,

die immer gerade da erst anfängt, wo das Handgreifliche aufhört. Allein darin liegt nun auch hier die eigentliche Schwierigkeit für das Verständniß, weil der Begriff eines nur als Möglichkeit Seienden, welches gleichwohl kein Nichts ist, der neueren Philosophie verloren gegangen war, und erst durch Schelling wieder aufgefunden und geltend gemacht ist.

Erscheint das blos potenziell Seiende dem wirklich Existirenden gegenüber wie ein Nichts, so ist es um deswillen keineswegs ein bloßes Gedankending, es kann etwas sehr Reales sein. Viel realer sogar, als was sich mit Händen greifen läßt. Das zeigt sich selbst in der äußeren Natur. So z. B. ist die Weizenähre etwas ganz Handgreifliches, hingegen die in dem Weizenkorne liegende Keimkraft weder zu sehen noch zu betasten, und doch ist diese Keimkraft selbst schon die potenzielle Aehre, und wie verhält es sich mit diesem blos potenziellen Wesen? Es ist durch Versuche festgestellt, daß Weizenkörner, die schon seit Jahrtausenden in den ägyptischen Sarkophagen begraben gelegen, noch ihre volle Keimkraft behalten hatten, und, in die Erde gesteckt, zur Aehre emporschossen. Die Weizenähre selbst hingegen, d. i. die wirklich existirende Pflanze, lebt höchstens ein Jahr, und muß nicht also die blos potenzielle Pflanze, welcher die Jahrtausende nichts anhaben konnten, im Grunde genommen etwas viel Reelleres sein? Es ist ja freilich nicht die Meinung, daß das blos potenzielle Sein des Teufels dasselbe sei als das der Weizenähre, nur insoweit soll der Vergleich treffen, daß, gleichwie das Samenkorn seine verborgene Kraft äußert und zur Aehre emporschießt, wenn die dazu nöthigen äußeren Bedingungen eintreten, so auch der Teufel, trotz seines blos potenziellen Seins, alsbald sein Spiel beginnt, wo ihm irgend ein Zulaß gewährt wird, indem der menschliche Wille sich zu ihm schlägt.

Wird der Teufel als ein Geist angesehen, so folgt doch keineswegs daraus, daß er auch ein persönliches Wesen sein müsse, obwohl andererseits jede Person auch ein Geist ist, aber nicht umgekehrt. Geist ist ein sehr viel allgemeinerer Begriff, wie schon der Sprachgebrauch bezeugt, wonach selbst materielle Dinge als Geist bezeichnet werden, wie z. B. Weingeist. In allen Sprachen liegt in diesem Worte etymologisch nichts, was auf Persönlichkeit deutete, sondern auf Athmen, Wehen. So sprechen wir noch mehr von einem Zeitgeist, und verstehen darunter gewiß kein persönliches Wesen, aber gleichwohl eine sehr reelle Macht, der sich fast Niemand ganz entziehen kann. Und wer dem Zeitgeist irgend wie eine andere Richtung zu geben vermag, hat immer etwas Großes geleistet. Etwas viel Größeres,

als wer Schlachten gewinnt und Provinzen erobert. Der Zeitgeist ist ein allgemeines Wesen, wie in der Natur Magnetismus und Elektricität, die doch auch dort viel mehr bedeuten, als selbst Gebirge und Meere.

In speziellem Sinn nun, und worum es sich hier allein handelt, verstehen wir unter Geistern solche Wesen, die eben so über das Natürliche wie über das Menschliche hinausreichen, also nicht etwa die abgeschiedenen Menschengeister. Wesen, die allerdings zur göttlichen Oekonomie gehören, ohne doch selbst göttlich zu sein. Für solche Wesen aber war wiederum der neueren Philosophie alles Verständniß abhanden gekommen, sie besaß gar keine Begriffe, mittelst deren solche Wesen zu denken wären. Infolge dessen galt es zuletzt für selbstverständlich, daß solche Wesen überhaupt nicht existirten, sie waren schon seit lange gar kein Gegenstand der Frage mehr. Und was hätten wohl Kant, Fichte, Hegel oder Schopenhauer darüber sagen können, als „bleibt mir mit all dem Zeuge vom Halse!" Für die reine Vernunft, oder für das sich selbst setzende Ich, oder für das sich selbst denkende Denken, konnte es so wenig Geister in dem hier gemeinten Sinne geben, als in dem schopenhauerschen System, welches in dem Gegensatz von Wille und Vorstellung aufgeht, ein Platz dafür wäre. Um Platz dafür zu finden, dazu bedurfte es erst einer Erweiterung der philosophischen Grundbegriffe, wodurch dann in der schellingschen Weltansicht nicht nur solche Geister überhaupt Platz fanden, sondern diese Weltansicht wie von selbst in eine Geisterwelt einführte, und sich so das Faustwort erfüllte:

„Die Geisterwelt ist nicht verschlossen,
Dein Sinn ist zu, dein Herz ist todt."

Wie hätte diese wunderbare Dichtung entstehen können, hätte Goethe nicht selbst das lebendige Gefühl von der Realität einer Geisterwelt gehabt, von dem Dämonischen? Denn das ist es doch gerade, was den Faust erst zum Faust macht, daß er, unbefriedigt durch alle durch bloßes Studium zu erlangende Erkenntniß, sich nach der Verbindung mit Geistern sehnt.

„Um Bergeshöhle mit Geistern schweben"

möchte er, wie er weiterhin spricht:

„Oh giebt es Geister in der Luft,
Die zwischen Erd' und Himmel herrschend weben,
So steiget nieder aus dem goldenen Duft
Und führt mich weg, zu neuem buntem Leben!"

Und darauf beruht es, daß uns dieses Dichterwerk wie kein anderes über die gemeine Wirklichkeit hinweghebt, daß das Dämonische hineinspielt.

Wollte man aber entgegnen: das sei eben Poesie, so sage ich: eben darin besteht viel mehr die wahre Poesie, uns nicht etwa mit etwas bloß Gemachtem oder Erdachtem die Zeit zu vertreiben, sondern die innerste Essenz der Dinge, die etwas viel Reelleres ist als die handgreiflichen Dinge selbst, in concreten Bildern zur Anschauung zu bringen. Spricht der Dichter von der Natur oder von dem menschlichen Gemüth, so soll er uns doch nicht etwas erzählen, was wirklich gar nicht in der Natur oder in dem menschlichen Gemüthe läge, sondern darin zeigt sich seine Kunst: was in dem gemeinen Verlaufe der Dinge nie rein und vollkommen hervortreten kann, — das gleichwohl verkörpert darzustellen.

Als der hinkende Cavalier, mit der Hahnenfeder auf dem Hut, wie Mephisto erscheint, existirt der Teufel freilich nicht, so wenig als die Hexenküche mit ihren Meerkatzen, welche den Liebestrank brauen, aber wir empfangen dadurch ein lebendiges Gefühl von der Realität dämonischer Mächte. Darum wirkt auch diese Dichtung selbst wie mit dämonischer Anziehungskraft. Doch nur mit ihrem ersten Theile verhält es sich so. In dem zweiten Theile sind die uns vorgeführten Mächte eben nur durch Reflexion geschaffene Bilder, und darum übt er auch nicht entfernt die unmittelbar ergreifende Wirkung wie der erste Theil, er fesselt uns nicht mit dämonischer Gewalt, weil nichts wirklich Dämonisches daraus hervorblickt. Goethe war hier an seine Grenze gelangt. Sollte noch eine Steigerung folgen, wodurch allein auch die Dissonanz, mit welcher der erste Theil schließt, ihre Lösung finden konnte, so blieb nur der Fortschritt von den relativ transscendenten zu den absolut transscendenten Mächten, zu dem eigentlich Göttlichen. Weder aber stimmte das zu der Faustsage, noch zu Goethes eigenem Geist, der für das absolut Transscendente nur ein schwaches Verständniß besaß. Darum konnte er zuletzt auch nur einen Theaterhimmel schaffen, in welchem, wie ein Deus ex machina, die Primadonna des ersten Theiles wieder erscheint, um ihre Rolle damit abzuschließen, daß sie den Frühgeliebten der Erlösung entgegenführt. Zugleich auch wohl ein Anklang an die göttliche Komödie, in welcher die frühgeliebte Beatrice ihrem Freunde zur Führerin durch den Himmel dient. Die aber war eben kein Gretchen gewesen.

Wir dürfen sagen: es gehört zu dem Urgefühl der Menschheit, daß der Mensch von Geistern umgeben sei, daher denn auch die

gesunkenen Horden, deren Bewußtsein alles eigentlich Göttliche entschwunden ist, trotzdem und um so mehr an Geister glauben. Der Volksinstinkt hat davon nie gelassen, die Offenbarung bestätigt diesen Glauben und ich meine: jede tiefere psychologische Beobachtung muß eben dahin führen. Wie oft entstehen Vorstellungen in uns, die sich aus unsrem eignen Denken nicht erklären lassen. Daß insbesondere Dichter unter dem Einfluß einer höheren Eingebung ständen, war von altersher die Meinung, und was wir im eminenten Sinne Genius nennen, wird zuletzt darauf beruhen, daß der Genius eine Empfänglichkeit für solche Eingebungen besitzt, wofür denjenigen, deren ganzes Sinnen auf die weltlichen Geschäfte und auf die eigene Wohlfahrt gerichtet ist, die Empfänglichkeit fehlt. Wer nicht an solche Eingebungen glaubt, kann auch nicht an die Eingebungen der Offenbarung glauben, die sich nur dadurch von jenen unterscheiden, daß sie aus einer noch höheren Quelle stammen. Denn wir müssen ebenso eine Stufenfolge der Eingebungen annehmen, wie eine Stufenfolge der Geister, von den Erdgeistern an bis zu dem heiligen Geiste, dessen Name bedeutungslos würde, gäbe es nicht noch andere Geister, welche nicht heilige, irdische und unheilige sind.

VII.

Die Kirche.

Die Offenbarung in Christo, oder anders ausgedrückt: daß der Erlöser selbst auf Erden wandelte, war ein außerordentlicher Zustand der Dinge. Und so befand sich auch das Bewußtsein derjenigen, welche Zeuge dieser göttlichen Geschichte, und des persönlichen Umganges mit dem Erlöser gewürdigt gewesen, wie in einem ekstatischen Zustand. Denn unter höheren Einflüssen stehend, waren sie dadurch eben so über den gewöhnlichen Weltlauf, wie über sich selbst, über ihr eigenes Denken und Vermögen hinausgehoben. Es war eine Gotteskraft in ihnen.

Wer nur die Apostelgeschichte mit einiger Unbefangenheit liest, der kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß diese Männer, welche das Evangelium verbreiteten, von einem Impuls getrieben waren, der nicht aus ihnen selbst stammte, sondern von oben her. Das allein gab einem Häuflein geringer und zum Theil ganz ungelehrter Leute den Muth und die Kraft, gleicherweise dem auf das Gesetz pochenden Judenthum, wie dem weltherrschenden Heidenthum entgegen zu treten, beiden eine Lehre verkündigend, die jenem ein Aergerniß, diesem eine Thorheit war, und die trotzdem bald an den verschiedensten Orten des ganzen orbis terrarum Wurzel schlug. Nur von solchen Männern konnte die christliche Kirche begründet werden.

Allein dieser Zustand konnte und sollte kein dauernder sein. Paulus selbst sagt (1. Cor. 13, 8) einen Zustand voraus, wo die Sprachen, die Weissagungen und die Gnosis aufhören werden, was hier eben das Aufhören der höheren Eingebungen bedeutet. Noch bemerkenswerther, daß Christus (Marc. 4, 26) sich selbst einem Säemann vergleicht, der den Samen des Reiches Gottes ausstreue, einmal ausgestreut aber, wachse der Same durch eigene Kraft, nach dem natürlichen Verlauf der Dinge. So sagt er auch voraus, daß der

Feind kommen werde, um Unkraut unter den Weizen zu streuen; ja es ist vorausgesagt, daß falsche Propheten auftreten und ein allgemeiner Abfall stattfinden werde.

War also das Christenthum zwar durch außerordentliche Ereignisse in die Welt getreten, so blieb doch die weitere Entwicklung des christlichen Lebens denselben Hemmungen und Störungen, Gefahren und Entartungen ausgesetzt, welchen alles unterliegt, was überhaupt eine geschichtliche Entwicklung hat. Denn die höheren Einflüsse, welche die ersten Verkündiger des Christenthums erfahren hatten, verschwanden allmählich ganz.

„Nichts," sagt Schelling, „ist mehr geeignet Erstaunen zu erregen, als die ungemeine Schwäche der freien christlichen Erkenntniß unmittelbar nach den Zeiten der Apostel. Einen größeren Abstand giebt es nicht, als zwischen den Schriften der Apostel und den der ersten nachapostolischen Zeit zugeschriebenen, zum offenbaren Beweis, daß es etwas anderes als freie menschliche Erkenntniß war, die aus den Aposteln redete; daß sie noch unter dem Einfluß und der Inspiration des Prozesses standen, den das Christenthum eingeleitet hatte. Welche Schwäche des christlichen Bewußtseins in den meisten der sogenannten apostolischen Väter, die deutlich erkennen läßt, wie auf die große und göttliche Erregung unmittelbar die tiefste Abspannung folgte."

---

1. Die Vorbilder der kirchlichen Entwicklung.

Es ist irrig, den ersten Zustand der Kirche, der sich unter dem Walten der Apostel gestaltete, als den normalen anzusehen, wohin man so viel als möglich zurückkehren müsse. Als der normale Zustand kann er eben um deswillen nicht gelten, weil er durchaus auf der Nachwirkung der außerordentlichen Thatsachen der Offenbarung beruhte. Auch kann er nicht als der vollkommene Zustand gelten, weil vielmehr die freie Erkenntniß der Offenbarung noch fehlte. Es war damals etwas in die Menschen gekommen, was sie selbst noch nicht fassen konnten, sondern was gewissermaßen ihr Bewußtsein überwältigte. Die wahre Erkenntniß war damit noch nicht gewonnen, wie ja auch Christus selbst vorausgesagt hatte: erst der Geist werde in alle Wahrheit führen.

Jener Zustand der Kirche in dem apostolischen Zeitalter, wo noch außerordentliche Kräfte wirkten, war folglich auch kein eigentlich geschichtlicher, sondern er bildet die vorgeschichtliche Zeit der Kirche, deren eigentliche Geschichte erst von da an begann, als das Außerordentliche aufhörte. Als sie ihrer eignen Kraft und Einsicht überlassen blieb, aber darum auch den Entwicklungsbedingungen und

den Wechselfällen aller geschichtlichen Existenzen unterworfen war. Nur das Ziel der Entwicklung war ihr von vornherein vorgesteckt, und jetzt machte sie sich gewissermaßen auf den Weg, um dahin zu gelangen. Wie sie nun ihren Weg vollbrachte, was sie dabei gethan oder gelitten, und wie sie sich resp. dabei verirrte, — das alles bildet den Inhalt der Kirchengeschichte, die somit von der transscendenten göttlichen Geschichte der Offenbarung durchaus verschieden ist, und vielmehr selbst nur eine besondere Seite der allgemeinen Geschichte der nachchristlichen Zeit darstellt.

Liegt aber der Ausgangspunkt der Kirche in den Thatsachen der Offenbarung, so werden darin auch Vorandeutungen des Verlaufes der kirchlichen Entwicklung gegeben sein, gewissermaßen als das Gesetz derselben. Und diese Vorandeutungen findet nun Schelling in der verschiedenen Stellung und dem verschiedenen Charakter der drei hervorragenden Jünger, d. i. Simon genannt Petrus, Jacobus und Johannes. Diese drei werden in den evangelischen Berichten immer zuerst und in derselben Aufeinanderfolge genannt. Sie hatte Christus zu seinen besonderen Vertrauten erwählt, wie er auch ihnen allein besondere Beinamen gab, indem er den Simon allererst Petrus genannt hatte, während er den Jacobus und Johannes Donnerskinder nannte. Sie allein hatte er mit sich genommen auf den Berg der Verklärung, sie allein waren Zeugen seines letzten Seelenkampfes am Oelberg.

Die hervorragende Stellung dieser drei ist danach unbestreitbar. Und ebenso unbestreitbar, daß unter diesen dreien wieder Petrus den Vorrang hatte. Ueberall steht er voran, meist spricht er im Namen aller andren Jünger, oft wird er mit dem Artikel genannt, ὁ Πετρος, was seine Stellung als eine ganz besondere bezeichnet, und (Matth. 16, 18) erklärt ihn Christus ausdrücklich für den Grundstein der Kirche.

„Es gehörte die ganze Verblendung des Parteigeistes dazu", sagt Schelling, „um das Beweisende jener Erklärung zu verkennen, oder den Worten darin einen anderen Sinn unterzulegen. Allein nicht minder ist zu bemerken, daß in den Schlüssen, welche aus den richtig verstandenen Worten zu Gunsten eines fortdauernden Primats gezogen worden, sehr verschiedene Begriffe verwechselt sind, nämlich Priorität und Superiorität. Der Primat oder vielmehr Prinzipat, der dem Petrus durch jene Worte zugeschrieben ist, schließt nichts weniger in sich, als eine bleibende beständige Domination. Im Gegentheil, da Christus den Apostel mit einem Felsen vergleicht, auf den er seine Kirche bauen, also den er seiner Kirche zum Grund geben wolle, so darf der Begriff dieses Principats nicht über den Sinn hinaus erstreckt oder ausgedehnt werden, in welchem auch der Grund

eines Gebäudes das Erste und Vornehmste genannt werden kann. Der Grund, obgleich das Erste jedes Gebäudes, ist darum doch nicht über dem, was er begründet, und setzt vielmehr nothwendig ein Höheres voraus, durch welches der Bau erst vollendet wird. Der Begriff des Grundes ist so wenig exclusiv, daß er vielmehr selbst nur Bedeutung hat, in wie fern er ein Anderes nach sich und außer sich fordert."

Durch diese Erklärung ist also Petrus als die Grundlage der ganzen kirchlichen Entwicklung, und damit zugleich als der Anfang zu einer Succession verschiedener Prinzipien erkannt. Der Grund muß immer bleiben, aber es ist damit nicht ausgeschlossen, daß darauf ein zweites Prinzip folge, welches selbst wieder den Uebergang zu einem dritten Prinzip bildet, worin das Endziel liegt. Denn Anfang, Mitte und Ende gehören zu jeder Entwicklung. Das zweite Prinzip nun, oder das zweite Entwicklungsstadium, würde dann durch Jacobus vorangedeutet sein. Allein dieser selbst konnte keine merkliche Wirksamkeit entfalten, da er alsbald aus der Welt schied. Herodes Agrippa ließ ihn enthaupten. An seine Stelle trat dafür der in so außerordentlicher Weise zum Apostolat berufene Paulus, welcher seitdem dem Petrus als ergänzendes Glied zur Seite stand. Auch muß man die Sache anfänglich wohl so aufgefaßt haben, denn in den ältesten Siegeln der Päpste stehen Petrus und Paulus nebeneinander, erst später verschwand Paulus aus dem päpstlichen Siegel. Das dritte Prinzip endlich ist mit Johannes gegeben.

Die wirklichen Stadien der Succession sind hiernach vorangedeutet durch Petrus, Paulus und Johannes. Ihnen entsprechen in der vorchristlichen Offenbarung eben so drei Gestalten. Nämlich Moses, der den Grund legte, Elias, mit welchem sich das Prophetenthum erhebt, als das vorwärts treibende Prinzip, endlich Johannes der Täufer, mit welchem die alttestamentliche Offenbarung abschließt und in die neutestamentliche übergeht. Petrus entspricht dem Moses, er repräsentirt das Gesetz, als das stabile Prinzip, denn der Grund muß stabil sein. Aber das stabile Prinzip, als die Grundlage, ist eben das noch Unentwickelte, und dem entspricht auch die Schreibweise des Petrus, der sich blos in positiven Aussprüchen ergeht, statt dessen in den paulinischen Schriften ein beweglicher, dialektischer, und auf Wissenschaft hinzielender Geist herrscht. Vergleichen wir andererseits Petrus und Johannes, so zeigt sich, daß dieser in die Zukunft blickt, während Petrus am meisten in die Vergangenheit zurückblickt, wie wir denn auch s. O. bemerkten, daß er selbst auf an das Mythologische anklingende Vorstellungen gerieth. Man kann sagen: Petrus repräsentirt im neuen Testament selbst wieder das alte, Paulus hingegen

repräsentirt das neutestamentliche Princip als solches. Er ist gewissermaßen im Christenthum dasselbe, was in der Mythologie der Dionysos war, d. i. das befreiende ideale Element, dem gegenüber Petrus das reale Element bezeichnet, die erste Potenz.

Daß zwischen diesen beiden Aposteln ein Gegensatz bestehe, trat schon während ihres eigenen Lebens hervor. So sehr auch Paulus anerkannte, daß Petrus den ersten Grund zur Kirche gelegt habe, hielt er sich doch in seinem Wirken ganz unabhängig von ihm, in dem vollen Bewußtsein seiner außerordentlichen Berufung durch den Herrn selbst. Ganz ausdrücklich spricht er sich darüber aus im Galaterbrief (Cap. 2) wo er sogar sagt: er sei dem Petrus entgegengetreten. Andererseits scheint Petrus an manchen paulinischen Aeußerungen Anstoß genommen zu haben, da er (2 Petr. 3, 16) sagt, es sei in den paulinischen Schriften manches schwer zu verstehen, welches die Ungelehrten und Leichtfertigen verwirren könne. Eine Stelle, auf welche sich noch im Jahre 1844 der Papst in seiner Encyclica gegen die Bibelgesellschaften berufen hat, wie wenn damit die Bibel selbst bezeuge, daß es nicht gut sei, wenn das gemeine Volk sie lese.

---

2. Die Reformation.

Repräsentirt Petrus das reale Princip, so war er eben deshalb allein geeignet, den ersten Grund zur Kirche zu legen. Darum hatte Christus selbst ihn als denjenigen bezeichnet, von welchem alles ausgehen sollte, indem er sprach: „Folge du mir nach," Joh. 21, 22. War nun zwar durch die unmittelbare Berufung des Apostels Paulus ein von Petrus unabhängiges Princip gegeben, so zog doch die Kirche sich immer mehr auf die ausschließliche Autorität Petri zurück, und das charakterisirt ihr Wesen während des ganzen Mittelalters.

Wie die Kirche auf Grund dieses realen petrinischen Princips sich mehr und mehr verweltlichte, und welche Zustände daraus entsprangen, ist allbekannt. Daß es aber so geschah, darin zeigt sich eben, daß die kirchliche Entwicklung denselben Bedingungen und Gefahren unterliegt, wie alles andere, was sich in dieser Welt entwickelt, oder (wie wir schon a. O. gesagt) daß die Kirchengeschichte selbst nur eine besondere Seite der allgemeinen Geschichte ist. Und darum erklärt sich auch andererseits wieder aus dieser allgemeinen Geschichte, wie es geschehen konnte, daß die Kirche so weit von ihrer wahren Bestimmung abgerieth, indem sie vielmehr zu einer politischen Macht

wurde. Man muß also nach den Zeitverhältnissen urtheilen, wodurch die Sache erst begreiflich wird, und dann vieles zugleich seine Entschuldigung damit findet. Darüber äußert sich Schelling folgendermaßen.

„Es ist eine des Philosophen unwürdige Betrachtungsweise, welche in der größten, mächtigsten Erscheinung nur eine schnöde Zufälligkeit zu sehen vermag. Von dieser Art ist es, wenn man von der römischen Kirche spricht, als hätte es in ihrer Macht gestanden, die politische Stellung, die sie sich in der Welt gegeben, anzunehmen oder nicht anzunehmen. Als die Macht des römischen Reiches gebrochen und aufgelöst war, da mußte wohl die schon bestehende Kirche gegenüber den Völkern, welche wie Fluthen des Meeres, von einem unsichtbaren Hauche dahergetrieben, die Westwelt überströmten, die leer gewordene Stelle der nothwendigen politischen Macht einnehmen. Wo aber eine politische Macht ist, da ist auch das Schwert, und so war denn auch der Kirche das Schwert Petri nothwendig, des einzigen der Apostel, der bei der Gefangennehmung Christi von dem Schwerte Gebrauch machte, und in dessen Charakter schon derselbe verzehrende Geist verborgen war, der später alle Feinde des römischen Stuhles, wahre und vermeinte, mit Feuer und Schwert vertilgte. Besonders im 13. Jahrhundert, wo gegen die sogenannten Ketzer, die bald Bogumilen, bald Manichäer genannt wurden, und zumal auch gegen die sogenannten fratres liberi spiritus auf unerhörte Weise gewüthet wurde; wie gegen die sogenannten Spiritualen unter den Franziskanern, die schaarenweis ihr Leben in den Flammen des Scheiterhaufens aushauchten, und damals nur Zuflucht bei dem deutschen Kaiser, Ludwig dem Baier, fanden. Eben diese waren es, welche zuerst die Meinung aufbrachten, daß der Papst der wahre Antichrist und das Thier der Offenbarung sei."

„Alles, was man der römischen Kirche vorgeworfen, ist in den Fehlern Petri vorgebildet, welche die evangelische Geschichte nicht verschweigt. Unmittelbar an jenen Vorgang, wo Christus (Math. 16, 16) das Bekenntniß Petri mit den Worten erwidert, die ihn zum Haupt der Apostel erhoben, reiht sich einer von entgegengesetzter Art, denn unmittelbar darauf wird erzählt: „Von der Zeit an fing Jesus an und zeigte seinen Jüngern, wie er nach Jerusalem gehen müsse, und viel leiden von den Hohenpriestern und Schriftgelehrten, und getödtet werden, ... da nahm ihn Petrus bei Seite, fing an, es ihm zu verweisen, und sprach: Herr, schone deiner selbst, das widerfahre dir nicht. Christus aber wandte sich und sprach: Weiche von mir Widersacher (Satan), du bist mir zum Aergerniß, denn du ververstehst nicht was göttlich, sondern was menschlich ist." Derselbe, der in seinem für unüberwindlich erkannten Glauben an Christus als den Sohn Gottes der Fels der Kirche genannt worden, wird in seiner Weltklugheit zum Aergerniß und von dem Herrn Satan genannt. Kann es etwas Entsprechenderes geben, als die Vereinigung des beharrlichsten unverrückt festgehaltenen Glaubens mit der schnödesten Weltklugheit, die der römischen Kirche so oft vorgeworfen ist? Dazu ein anderes Wort Christi: „Will mir Jemand nachfolgen (und Petrus war zum unmittelbaren Nachfolger Christi bestimmt), der verleugne sich selbst", und „Was hülfe es dem Menschen, so er die ganze Welt gewönne und nähme doch Schaden an seiner Seele?" *Welche* Worte in Bezug auf die nachfolgende Kirche, die wirklich die ganze Welt *gewonnen* hatte!"

„Nicht weniger vorbedeutend ist Petri dreimalige Verleugnung des Herrn (im Palast des Hohenpriesters), nachdem er sich zuvor hoch vermessen: „Wenn auch alle sich an dir ärgern, werde ich mich nicht ärgern, und (wie bei Johannes erzählt ist) werde ich mein Leben für dich lassen." In der dreifachen Verleugnung ist eine Steigerung. Auf die erste Anrede antwortete Petrus: „Ich weiß nicht was du sprichst", d. h. er lehnt nur eine Erklärung ab; auf die zweite Anrede sagt er schon: „Ich kenne des Menschen nicht", — wirkliche Verleugnung; auf die dritte hob er an sich zu verfluchen und zu schwören: „Ich kenne des Menschen nicht." Dem entsprechend kann man der römischen Kirche vorwerfen, sie habe auf dreifache Weise den Herrn verleugnet. Zuerst, indem sie nach politischer Allgewalt strebte; dann, als sie selbst in die Abhängigkeit von dieser Gewalt gerathen war, diese zu ihrem Werkzeug machte, Blutbefehle von ihr heischte, und durch sie zu herrschen suchte; zuletzt, indem sie sich selbst zum Werkzeug der politischen Macht herabsetzte. Gleichwie aber Christus eben demselben, der ihn dreimal verleugnet hatte, dreimal sagt: „Weide meine Lämmer", so hat die Kirche, in der so viele würdige Mitglieder über wiederholte und fortgesetzte Verleugnung des Herrn geseufzt haben, nicht aufgehört, die Kirche Christi zu sein, und für alle Zeiten den Grund zu bewahren, der ohne diesen realen Halt unter den politischen Stürmen, wie unter den Widersprüchen des nie ruhenden Denkens, längst verloren gegangen wäre. Vielleicht ist aber der Augenblick nicht allzufern, wo auch sie bei einem Blick des Herrn seiner Vorhersagung sich erinnert, wie Petrus, von dem es heißt: „Und der Herr wandte sich und sah Petrum an. Und Petrus gedachte an des Herrn Wort, das er zu ihm gesagt hatte: ehe denn der Hahn kräht, wirst du mich dreimal verleugnen. Und er ging hinaus, und ergoß sich in bitteren Thränen."

Das paulinische Princip hatte inzwischen im Schoße der römischen Kirche sich immer fortgeregt, nur daß seine Aeußerungen blutig erstickt wurden. Denn je strenger das reale Princip sich geltend machte, um so mehr mußte es das ideale Princip von sich ausschließen. Schon sprach sich in der ganzen Christenheit ein Sehnen und Harren aus nach einer Verbesserung des unerträglich gewordenen Zustandes der Kirche. Hatte sich nun durch die vorangegangenen Concilien genügend gezeigt, wie wenig die kirchliche Autorität selbst solche Verbesserung durchzuführen vermochte, noch auch dazu gewillt war, so mußte endlich die Reform wohl unabhängig von dieser Autorität ins Werk gesetzt werden. Eine Zerstörung des von der Kirche gelegten Fundamentes war damit keineswegs beabsichtigt. Luther selbst nannte die römische Kirche noch seine liebe Mutter. Daß aber sein Werk, wenigstens theilweise, gelang und Kraft gewann, das beruhte darauf, daß jetzt das paulinische Princip zum vollen Durchbruch kam.

„Mögen diejenigen", sagt Schelling, „welche nichts Höheres und Göttliches in der Geschichte erkennen, selbst ein Ereigniß wie die Reformation aus den unwürdigsten Ursachen herleiten, meinetwegen auch aus dem schmutzigen Eigennutz rivalisirender Bettelorden, sie mögen aber wohl bedenken, daß man eine solche Erklärungsweise nicht parteiisch hier anwenden und dort verwerfen kann. Wenn es einmal darauf ankäme, solche Ursachen zu suchen, so wird sich kaum eine Sache

finden, für die nicht eben so rein zufällige und nichtswürdige Veranlassungen zu entdecken wären. Aber von solchen Zufällen werden die menschlichen Dinge nicht regiert, und welche werkzeugliche oder blos mitlaufende Ursachen, die ja selbst bei der ersten Begründung und Ausbreitung des Christenthums nicht auszuschließen sind, mitwirken mögen, — die wahren Ursachen liegen nicht in diesen sondern in höheren Gesetzen, die ein göttlicher Wille jeder Entwicklung vorschrieb."

„Die Kirche Petri ist das Strenggesetzliche, und mit strenger Gesetzlichkeit muß Alles anfangen. Aber eine Kirche, frei und unabhängig geworden von der ausschließlich petrinischen, war schon vorgesehen durch die Berufung eines von Petrus unabhängigen und freien Apostels. Die Unabhängigkeit, welche die neue (aus der Reformation entsprungene) Gemeinschaft gegenüber der zu eng gewordenen Kirche anzunehmen genöthigt wurde, war darum keine Trennung der wahren Kirche, welche durch diese Gegensätze nicht aufgehoben, vielmehr nur in einem höheren Sinn gesetzt wird. Was zuvor sich die Kirche katexochen nannte, ist so wenig als die neue Gemeinschaft für sich die wahre Kirche, sondern beide nur vermittelnde Glieder der einen und wahren Kirche, die werden soll. Nur die Priorität bleibt stets bei der Kirche Petri, ja sie ist eben in ihrer Ausschließlichkeit selbst die nothwendige Voraussetzung der anderen. Ist aber derjenige ein Protestant, der, außerhalb der auf die Autorität Petri gegründeten Kirche, unabhängig von ihr sich hält, so ist der Apostel Paulus der erste Protestant. Und die älteste Urkunde, die der Protestantismus für sich aufzuweisen hat, die magna charta desselben ist das zweite Capitel des Briefes an die Galater."

Waren nun infolge der Reformation das petrinische und paulinische Princip auseinandergegangen, und in Gegensatz getreten, so beruht seitdem das Leben der Kirche gerade auf dem Nebeneinanderbestehen dieser Gegensätze. Die orientalische Kirche bildet keinen eigentlichen Gegensatz zu der römischen Kirche, da sie vielmehr denselben Anspruch macht als diese. Die ausschließliche Autorität des Apostels Petrus wollte sie von Anfang an nicht anerkennen. Hätten es die Umstände gestattet, so wäre sie wohl zu einer ähnlichen Gestaltung gelangt wie die römische. Allein das abgestorbene byzantinische Element, welches ihre natürliche Basis bildete, besaß nicht die Triebkraft wie die durch das germanische Blut erfrischten Völker des abendländischen Europas. Dazu wurde sie von dem hereinbrechenden Muhamedanismus überfluthet, der ihre Entwickelung knickte. Sie bildet seitdem nur ein fortvegetirendes passives Element.

---

3. Zwischenbemerkungen über das Neue Testament.

Die Kirche ist von älterem Datum als irgend eine der neutestamentlichen Schriften, da ihr Ursprung bis auf das erste Pfingstfest zurückreicht. Noch mehr: innerhalb der Kirche selbst sind erst die

uteſtamentlichen Schriften entſtanden, durch die Kirche wurden ſie er=
ılten, und hinterher hat ſie ſelbſt erſt den neuteſtamentlichen Canon
ſtgeſtellt, wonach alſo die Autorität der neuteſtamentlichen Schriften
elmehr von dem Zeugniß der Kirche abhängt. Beriefen gleichwohl
e Reformatoren ſich ausſchließlich auf die Autorität dieſer Schriften,
konnte es nicht fehlen, daß ſich nun allmählich um ſo mehr die
rage erhob: wie es ſich wirklich mit der Entſtehung und der Echtheit
eſer Schriften verhalte?

So hat denn auch Schelling nicht umhin gekonnt, nachdem er
n der Reformation geſprochen, auch über dieſen Punkt — freilich
ır wie gelegentlich — ſeine Anſicht zu äußern. Ueberhaupt darüber
ſchweigen, war unmöglich. Denn für ſeine eigene Erklärung
r chriſtlichen Offenbarung beruft er ſich ja fortwährend auf Aus=
rüche der Evangelien und der Apoſtel, und ſo ſcheint es wohl,
ıchdem einmal die Echtheit und Zuverläſſikeit der neuteſtamentlichen
chriften durch die neuere Kritik faſt überall in Frage geſtellt iſt,
ıß damit auch ſeine ganze Theorie ihren Boden verlöre. Hören wir
ırüber zunächſt ihn ſelbſt.

„Wenn wir in unſeren Entwicklungen von Aeußerungen neuteſtamentlicher
chriften Gebrauch machten, ſo galten uns dieſe dabei zuvörderſt nur als Urkunden,
ren Verfaſſer von dem Geiſt des Chriſtenthums erfüllt waren, in denen Ein-
ungen des chriſtlichen Geiſtes zu erkennen ſind. Die Frage nach den Urhebern
dabei eine ganz ſecundäre. Der rein hiſtoriſche Zweck, zu dem wir ſie benutzt
ben, würde auch dann erreicht, wenn die Verfaſſer wirklich zweifelhaft und ganz
dere ſein ſollten, als die, welchen die Tradition ſie zuſchreibt. Die Gewißheit
er die Verfaſſer hat nur für jenes dogmatiſche Verfahren Wichtigkeit, welches
Hauptſätze der chriſtlichen Lehre nicht um ihrer ſelbſt willen für wahr hält,
ndern dem dieſe Sätze blos wahr ſind, weil und in wiefern ſie in Büchern
hen, die als von Gott eingegebene, apoſtoliſche angeſehen werden. Wir haben
Frage über die Theopneuſtie der neuteſtamentlichen Bücher nie, wenigſtens nicht
sdrücklich berührt, denn nicht, weil dieſe oder jene Lehre in jenen Schriften vor-
mmt, halten wir ſie für wahr, ſondern umgekehrt, weil wir die Lehre für wahr
kannt, — nämlich für nothwendig in jenem großen Zuſammenhang, aus welchem
lein das Chriſtenthum zu begreifen iſt, — darum hielten wir jene Bücher für
t und vom Geiſt des Chriſtenthums eingegeben. Und nur in dieſem Sinne
ben wir uns auf ſie berufen."

„Eben darum aber, weil nicht eigentlich äußere Zeugniſſe, ſondern der In-
ılt einer gegebenen Schrift ſie zu einer chriſtlichen und insbeſondere apoſtoliſchen
chrift macht, hätten diejenigen, welche die Echtheit irgend einer bisher für echt
haltenen Schrift bezweifeln, erſt zu zeigen, daß ihnen das wahre Verſtändniß des
nhalts einer ſolchen Schrift aufgegangen ſei. Zu einer wahren Kritik des
. T. gehört alſo noch etwas mehr als bloße Gelehrſamkeit und ein leichtes
piel mit unhiſtoriſchen Möglichkeiten, denn z. B. um dem Apoſtel Paulus
ien ſeiner Briefe, die alle ein ſo eigenthümliches und entſchiedenes Gepräge

tragen, absprechen zu können, müßte wenigstens die historische Möglichkeit eines anderen Verfassers nachgewiesen werden. Mir aber scheint, daß ein nachapostolischer Mann, der z. B. einen Brief wie den für paulinisch geltenden an die Epheser oder die Philipper hätte schreiben können, ein ganz außerordentlicher und wundervoller Mann hätte sein müssen, der unmöglich ein völlig Unbekannter hätte bleiben können, und eben jener schon früher erwähnte Abstand zwischen den apostolischen und den ersten nachapostolischen Schriften scheint mir der größte Beweis für die Echtheit der ersten. Wollte man aber auch einen anderen Mann der apostolischen Zeit als Verfasser sich denken, einen solchen, der mit den Aposteln in Verbindung gestanden hätte, wie z. B. bei dem Brief an die Hebräer geschah, so würde dies für unseren Standpunkt durchaus keinen Unterschied machen."

„So wenig wir also in dieser Entwicklung uns mit kritischen Fragen beschäftigt haben, glaube ich doch, daß durch dieselbe erst dasjenige Verständniß begründet worden ist, welches einer rechten Kritik den wahren Anhaltspunkt und eine sichere Grundlage zu gewähren vermag. Daher will ich endlich noch bemerken, daß es mit jener gerühmten Kritik, vor der bald kein neutestamentliches Buch mehr sicher sein soll, lange nicht so gefährlich aussieht, als man vorgiebt. Ich erlaube mir z. B. diesen oder jenen Kritiker zu fragen: ob er das Buch, von dem er spricht, verstanden hat, nicht nothdürftig philologisch-grammatisch, sondern seinem Sinne nach. Ich frage ihn z. B.: hat er den Brief an die Philipper verstanden? Ich zweifle sehr, denn eine Hauptstelle (über die μορφη θεου), die uns so großes Licht gegeben hat, hat er höchst wahrscheinlich nicht verstanden. Sieht man ferner, wie Menschen sogar über Vorgänge, die unter unseren Augen geschehen, deren wahre Ursachen ihnen aber unbekannt sind, mit ihren Combinationen sich täuschen, -- was wird man von Combinationen in solcher Ferne, wo die größten Täuschungen vollends unvermeidlich sind, halten können, was von dieser so klug thuenden Kritik?"

Auf die Frage nach dem inspirirten Charakter der biblischen Schriften ist also Schelling nicht näher eingegangen. Nur beiläufig äußert er sich einmal darüber, wie die Inspiration, die er in gewissem Sinne selbst annimmt, zu denken sein möchte. Nämlich ähnlich, wie das mythologische Bewußtsein unter der Einwirkung höherer über es selbst hinausreichender Faktoren stand, wodurch der theogonische Prozeß angefacht wurde, dessen Produkte dann die Göttergestalten und Göttergeschichten waren, die in sofern eine objektive Wahrheit hatten, als sie eben nicht aus dem menschlichen Bewußtsein selbst stammten. Was nun aber dabei bloße Form und Einkleidung war, das entsprang freilich aus der, wenn auch unbewußten, Thätigkeit des Volksgeistes, daher auch die Götter bei den verschiedenen Völkern verschiedene Gestalten annahmen. Und wie ferner die Mythen weiter ausgesponnen und ausgemalt wurden, das war das Werk einzelner Individuen, deren Subjectivität mehr oder weniger Einfluß darauf übte, wie z. B. Hesiod manches anders ansah als Homer, daher der reale mythologische Kern *überall nur* durch mancherlei Combinationen herauszubringen ist.

Mit der Offenbarung wird es sich ähnlich verhalten, nur mit dem großen Unterschiede, daß, was hier auf das Bewußtsein einwirkte, nicht mehr blos kosmische Mächte, sondern der heilige Geist war. Insoweit dann die Apostel, wie überhaupt die Verfasser der biblischen Schriften, diesen Einfluß erfuhren, insoweit waren sie über ihr eigenes Denken hinweggehoben, sie waren außer sich gesetzt oder verzückt, wie wir ja wiederholt lesen. Es war in ihren Geist etwas eingedrungen, dessen sie selbst nicht vollkommen mächtig waren, und daraus würde sich dann zugleich das so häufig Abgebrochene und Zusammenhanglose ihrer Aussprüche erklären, wie andrerseits die unergründliche Tiefe solcher Aussprüche.

Die nicht sowohl kindliche als kindische Vorstellung, daß der heilige Geist den Verfassern der biblischen Schriften die Worte in die Feder dictirt, und wohl gar in dem hebräischen Text zugleich auch die Vocalzeichen unter die Consonanten gesetzt habe, wird doch heut zu Tage Niemand mehr festhalten wollen. So sehr auch die Verfasser dieser Schriften unter höherer Einwirkung standen, so waren und blieben sie Menschen, und als solche schrieben sie, daher auch ihre Schriften mehr oder weniger durch die Subjectivität ihrer respectiven Verfasser bedingt sein mußten. Daß in dem Johannesevangelium ein anderer Geist weht, als in den sogenannten synoptischen Evangelien, hat man von eher gefühlt. Wieder ein anderer Geist weht in den paulinischen Briefen, welche dabei selbst wieder nicht unerhebliche Verschiedenheiten zeigen. Lehrt dieser Apostel im Römerbriefe die Rechtfertigung durch den Glauben allein, so feiert er hingegen im ersten Corintherbriefe vielmehr die Liebe, die er da über den Glauben erhebt. Und Jakobus erklärt sogar rundweg, daß der Glaube ohne Werke todt sei. Sollte alle diese Aussprüche der ein und selbe heilige Geist dictirt haben?

Um hier über die Schwierigkeit hinwegzukommen, bleibt schon kein anderer Ausweg, als unumwunden anzuerkennen, daß die verschiedenen Verfasser nach ihrer persönlichen Auffassung des Christenthums sprachen. Auch wird man bei dem einen und selben Verfasser verschiedene Grade der Erleuchtung oder der Eingebung annehmen müssen. Und so meine ich wohl, daß in jener so ergreifenden Stelle des ersten Corintherbriefes über die Liebe, wo der paulinische Geist mit dem johanneischen vermählt erscheint, weit mehr der unmittelbare Ausdruck einer höheren Eingebung zu erkennen sein möchte, als in vielen Stellen des wesentlich dialectisch gehaltenen, und insoweit aus dem selbstbewußten Denken des Apostels hervorgegangenen Römerbriefes.

Wie es sich nun auch mit der Authentie der neutestamentlichen Schriften verhalten sollte, so wird doch der volle und reine Inhalt des Christenthumes in keiner derselben ausgesprochen sein. Vielmehr setzt das rechte Verständniß der einzelnen Schriften, und resp. der einzelnen Stellen derselben, erst eine lebendige Idee des Ganzen voraus, die aber wieder in der Bibel selbst nicht ausgesprochen vorliegt, sondern erst durch vielfache Combinationen gewonnen werden kann. Dazu wird dann schlechterdings auch Speculation gehören, da das in der Bibel Erzählte auf einen transscendenten Zusammenhang der Dinge hinweist. Mit der bloßen Berufung auf das Wort Gottes — wie das noch der Standpunkt der Reformatoren war — ist es also nicht gethan. Es handelt sich noch um eine freiere Entwicklung des christlichen Geistes, um eine höhere Erkenntniß.

---

4. Die Kirche der Zukunft.

Das Verdienst der römischen oder der petrinischen Kirche war und ist noch heute, den geschichtlichen Zusammenhang mit den Thatsachen der Offenbarung bewahrt zu haben. Sie besaß den objectiven Inhalt des Christenthums, aber nicht das Verständniß desselben. So war auch ihre Einheit eine nur äußerliche und blinde, und darum eine unfreie. Trat nun im Gegensatz dazu die Reformation auf, so sollte dadurch die Einheit nicht überhaupt zerstört werden, sondern nur als blos reale Einheit mußte sie sich auflösen, damit eine freie geistige Einheit daraus entspränge. Dazu den Uebergang zu vermitteln, war die Mission der Reformation und der aus derselben hervorgegangenen Kirche, die somit selbst nur ein Uebergangsstadium bezeichnet, zu der noch in der Zukunft liegenden wahren Kirche, welche durch den dritten großen Apostel, durch Johannes, vorangedeutet ist.

„Johannes“, sagt Schelling, „hat nicht das Heftige, Vordringende des Petrus, welches immer die Natur des Anfangenden ist; nicht das Erschütternde des Paulus, dessen Briefe ausgezeichnet sind durch jene Donnerschläge des Genies, die ein ganzes Gebiet zusammengehöriger Begriffe zugleich erschüttern und befruchten. In Johannes weht ein sanfter, himmlischer Geist. Er ist von Christus der Donnerssohn genannt worden, und als solcher hat er vielleicht in früher Zeit die Apokalypse geschrieben, der man die Neuheit der Verhältnisse, und wie viel für das Christenthum noch Zukunft ist, anfühlt. Im Evangelium und in den Briefen ist er der bereits Verklärte, in Christum Aufgenommene, der wie ein abgeschiedener Geist zu *uns spricht*. Den Donner, der auch hier noch vornehmlich ist, hört man nur oben *im Himmel* rollen, ohne daß er zur Erde niederschlägt. Johannes hat die Einfalt des Petrus und damit vereint die dialektische Schärfe des Paulus.“

„Wie in Gott selbst drei Unterscheidungen sind, so stellen sich im Christenthum drei Hauptapostel dar, und so wenig Gott blos in einer Person ist, so wenig ist die Kirche in einem der Apostel allein. Petrus ist mehr der Apostel des Vaters, er blickt am tiefsten in die Vergangenheit, Paulus ist der eigentliche Apostel des Sohnes, Johannes der Apostel des Geistes. Er allein hat die herrlichen Worte vom Geist, den der Sohn vom Vater senden wird, den Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht und der erst in alle Wahrheit, d. h. in die ganze und vollkommene leiten wird. Wenn nach dem Beschluß der Apostel (bei der Zusammenkunft in Jerusalem) Juden und Heiden zwischen Petrus und Paulus getheilt wurden, so scheint Johannes — von dem als Bischof einer schon bestehenden Gemeinde in Ephesus wir allerdings, aber von dessen eigentlicher Wirkung als Apostel wir wenig oder nichts wissen, — ersehen gewesen, der Apostel der aus Heiden und Juden völlig eins gewordenen Kirche zu sein. Diese Kirche ist aber noch immer zukünftig, denn noch bis zur Stunde sind beide Elemente unterscheidbar. Wäre Johannes auch nicht in der Aufzählung der Apostel immer als der dritte genannt, er wäre durch sich selbst, durch sein Leben wie durch seine Schriften, der dritte Apostel, der Apostel der Zukunft, der letzten Zeit, wo das Christenthum Gegenstand allgemeiner Erkenntniß geworden. Wo es nicht mehr das enge, verschrobene, verkümmerte, verdürftigte der bisherigen dogmatischen Schulen, noch weniger das in armselige, das Licht scheuende Formeln nothdürftig eingeschlossene, eben so wenig aber das zu einem Privatchristenthum zugeschnitzelte sein wird, sondern erst wahrhaft öffentliche Religion, — nicht als Staatsreligion, nicht als Hochkirche, sondern als Religion des Menschengeschlechtes, das in ihm zugleich die höchste Wissenschaft besitzt."

Petrus sollte der unmittelbare Nachfolger Christi sein, aber er war keineswegs der Jünger, den Christus selbst liebte. Der war vielmehr Johannes, und von dem sagte Christus: daß derselbe bleiben solle, bis er komme, d. h. bis zur Wiederkunft des Herrn am jüngsten Tage. Damit ist ausdrücklich angezeigt, daß in Johannes das Prinzip der Zukunft liegt. Daß man dies wenigstens instinktartig fühlte, dafür spricht selbst die bisherige Kirchengeschichte. Als ein sinfälliges Zeugniß davon sei hier auf die Thatsache hingewiesen, daß, während anderen Aposteln, wie auch Johannes dem Täufer, so viele Kirchen gewidmet sind, hingegen dem Evangelisten und Apostel Johannes vergleichsweise nur wenige. Ist die größte katholische Kirche, und überhaupt die größte in der ganzen Christenheit, die Peterskirche in Rom, so ist andererseits die größte protestantische Kirche die Londoner Paulskirche. Zum sichtbaren Zeichen davon, daß, was in der bisherigen kirchlichen Entwicklung entscheidend hervortrat, das petrinische und demnächst das paulinische Prinzip war.

Die johanneische Kirche ist also nur erst im Werden begriffen, und sie wird im Verborgenen, sie hat noch keinerlei äußere Existenz. Wird sie je eine solche gewinnen, wird sie je eine Kirche in demselben Sinne sein, wie es die katholische ist, oder selbst nur die protestantische

Es scheint nicht so, wenn sie doch das wahrhaft Allgemeine des Christenthums repräsentiren soll. Denn schon in dem Worte „ἐκκλησια", sagt Schelling, liegt vielmehr etwas Beschränkendes, denn die Mitglieder der Kirche sind die „ἐκκαλουμενοι", d. i. die Herausgerufenen, die demnach aus dem Ganzen der Welt herausgetreten sind, um ein besonderes Leben für sich zu führen. Wird aber das Christenthum dereinst im Geist und in der Wahrheit erkannt sein, so bleibt es nicht mehr etwas Besonderes neben der Welt, sondern es selbst umfaßt dann die ganze Welt, so daß das begriffene Christenthum zugleich der Inbegriff aller Wissenschaft sein wird. Doch dies kann erst das Endziel sein, und dieses Ziel erreicht, so sollen wir eines andren Zustandes gewärtig sein, für welchen es weder Kirche noch Staat geben wird.

Die johanneische Kirche wird folglich als eine nur potenzielle, und weil sie keine äußere Existenz hat, als unsichtbare Kirche zu denken sein. Gleichwohl ist sie im Stillen und im Verborgenen in der Entwicklung begriffen, wie sie in demselben Sinne auch ihre Anhänger hat. Denn wer wirklich danach strebt, das Christenthum im Geist und in der Wahrheit zu erkennen, der ist damit über den Gegensatz von Katholicismus und Protestantismus hinweg gehoben, und ob er Katholik oder Protestant heiße, — die Confession fesselt ihn nicht mehr. Er gehört schon der johanneischen Kirche an, für welche Christus der alleinige Priester und das alleinige Dogma ist, insofern der begriffene Christus überhaupt noch ein Dogma genannt werden soll.

VIII.

Schlußbetrachtungen zum Verständniß
und zur
Charakteristik der positiven Philosophie.

Nachdem wir jetzt den Inhalt der ganzen positiven Philosophie den Hauptpunkten nach dargelegt, erübrigt noch, das eigenthümliche Wesen dieser Philosophie an und für sich selbst zu betrachten, worauf sich dann auch zeigen wird, welche Resultate daraus entspringen für die allgemeine Geistesentwicklung wie für die großen praktischen Lebensfragen. Dies die Aufgabe für die nachfolgenden Erörterungen, die aber zugleich noch manche Streiflichter auf das Vorangegangene werfen werden. Unvermeidlich, daß es dabei auch an Polemik nicht fehlen wird, deren Zweck doch allein nur ist, daß dadurch um so klarer werde: welcher neue Standpunkt durch die positive Philosophie gewonnen ist.

1. Negative und positive Philosophie.

Wie sich an die Thatsachen der Offenbarung, als eine Folge davon, die Begründung der Kirche anschloß, so hat sich an die Entwicklung der Kirche wieder die Entwicklung der neueren Philosophie angeschlossen. Denn ihre Vorläuferin war die Scholastik gewesen, die sich in den Hallen der Kirche ausgebildet hatte, und trat nun zwar die neuere Philosopie vielmehr im Gegensatz zur Scholastik auf, so war doch, eben durch diesen Gegensatz, ihr eigenes Wesen selbst mit bedingt.

Schon der Name der Scholastik bezeichnet auch ihren Ursprung, wie ihren Charakter und ihre Tendenz, als der Schulphilosophie der Kirche. War daher ihre prinzipale Aufgabe, die Kirchenlehre in ein System zu bringen und gegen etwaige Einwendungen des Verstandes

zu vertheidigen, so war damit auch ihr prinzipaler Inhalt gegeben, der in den religiösen Vorstellungen bestand, die sie im allgemeinen Bewußtsein der Kirche vorfand, und als vorgefundene aufnahm. Insofern also war sie dann freilich nur eine Erscheinung der geistigen Entwicklung der Kirche selbst. Insofern sie hingegen etwas Besonderes daneben, insofern sie Philosophie sein wollte und sollte, stützte sie sich vor allem auf Aristoteles, dessen Schriften ihr — neben der Kirchenlehre — zur zweiten Autorität wurden, und dadurch einen Einfluß auf das wissenschaftliche Denken jener Zeit gewannen, welchem man nur den Einfluß vergleichen kann, welchen später das Corpus juris auf die Rechtsentwicklung ausgeübt hat. Eigentlich schöpferisch, durch die Entwicklung neuer ihr eigenthümlicher Ideen, konnte demnach die Scholastik überhaupt nicht werden. Sie war fast nur eine formale Philosophie, eine Schule für das Denken. Aber als solche hat sie immerhin bleibende Resultate hinterlassen, denn fast die ganze Terminologie, deren sich die Philosophie noch heute bedient, stammt aus der Scholastik.

a.

Für die Beweiskraft ihrer Deductionen nahm die Scholastik drei Hauptquellen an, nämlich 1) die sinnliche Erfahrung, 2) die nicht erst durch Erfahrung gewonnenen, sondern dem Verstande angeborenen allgemeinen Begriffe, oder Prinzipien, worunter das wichtigste das Causalitätsprinzip war. Durch Anwendung dieser auf den Erfahrungsstoff sollte dann 3) die Vernunft, mittelst des Syllogismus, zu über die Erfahrung selbst hinausgehenden Wahrheiten gelangen. So z. B. sollte die Betrachtung der Welt auf die Idee eines Urhebers derselben führen, der dann weiter — wegen der in der Natur beobachteten Zweckmäßigkeit — als eine selbstbewußte höchste Intelligenz zu denken wäre. Dies war im Allgemeinen die Weise des scholastischen Philosophirens, und die sich auch nach dem Sturz der eigentlichen Scholastik in der Hauptsache noch lange fort erhalten hat. Bis auf Kant war unsere ganze deutsche Schulphilosophie danach zugeschnitten. Und sogar bei Kant selbst, der endlich diese Denkweise von Grund aus zerstörte, zeigt sich doch in seiner Unterscheidung zwischen Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft noch eine Nachwirkung davon.

Nun ist aber zu sagen, daß in solcher Weise nirgends zu einer *realen* Erkenntniß zu gelangen war. Kam man zwar auf die Idee *eines inneren* Zusammenhanges der Dinge, so bestand dieser Zusammen*hang gleichwohl* nur für das Denken, d. h. es war bewiesen, daß

ein solcher Zusammenhang angenommen werden müsse, es war aber nicht gezeigt: wie es in den Dingen selbst liege, in einem solchen Zusammenhang zu stehen. Welch ein ungeheurer Unterschied das ist, wird am erkennbarsten in der Schöpfungslehre hervortreten. Da hatte man bewiesen oder vermeinte wenigstens bewiesen zu haben, daß die Welt von Gott geschaffen sei, wie aber eine solche Schöpfung selbst nach ihrer inneren Möglichkeit zu denken sei? — das blieb gänzlich außer Frage.

So viel auch die Scholastik von Gott redete, und alle Dinge auf Gott bezog, blieb ihr doch Gott nur die höchste Idee, wohin alle ihre Deductionen führten, nicht aber wurde er ihr das absolute Prius, aus welchem heraus vielmehr die Dinge abzuleiten gewesen wären. Es ist unverkennbar, wie sehr man dabei unter dem Einfluß des Aristoteles stand, für welchen eben Gott auch niemals zum Ausgangspunkt wird, sondern nur das Letzte ist. Die höchste Ursache, die, obgleich selbst sich nicht bewegend, doch dadurch Alles bewegt, daß sie das Ziel ist, wohin zuletzt Alles strebt.

Welchen Einfluß diese aristotelische Denkweise wirklich ausübte, zeigt sich am augenfälligsten darin, daß selbst ein so freier und mächtiger Geist wie Dante sich nicht davon losmachen konnte. Aristoteles war ihm der Philosoph schlechthin, den Meister der Wissenden nennt er ihn. Die ganze Construction des Paradieses in der göttlichen Comödie schließt sich der aristotelischen Weltansicht an, und demnach erscheint auch Gott da nur als Letztes. Nach seinem Glauben freilich war für Dante vielmehr der Schöpfer das Erste, und Gott keineswegs nur der sich selbst denkende Nus des Aristoteles, sondern seine Gottesidee ist die johanneische. Und sehr schön schließt nun die ganze göttliche Comödie mit der Verherrlichung der Liebe, die auch Sonne und Sterne bewegt:

„L'amor, che muove 'lsole e l'altre stelle."

Worte, die hier um so bedeutungsvoller dadurch werden, daß auch die beiden vorangegangenen Theile der Dichtung mit dem Hinweis auf die Sterne schlossen. Nämlich die Hölle mit dem Wiedersehen der Sterne, das Fegefeuer mit dem Aufsteigen zu den Sternen und endlich hören wir, daß, was über den Sternen waltet, die Liebe ist.

b.

Stand die Scholastik im Dienst der Kirche, so wurde sie andererseits durch die Autorität derselben auch geschützt und unterstützt. Eine *wirksame Opposition gegen* die Scholastik konnte daher erst aufkommen,

nachdem die Herrschaft der Kirche gebrochen war. Insofern hat die ganze neuere Philosophie die Reformation zu ihrer Voraussetzung. Die Opposition selbst aber vollzog sich dadurch, daß die Geltung der drei Grundlagen, worauf das ganze scholastische Philosophiren beruhte, bestritten wurde.

Sie begann mit Bacon. Der wandte sich vor allem gegen die blos syllogistischen Deductionen der Scholastik, und insbesondere gegen die Brauchbarkeit derselben zur Erforschung der Natur. Denn in den künstlichen Schlußreihen, in welchen sich die Scholastik erging, traten gerade die eigentlich zu untersuchenden Thatsachen in den Hintergrund, und anstatt auf die Natur selbst zu blicken, hatte man dabei vielmehr vor Augen, was Aristoteles über die Natur lehrte. Damit war kein Schritt breit vorwärts zu kommen. Man mußte sich an die Natur selbst wenden, man mußte beobachten und experimentiren. So meinte Bacon, und darauf beruht die moderne Naturforschung, die allein von der sinnlichen Beobachtung ausgeht. An die Stelle der Deduction trat damit die Induction und Analogie.

Ganz im Gegensatz dazu, aber darum nicht minder im Widerspruch mit der Scholastik, zweifelte Cartesius vielmehr an der Zuverlässigkeit der sinnlichen Erfahrung. Er suchte nach einem Prinzip der Gewißheit, welches in dem Geiste selbst läge, denn die Sinne könnten vielleicht trügen, das allein Gewisse war ihm das eigene Denken. Von diesem Prinzip ausgehend, gelangte er zu einem System, welches gänzlich aus den Traditionen der Scholastik heraustrat. Wieder im Gegensatz zu diesem stand Locke, welchem gerade die sinnliche Erfahrung für die Urquelle aller Erkenntniß galt, wobei er aber viel weiter ging als Bacon, indem seiner Meinung nach auch die allgemeinen Begriffe und Prinzipien, welche für die Scholastik als dem Geiste angeboren galten, allererst durch Abstraction von den sinnlichen Eindrücken gewonnen sein sollten. Dies aber zugegeben, — verloren sie infolge dessen nicht ihre absolute Gültigkeit? Denn keine Beobachtung ist allumfassend, immer bleibt dabei die Möglichkeit offen, daß eine ausgedehntere und länger fortgesetzte Beobachtung andere Resultate ergeben würde. Hume zog diese Consequenz. Das sogenannte Causalitätsgesetz, sagte er, worauf sich doch alle reale Erkenntniß stützt, beruhe lediglich auf Angewöhnung. Weil wir nämlich auf gewisse Erscheinungen immer gewisse andere Erscheinungen folgen sähen, so supponirten wir da einen Zusammenhang von Ursach und Wirkung, wir könnten aber nicht behaupten, daß ein solcher Zusammenhang realiter bestehe.

So war die alte Schulmetaphysik schon von allen Seiten untergraben, als Kant auftrat, um ihr ein definitives Ende zu bereiten. Von ihm an datirt eine neue Periode der Philosophie. Indessen blieb seine eigene Philosophie nur Kriticismus, wie auch seine drei Hauptwerke sich ausdrücklich Kritik nannten, d. i. der reinen Vernunft, der Urtheilskraft und der praktischen Vernunft. Zu einem sich aus einem Prinzip heraus entwickelnden System war in solcher Weise noch nicht zu gelangen. Dazu brach die Bahn erst Fichte, indem er wenigstens versuchte, den ganzen Inhalt seiner Philosophie aus dem sich selbst setzenden Ich abzuleiten.

Damit entstand jetzt die eigentlich so zu nennende speculative Philosophie, deren Charakter eben darin besteht, daß sie die Gegenstände ihrer Betrachtung nicht von außen her aufnimmt, sondern denkend sich selbst erzeugt. Jenes war hingegen die Weise des Aristoteles gewesen, der dann die Scholastik und die ganze Schulmetaphysik folgte. Den Begriff der Welt z. B. nahm sie aus der allgemeinen Vorstellung auf, ohne weiter danach zu fragen: wie man wohl auf diesen Begriff gekommen sein möchte? sondern genug, daß er sich einmal vorfand. An diesem vorgefundenen Begriff also knüpften sich dann die Erörterungen an, welche die sogenannte rationale Kosmologie bildeten. Aehnlich nahm man in der rationalen Psychologie den Begriff der Seele aus der allgemeinen Vorstellung auf, die Frage war nur: ob die Seele materiell oder immateriell sei, wo sie ihren Sitz habe und nach welchen Gesetzen sie sich bethätige? Wieder ähnlich verfuhr man in der rationalen Theologie. Den Begriff „rational" ernstlich genommen, ergab dies wirklich überhaupt noch keine rationale Wissenschaft, weil ihr Inhalt nicht aus der Vernunft selbst stammte, sondern mehr oder weniger aus der Erfahrung aufgegriffen war. Es verhielt sich mit solcher rationalen Wissenschaft nicht viel anders, als wenn man heute von rationaler Landwirthschaft, oder sogar von rationaler Bierbrauerei spricht, wobei das Rationale nur die äußere Anwendung wissenschaftlicher Lehren auf den Betrieb dieser Gewerbe bedeutet, ohne daß doch das Wesen der Landwirthschaft oder der Bierbrauerei selbst aus der Vernunft abgeleitet werden sollte. Klar zugleich, daß dabei der Inhalt der Philosophie auch immer mehr oder weniger zufällig blieb, indem kein Kriterium dafür bestand, ob man auch alles für die jedesmalige Betrachtung Nothwendige aufgenommen habe.

Diese Weise des Philosophirens hatte also Kant definitiv beseitigt, und mit Fichte hatte damit die wirklich rationale, d. h. ihren Inhalt

selbst erzeugende Philosophie begonnen, die darum auch als apriorische Wissenschaft auftrat. Diese führte dann zunächst Schelling weiter, indem er Fichtes einseitigen Subjektivismus überwand durch sein Identitätssystem, womit nun erst erreicht war, was Fichte doch nur angestrebt hatte. Nämlich die rein immanente Vernunftwissenschaft, welche nichts außer sich hatte, während für Fichte immer noch das Nicht-Ich als der gar nicht wegzuschaffende Stein des Anstoßes geblieben war. Eben den beseitigte der jugendliche Schelling, indem er damals den genialen Gedanken faßte: daß das Nicht-Ich vielmehr das umgekehrte Ich selbst sei, wie das Ich das umgekehrte Nicht-Ich, oder anders gesagt: die Natur nur der verhüllte Geist, wie hingegen der Geist die offenbar gewordene Natur, das Absolute aber, was in beiden identisch und über den Gegensatz hinaus sei.

Wir haben schon a. O. gesehen, wie Schelling sein Identitätssystem hinterher wieder als unzulänglich erkannte, und von da aus allmählich zur positiven Philosophie getrieben wurde. Und erst damit kam er nun auch zu dem Bewußtsein über den Unterschied, und resp. Gegensatz, zwischen der positiven Philosophie und der reinen Vernunftwissenschaft, als der blos negativen Philosophie. Ein Unterschied und Gegensatz, wovon er zwar schon früh und wiederholt ein Vorgefühl verrathen hatte, worüber aber zur klaren Erkenntniß zu kommen eine Sache von höchster Schwierigkeit war. In formaler oder methodologischer Hinsicht liegt auch darin gerade die eigenthümliche Entdeckung Schellings. Denn vor ihm hat Niemand von diesem Unterschied gesprochen, noch hat man etwas davon gewußt. Man kann diesen Unterschied eben nur verstehen vom Standpunkt der positiven Philosophie aus, die nicht nur ihr eigenes Wesen, sondern auch das Wesen der negativen Philosophie begreift. Aehnlich wie das rechte Verständniß des alten Testamentes erst aus dem neuen zu gewinnen ist, welches zugleich das alte und sich selbst erklärt.

Die Auseinandersetzung jenes Unterschiedes gehört daher selbst mit zu den Aufgaben der positiven Philosophie. Wie könnte es aber anders sein, als daß es sich dabei um Fragen handeln wird, welche das Allerinnerste der Philosophie betreffen, und wovon in der That der große philosophische Umschwung zuletzt abhängt, der später durch *Schelling* begann. Er selbst hat sich darum sehr bemüht, diesen Punkt *ins Reine* zu bringen, den Unterschied wissenschaftlich festzustellen *und klar* zu machen. Noch in seinen letzten Lebensjahren war er

damit beschäftigt. Wir aber werden hier von der eigentlich scientifischen Entwicklung abstehen müssen, und die Sache mehr nur beschreibend und referirend behandeln.

c.

Die reine Vernunftwissenschaft, sagten wir, ist die ihren Inhalt selbst erzeugende. Soll sie aber so sein, so kann ihr Inhalt auch nur das eigne Wesen der Vernunft selbst sein. Doch wohl verstanden: die Vernunft ist dabei in ihrer reinen Allgemeinheit aufzufassen, d. h. nicht als die Vernunft des Cajus oder Sempronius, sondern die in allen Menschen dieselbe ist; also als das allgemeine Erkenntnißvermögen, oder wie Schelling sagt: die unendliche Potenz des Erkennens. So in ihrer Allgemeinheit aufgefaßt, ist dann ferner die Vernunft nicht nur in dem menschlichen Denken, sondern sie ist zugleich die in den Dingen seiende Vernunft. Sie ist eben das, was man das Wesen oder die Essenz der Dinge nennt, und was uns in der Natur als Naturgesetz entgegentritt. Daß wirklich in den Dingen Vernunft sei, ist ja die Voraussetzung für alle Naturforschung, und macht es allein erklärlich, daß so viele bedeutende Köpfe ihren Lebensberuf in der Naturforschung finden, wobei sie selbst persönliche Gefahren nicht scheuen, ja ihr Leben daran setzen, um nur zu erkennen: was eigentlich in den Dingen sei. Nämlich das Vernünftige darin, denn Vernunft sucht Vernunft.

Ist also die Essenz aller Dinge Vernunft, so entspricht der unendlichen Potenz des Erkennens die unendliche Potenz des Seins, d. h. die Vernunft ist der Inbegriff alles potenziellen Seins, aller Möglichkeiten. Wie aber das blos potenzielle Sein ein unvollkommenes Sein ist, so ist es auch nicht festzuhalten, indem es gewissermaßen fortwährend auf dem Sprunge steht, in das actuelle Sein überzugehen, sich zu verwirklichen. Geschieht das nun, so wird es doch selbst bald wieder nur die Unterlage für ein höheres Sein, in Beziehung auf welches es dann selbst wieder zu einem blos potenziellen Sein herabsinkt. So wird z. B. in der Natur das Mineralreich, welches uns als eine so massive Realität entgegentritt, für das Pflanzenreich doch nur zur Unterlage, zu einem blos potenziellen Sein, indem die Pflanze das Mineralische in sich aufzehrt. Dem Pflanzenreiche wiederfährt dasselbe von dem Thierreiche, und die ganze Naturentwicklung kommt nicht zur Ruhe außer erst im Menschen. Allein mit dem Menschen beginnt alsbald eine neue Reihe der Entwicklungen. Wir treten in das höhere Reich der Geschichte, worin sich gleichwohl

dasselbe Schauspiel wiederholt, indem eine Periode für die andere zur bloßen Unterlage wird, das zeitweilig actuell Seiende hinterher wieder zu einem blos potenziellen Sein herabsinkt.

Wo ist nun endlich das wahrhafte Sein, bei welchem die Vernunft stehen bleiben und sich beruhigen könnte? Denn gegenüber dem wechselvollen Spiel dieser Welt geht die Vernunft überhaupt auf die Erkenntniß des wahrhaft Seienden. Und dies wird erst dasjenige sein, welches sich nicht mehr in ein anderes Sein aufhebt, für welches es wieder zur bloßen Unterlage herabsänke, — oder zum bloßen Stoff, und damit zur bloßen Möglichkeit für ein höheres Sein, d. i. zur bloßen Potenz, was hier dasselbe bedeutet, — sondern welches über alle Potenzialität hinaus und vielmehr das Seiende als solches ist, *αὐτο το ὀν*, wie Plato sagt. Um also zu diesem wahrhaften Sein zu gelangen, werde ich, angefangen von dem rein Potenziellen, von Stufe zu Stufe fortschreiten müssen, und indem sich dabei jede Stufe in die höhere aufhebt, und folglich das Seiende darin sich hinterher doch nur als ein scheinbares Sein erweist, welches darum wieder verlassen und beseitigt werden muß, so vollzieht sich hier der Fortschritt per negationem. Eben darum nennt Schelling die reine Vernunftwissenschaft die negative Philosophie. Und solcher Art war sein eigenes Identitätssystem. Gelangt nun eine solche Philosophie zuletzt zu dem, was ihr das Absolute ist, und was die Religion Gott nennt, so hat sie doch dies Absolute, oder Gott, nur als Idee, d. h. als selbst ganz von der Vernunft umschlossen. Denn die Vernunft hatte sich ja in ihren Speculationen nur in sich selbst bewegt, sie war immer bei sich geblieben, und so konnte sie auch zu nichts gelangen, was außer oder resp. über der Vernunft wäre, nicht zu dem wirklichen Gott, den für sich selbst existirenden Gott. Und damit kommen wir jetzt auf den radikalen Unterschied zwischen Essenz und Existenz.

Die reine Vernunftwissenschaft geht lediglich auf die Essenz der Dinge, oder was in Beziehung auf die Erkenntniß der Begriff der Dinge genannt werden kann. Entwickelt sie z. B. den Begriff der Pflanze oder des Thieres, so bleibt dabei ganz außer Frage, ob Pflanzen und Thiere überhaupt existiren, und wie sie existiren. Das ist vielmehr eine quaestio facti, die ganz außerhalb des Bereiches der reinen Vernunftwissenschaft liegt, als welche von Existenz überhaupt nichts weiß, nur von Essenz. Denn ihrer Essenz nach sind die Dinge selbst noch innerhalb der Vernunft, insofern sie aber existiren, sind sie eben — wie das Wort Existenz selbst besagt — aus ihrer Essenz herausgesetzt oder herausgetreten, und damit auch aus dem

em Bereich der reinen Vernunft, deren Competenz folglich aufhört, wo das Reich der Existenzen beginnt, d. i. der wirklichen Welt, eren Erforschung den empirischen Wissenschaften vorbehalten bleibt.

Kann nun zwar in dieser Hinsicht die reine Vernunftwissenschaft ichts leisten, so wäre es doch sehr irrig, sie um deswillen für ein loßes Gedankenspiel zu halten. Auch die Mathematik weiß nichts on Existenz. Ob die Dreiecke, die Curven, die Zahlenreihen, oder ie algebraischen Functionen, überhaupt die Größenverhältnisse, um deren Gesetze es sich handelt, wirklich existiren oder nicht, bleibt für den Mathematiker ganz außer Frage. In allen seinen Arbeiten ist er lediglich bei sich, die ganze Welt verschwindet für ihn, und alle mathematischen Sätze blieben nicht minder richtig, selbst wenn überhaupt gar nichts existirte. Gleichwohl muß alles, was existirt, — insoweit es dabei auf Größen- und Zahlenverhältnisse ankommt, — sich genau so verhalten, wie es die Mathematik lehrt. Und was wäre die Naturforschung ohne die Mathematik! Aehnlich aber muß auch in allen existirenden Dingen zugleich ihre Essenz sein, und insofern die Vernunftwissenschaft sich mit der Essenz der Dinge beschäftigt, liefert sie damit die eigentlichen Grundbegriffe, deren die Empirie selbst nicht entbehren kann.

Endigt demnach die reine Vernunftwissenschaft, oder die negative Philosophie, eben da, wo das Gebiet der Empirie anfängt, so fängt hingegen die positive Philosophie wieder da an, wo die Empirie an ihre Grenze gekommen ist. Und jedenfalls steht die Empirie an ihrer Grenze, sobald die Frage erhoben wird nach den letzten Gründen, wie nach dem Endzweck alles Existirenden. Darauf hat sie keine Antwort, denn nie kann sie über das Existirende selbst hinausgehen. Was sie zu leisten vermag, besteht lediglich darin, daß sie eine Existenz aus der andern erklärt, wonach also in der ersten Existenz die Möglichkeit für die zweite liegt, indem die erste die Ursache war, woraus die zweite hervorging, und so fort. Frage ich aber nach dem Urgrund aller Existenz, so kann es sich mit diesem nicht wieder ebenso verhalten, daß er erst eine Möglichkeit vor sich gehabt hätte, woraus er selbst entsprungen wäre, sondern — was auch der gesuchte Urgrund sei — ebenfalls muß er etwas sein, was den Grund seiner Existenz in sich selbst hat. Das ist es, was in der Sprache der Scholastik die aseitas heißt, oder was Spinoza die causa sui nennt. Selbst aus keiner Ursache entsprungen, worin seine Möglichkeit gelegen hätte, ist es also schlechthin wirklich, ohne vorher möglich gewesen zu sein, oder wie *Schelling sagt:* die Wirklichkeit kam hier der Möglichkeit

zuvor. Und darum ist es nicht blos das einfach Existirende, sondern es ist das Uebereristirende, für welches der Unterschied von Möglichkeit und Wirklichkeit, oder von Essenz und Existenz, gar nicht besteht.

Von diesem Uebereristirenden nun, oder von dem Ueberseienden — was hier dasselbe ist — geht die positive Philosophie aus, und indem sie das thut, nimmt sie zugleich das Endresultat der negativen Philosophie wieder in sich auf. Dadurch nämlich, daß sie das Absolute, oder den Gott, den jene nur in der Idee hatte, vielmehr als den existirenden Gott hat, und was in jener das Letzte war, vielmehr zum absoluten Prius macht, aus welchem heraus sie die existirende Welt construirt, während für die negative Philosophie die Existenz überhaupt außer Frage blieb. Gleich groß ist daher der Unterschied zwischen der negativen und positiven Philosophie: nach Inhalt wie nach Methode. Schreitet die erstere fort via adscendente, um sich zu dem Vernunftideal zu erheben, so die letztere via descendente, weil ihr vielmehr Gott das absolute Prius ist, und hebt sich dort fortwährend das Niedere in das Höhere auf, — wodurch seine Geltung negirt wird, und demnach die Entwicklung sich durch Negation vollzieht, — so findet hier vielmehr eine Folge von Positionen statt, wie Schöpfung und Offenbarung, und darum eben nennt sich diese Philosophie die positive. Diese Positionen aber erfolgten nicht nach der Denknothwendigkeit, welche in der negativen Philosophie herrscht, sondern sie entsprangen aus dem freien Willen Gottes, für welchen keine Nothwendigkeit bestand, die Welt zu schaffen, noch sich zu offenbaren. Darum ist die positive Philosophie zugleich die Philosophie der Freiheit und der That, und insofern verhält sie sich zur negativen Philosophie ähnlich wie das neue Testament zum alten, wie das Evangelium zum Gesetz. Gleichwie aber das N. T., obwohl es etwas viel anderes ist als das A. T. und darüber hinweghebt, dasselbe doch nicht überhaupt beseitigt, sondern als seine unentbehrliche Voraussetzung bewahrt, so wird auch die negative Philosophie durch die positive keineswegs überhaupt aufgehoben, sondern nur in ihre Schranken gewiesen. Sie bleibt nach wie vor bestehen, und für die positive Philosophie bildet sie dann gewissermaßen die Vorschule, in der man sich mit der reinen Essenz der Dinge beschäftigt, um hinterher um so besser die Existenzen verstehen zu können.

Im praktischen Leben nun handelt es sich überall um die existirenden Dinge, nicht um die bloße Essenz der Dinge, und mit Rücksicht darauf nennt Schelling die positive Philosophie die Philosophie für

das Leben, während ihm die negative Philosophie für die eigentliche Schulphilosophie gilt, nämlich als die Schule für das Denken. Der praktische Mensch ist aber der persönliche Mensch, und nur für diesen ist auch der persönliche Gott. Für die bloße Vernunft ist er nicht, denn wie die Vernunft selbst das Allgemeine ist, so sucht sie auch nur das Allgemeine. Das liegt in ihrem Wesen, und insoweit ist auch der Rationalismus berechtigt. Allein das eben ist sein ungeheurer Irrthum: daß ihm das Allgemeine als das Höhere und gewissermaßen Vornehmere gilt. Ganz im Gegentheil, sondern die Persönlichkeit enthält ein Plus über das Allgemeine, und darin besteht erst das überschwengliche Wesen Gottes, daß Er, als die absolute Einzelheit, zugleich sich selbst zu dem absolut Allgemeinen macht, was überall ist. Darum ist der Friede Gottes höher denn alle Vernunft, die sich erst über sich selbst erheben muß, um über das blos Allgemeine zu dem persönlichen Gott zu kommen.

So verhalten sich zu einander die negative und die positive Philosophie. Gegensätze sind sie allerdings, recht verstanden aber sind sie nicht sich ausschließende, sondern sich ergänzende Gegensätze. Darum hört die Philosophie nicht auf ein Ganzes zu sein, sie entwickelt sich nur nach zwei entgegengesetzten Seiten. Die negative und die positive Philosophie sind nur wie ihre zwei Arme, und indem sie damit das ganze Gebiet der Erfahrungswissenschaften umspannt, bleibt sie selbst das A und O aller Erkenntniß, da sie überall die letzten Gründe zu erforschen sucht, nicht minder für die Essenz wie für die Existenz der Dinge.

d.

Wenn zwar diesen Unterschied, und resp. Gegensatz, von negativer und positiver Philosophie erst Schelling ausdrücklich aufgestellt hat, so war doch ein gewisses Gefühl davon schon längst vorhanden gewesen. Auch reichen die Anläufe und Ansätze zu einer positiven Philosophie weit in das Alterthum zurück. Es kann kaum anders sein, denn aller Philosophie ging die Religion voraus, und in allen Religionen wird ein Höheres angenommen, von wo aus die Entwicklung via descendente stattfindet. Aber eben diese Anschauung ging dann in der Philosophie, indem sich dieselbe von den superstitiösen Elementen der Mythologie befreien wollte, wieder verloren. Die Philosophie wurde zunächst ein bloßes Natursystem, wie namentlich bei den Griechen die jonische Philosophie war, und darauf ein bloßes Denksystem, welches zuletzt zur Sophistik herabsank.

Da trat nun Sokrates auf. Er zeigte die Nichtigkeit des eingebildeten Wissens der Sophisten, bekannte aber zugleich, daß auch sein eigenes Wissen nur darin bestehe: zu wissen, daß er nichts wisse. Wir erklärten schon früher, wie dieses Nichtwissen des Sokrates zu verstehen sei, nämlich daß er die Ahnung von einem höheren Wissen hatte, worauf erst alles ankomme, wohin er selbst aber noch nicht gelangt sei. Gegenüber diesem geforderten höheren Wissen also erschien ihm sein wirkliches Wissen wie ein Nichts. Es war dann ähnlich, wie wenn Faust spricht:

„Was man nicht weiß,
Das eben brauchte man,
Und was man weiß,
Kann man nicht brauchen."

Es ist wohl anzunehmen, daß jenes höhere Wissen, welches dem Sokrates als Desiderat vorschwebte, eben dahin führen sollte, die existirende Welt aus einem höchsten Princip heraus zu erklären, durch eine Schöpfung, wohin aber die blos dialectische Pilosophie nicht gelangen konnte. Denn die Dialectik, in der sich immer ein Begriff in den anderen aufhebt, bewegt sich vielmehr via adscendente und bleibt folglich in den Umkreis der negativen Philosophie eingeschlossen. Plato durchbrach diese Schranke in seinem Timäus, in welchem zwar noch keine Schöpfung der Welt im strengen Sinne des Wortes gelehrt wird, aber doch die Bildung der Welt durch einen Demiurgen, worin also jedenfalls ein Anlauf zur positiven Philosophie lag. Aristoteles ließ diese Idee wieder fallen, denn wir wissen schon, daß ihm Gott nur das Endziel war, dem die Dinge durch inneren Trieb zustreben. Erst bei den Neuplatonikern änderte sich das abermals, lehrten zwar auch sie keine eigentliche Schöpfung, so doch eine Emanation der Dinge aus Gott.

Eben diese Emanationsidee war es dann, wodurch der Neuplatonismus mit der inzwischen aufgekommenen christlichen Weltansicht, welcher er sonst manche Anknüpfungspunkte darbot, schlechthin unvereinbar blieb. Hatten die Kirchenväter sich noch viel mit dieser Philosophie beschäftigt, so ließ hingegen die Scholastik den Neuplatonismus, wie den Platonismus überhaupt, ganz fallen und kehrte vielmehr zu Aristoteles zurück. Daß sie infolge dessen auch selbst nicht dahin gelangen konnte, Gott zum absoluten Prius zu machen, wurde schon früher bemerkt. Die scholastische Philosophie hatte Gott nur als Idee, nicht den lebendigen wirklichen Gott. Darum ließen ihre *Deductionen* die tieferen Gemüther unbefriedigt, und was nun die

Philosophie nicht zu leisten vermochte, suchten sie zu erreichen durch ein subjectives Sichversenken in Gott. So trat, im Gegensatz zur Scholastik, die Mystik auf, wodurch sich jedenfalls das Bedürfniß einer positiven Philosophie bekundete, so wenig auch die Mystik selbst schon dafür gelten könnte. Einen direkten Anlauf dazu nahm aber die Theosophie, wie namentlich bei Jakob Böhme. Der wollte wirklich den Ursprung der Dinge aus Gott erklären, allein in diesem Streben verwickelte er vielmehr Gott selbst in einen Naturprozeß, und in dem halbekstatischen Zustande, in welchem sich sein Geist befand, konnte er überhaupt zu keiner klaren Gedankenentwicklung gelangen. Dennoch hat er anregend gewirkt, nicht ohne Grund heißt er der Philosophus teutonicus, und was wirklich von einer philosophischen Tendenz in ihm war, zielte eben auf eine positive Philosophie.

Die eigentliche deutsche Philosophie, deren Vorläufer dieser Mann in seinem dunklen Drange gewesen, kam dann aber davon wieder ganz ab. Kant lehrte vielmehr, daß das Wesen Gottes überhaupt unerkennbar sei. Gott war ihm nur das Ideal der Vernunft, welches freilich für die Philosophie von höchster Wichtigkeit sein würde, wenn sich nur zeigen ließe, daß wirklich ein Gott existire. Gleichwohl fühlte er sich in seiner praktischen Philosophie getrieben, das Dasein eines Gottes zu postuliren, womit also die theoretische Philosophie ihre eigene Insuffizienz erklärte, und implicite das Bedürfniß einer positiven Philosophie ausgesprochen war. Zu dem Versuche, eine solche zu begründen, kam es aber damals noch nicht. Im Gegentheil, zunächst gerieth man jetzt erst recht in die rein rationale Philosophie hinein, nämlich durch Fichte, worauf weiter die schellingsche Identitätsphilosophie folgte. Innerhalb dieser Richtung war das von höchster Bedeutung, und als ein System der immanenten Vernunft hatte diese Philosophie ihren guten Sinn, allein man durfte dann auch nicht von ihr verlangen, was sie nicht zu leisten vermochte, nämlich die wirklich existirende Welt zu erklären. Daß sie dies schlechterdings nicht vermöge, hatte Schelling — wenn nicht klar erkannt, so doch wenigstens bald schon selbst herausgefühlt, wie aus der im Jahre 1804 erschienenen Schrift „Philosophie und Religion" zu entnehmen ist, in der sich schon ein Bruch mit seiner bisherigen Denkweise ankündigte. Hegel hingegen, der einerseits auf dem Standpunkt des Identitätssystems stehen blieb, welches er nur dialektisch umarbeitete, — denn ein genuines Produkt war die hegelsche Philosophie überhaupt nicht, — täuschte sich andrerseits über den wahren Sinn und über die Leistungsfähigkeit dieses Systems, durch dessen formelle Umarbeitung er vielmehr

ein die wirkliche Welt umfassendes System geschaffen zu haben vermeinte. Welche Ungeheuerlichkeiten daraus entsprangen, und welche bodenlose Verwirrung diese Philosophie in allen von ihr afficirten Köpfen hervorrief, haben wir schon a. O. genügend gezeigt. Um so nothwendiger und um so bedeutungsvoller war es, daß endlich die positive Philosophie hervortrat.

2. Grundgedanken der positiven Philosophie.

Hatte Schelling in seiner Jugendperiode einmal gesagt: „im Christenthum werde das Universum als Geschichte angeschaut," so will die positive Philosophie im Grunde genommen gar nichts anderes, als eben das Universum als eine Geschichte begreiflich machen. Darum ist sie selbst durch und durch geschichtlich.

Welche weitreichenden Folgen das hat, wenn das Universum als Geschichte aufgefaßt wird, ist leicht einzusehen. Blicken wir zunächst auf die Natur, wie erscheint da auf einmal Alles in einem ganz anderen Lichte, wenn wir eine Schöpfung annehmen, als wenn die Welt als von Ewigkeit seiend gedacht wird! Blicken wir ferner auf den Menschen, so bleibt er für die ungeschichtliche negative Philosophie immer das ein und selbe Wesen. Daß der heutige Mensch, nach seinem Empfinden, Denken und Wollen ein anderer ist, als der antike Mensch, kommt da nicht in Betracht. Ebensowenig, daß der Mensch nur ist in der Menschheit, denn die Menschheit ist da ein in das Universum zerfließendes Wesen. Nach unserer Ansicht hingegen ist auch die Menschheit ein geschichtliches Ganzes, welches als solches einen Anfang hatte, wie es auch ein Ende haben wird, — nämlich in einem übergeschichtlichen Zustande, — und von welchem jeder einzelne Mensch ein lebendiges Glied ist.

Noch auffallender wird der Unterschied, wenn wir die einzelnen Bildungen des menschlichen Gesammtlebens betrachten, wie namentlich die Staaten. Will die rationale Philosophie consequent sein, so fordert sie auch eine Staatsverfassung, die angeblich auf den ewigen Gesetzen der Vernunft beruht, und, einmal eingeführt, unverändert fortbestehen müßte. Dahingegen hat die Erfahrung der letzten Menschenalter sattsam gezeigt, daß vielmehr gerade die angeblichen Vernunftverfassungen die allerhinfälligsten waren. Unmöglich hätte man sich diesen Erfahrungen ganz verschließen können, und so sind denn, im Gegensatz zu den rationalen Staatstheorien, hinterher auch sich selbst so nennende geschichtliche Theorien aufgetreten; was offenbar mit dem

Unterschied von negativer und positiver Philosophie zusammenhängt, ohne daß etwa damit gesagt sein soll, daß nun in solchen geschichtlichen Staatstheorien auch schon ein Stück von positiver Philosophie vorläge. Denn dabei früge sich erst: ob solche Theorien überhaupt ein Verhältniß zur Philosophie haben, oder nicht vielmehr nur als eine blinde Reaction gegen die aus den rationalen Theorien entsprungenen Tendenzen anzusehen sind?

a.

Es ist aber a priori zu erwarten, daß es mit dem philosophischen Charakter solcher sogenannter geschichtlicher Theorien sehr mißlich stehen muß. Denn um sich mit Grund auf die Geschichte berufen zu können, müßte man doch jedenfalls erst ein rechtes Verständniß von dem Wesen der Geschichte selbst haben, welches aber mit dem bloßen Pragmatismus, der die herkömmliche Geschichtsforschung und Geschichtsschreibung charakterisirt, noch lange nicht erreicht ist. Wird in dieser Weise z. B. die deutsche Geschichte behandelt, so möchte ja die Forschung, nach ihrer rein gelehrten Seite, mit größter Gründlichkeit betrieben, und dann — woran in Wirklichkeit doch immer sehr viel fehlen wird — der Causalzusammenhang der Erscheinungen mit größter Evidenz nachgewiesen sein, trotzdem bliebe jedenfalls der Ausgangspunkt — und der bedeutet hier den ersten Ring der Causalkette! — nur eine willkürliche Annahme. Denn einen absoluten Anfang hat die deutsche Geschichte nicht, es ging ihr etwas anderes voraus, wodurch vielmehr sie selbst von Anfang an bedingt war. Desgleichen bildet sie auch räumlich kein für sich abgeschlossenes Ganze, sondern zum mindesten war ihre eigene Entwicklung zugleich durch die allgemeine europäische Entwicklung bedingt. Wie sehr wird also die Darstellung des Geschichtsschreibers davon abhängen, wie er über die der deutschen Geschichte vorausgegangene Geschichte und über die gleichzeitige europäische Geschichte denkt, und womit motivirt er seine desfallsigen Ansichten? Kann er sie aber nicht motiviren, so muß auch das von ihm gegebene Bild sehr unzuverlässig bleiben, gerade unter dem Gesichtspunkt des Pragmatismus. Dies anerkannt, — was steht erst zu erwarten, wenn die Geschichtsschreibung, wie doch heute am beliebtesten ist, sich ausdrücklich nur auf einzelne Perioden beschränkt, wie z. B. auf die neuere Geschichte Deutschlands, abgetrennt von dem Mittelalter, infolge dessen dann diese neuere Geschichte in einem sehr verschiedenen Lichte erscheinen wird, je nachdem man über das Mittelalter denkt. Und wie verschieden urtheilen im allgemeinen darüber

Katholiken und Protestanten! Was muß gar erst daraus entstehen, wenn man einzelne Jahrhunderte, ja einzelne Jahrzehnte, aus dem Zusammenhang des Ganzen herausreißt! Da sehen dann die Dinge bei jeder neuen Behandlung auch immer ganz anders aus.

Klar, daß alle Specialgeschichten ihre wahre Bedeutung nur erst im Zusammenhang der ganzen Weltgeschichte gewinnen können, denn daß wirklich ein allgemeiner Zusammenhang in der Weltgeschichte besteht, wird jedenfalls der Pragmatismus nicht leugnen dürfen. Bildet aber die Weltgeschichte ein Ganzes, so ist die entscheidende Vorfrage: wie man über ihren Anfang denkt? denn unstreitig hat sie einen Anfang. Und ebenso unbestreitbar wird durch ihren Anfang auch von vornherein ihr Fortgang bedingt sein. Denn das zeigt sich bei allen Dingen, daß die Art und Weise, wie sie entstanden, eine Nachwirkung auf ihre ganze Fortbildung hat. Gerade die Staatengeschichte, worauf die bisherige Geschichtsschreibung sich zumeist richtete, zeigt dies sehr augenfällig. Staaten z. B., die einen militärischen Ursprung hatten, sind und bleiben andere, als die durch den Handel emporkamen. Grundfrage ist also: wie hat die Weltgeschichte oder wie hat das Menschengeschlecht überhaupt angefangen? Und müßte man nicht ganz ebenso nach dem Ende der Weltgeschichte fragen, d. h. nach ihrem Endzweck oder Ziel? Oder wollte man annehmen, sie hätte überhaupt keinen Endzweck, so bliebe zwar der bloße Causalzusammenhang der geschichtlichen Erscheinungen noch immer bestehen, aber wir sähen darin bloße Veränderungen vor uns, an denen an und für sich nichts gelegen sein könnte, weil zuletzt doch nichts damit erreicht würde. Geschichtsforschung diente dann nur zur Befriedigung einer müßigen Neugierde, und eine Berufung auf die Geschichte, um danach in praktischen Fragen über das Rechte und Gute zu entscheiden, könnte überhaupt nicht stattfinden.

Klar aber wieder, daß auf Grund blos empirischer Forschungen keine Antwort auf jene beiden Fragen zu gewinnen ist, da Anfang wie Ende der Weltgeschichte im Jenseits aller Erfahrung liegt. Entweder also bleibt man in beider Hinsicht bei willkürlichen Annahmen stehen, oder soll hier überhaupt von einer begründeten Ansicht die Rede sein, so ist dazu nur durch eine Philosophie der Geschichte zu gelangen, ohne welche alle sonstigen geschichtlichen Ansichten gewissermaßen in der Luft schweben. Klar insbesondere, daß ohne dies auch eine wissenschaftliche Erkenntniß des Christenthums unmöglich bleibt, als welches ausdrücklich einen Anfang und ein Ziel der Weltgeschichte voraussetzt, und wie es selbst im Mittelpunkt der Welt-

geschichte steht, steht es auch in ausdrücklicher Beziehung auf Anfang und Ende derselben. Unvermeidlich daher, daß in allen ungeschichtlichen Systemen das Christenthum von vornherein in die Brüche fällt. Die rationale oder negative Philosophie reicht da so wenig hinan, als andrerseits die bloße Empirie. Es gehört eine höhere Philosophie dazu, durch die auch überhaupt erst die Grundlagen zu einer eigentlichen Philosophie der Geschichte zu gewinnen sind.

b.

Allein das Problem der Geschichte ist noch viel schwieriger, als es auf dem ersten Anblick scheint, oder richtiger gesagt: es hat wieder ein anderes Problem zu seiner Voraussetzung. Denn als die Geschichte anfing, war die Natur schon da, über welche sich dann die Geschichte als ein neues höheres Reich erhob. Und wie verhalten sich nun diese beiden Reiche zu einander? Daß die Geschichte nur eine Fortsetzung und resp. Steigerung des Naturprozesses selbst wäre, wie es in der Consequenz der heute so beliebten darwinistischen Weltansicht liegt, widerspräche gerade dem eigenthümlichen Wesen der Geschichte, wonach sie das Reich der menschlichen Freiheit und That ist. Die Natur zeigt keine Thaten, sondern nur Ereignisse. So giebt es auch für die Natur kein Sollen, welches nur für solche Wesen denkbar ist, die ihr Ziel noch nicht erreicht haben, sondern erst im Fortschritt dazu begriffen sind. Für die Natur aber, wie sie jetzt vor uns liegt, giebt es auch keinen Fortschritt, sondern die verschiedenen Gattungen der Pflanzen und Thiere stehen heute auf demselben Standpunkte wie vor Jahrtausenden. Hat aber bei der ursprünglichen Bildung der Natur allerdings ein Fortschritt von dem Niederen zu dem Höheren stattgefunden, so entsprang dies nicht aus der Natur selbst, es waren durch eine höhere Macht gesetzte Entwicklungsstufen. Daß hingegen z. B. das Mineral sich durch seine eigene Kraft zur Pflanze entwickelt hätte, wie diese wieder zum Thiere, ist eine gänzlich unerweisliche Behauptung, die nur bei Leuten Anklang finden konnte, die in ihrer Angst vor allem Metaphysischen, und in ihrer Versessenheit auf die bloße Handgreiflichkeit, am Ende wohl um allen gesunden Verstand kommen müssen, sintemal der Verstand selbst ein metaphysisches Wesen ist, welches sich nicht mit Händen greifen läßt.

Ist demnach die naturalistische Ansicht von der Weltgeschichte rundweg abzuweisen, so steht es doch kaum besser mit der spiritualistischen, besonders bei Theologen beliebten Ansicht, wonach die Natur nur der äußere Boden wäre, auf welchem sich die Geschichte

vollzöge. Selbst zugegeben, es verhielte sich so, wäre nicht schon da-durch, daß solcher äußere Boden für die Geschichte unentbehrlich bliebe, ein gewisser Zusammenhang mit der Natur gegeben? Aber die Natur bedeutet etwas mehr, so gewiß als der Mensch, nach einer Seite seiner Existenz, selbst ein Naturwesen ist, welches ebenso entsteht, ebenso sein Futter verlangt und ebenso zuletzt in Staub zerfällt, wie das Thier. Darum wird auch überall ein Hineinwirken der Natur in die Geschichte stattfinden, und alle geschichtlichen Bildungen, wie namentlich die Staaten, werden wesentlich ein natürliches Element haben. Sogar die ganze Entwicklung der Weltgeschichte ist nicht ohne Analogie mit der stufenmäßigen Entwicklung der Natur. Denn nicht unähnlich wie die verschiedenen Erdschichten lagert sich da eine Civilisationsperiode über die andere, und wir haben gesehen, wie in dem mythologischen Prozeß sich wirklich der Naturprozeß abspiegelte.

Liegt also zweierlei vor, nämlich ebenso ein radikaler Unterschied der Geschichte von der Natur, wie andrerseits doch wieder ein unleugbarer innerer Zusammenhang dieser beiden Reiche, so fordert auch beides seine Erklärung. Das Eine nun erklärt sich daraus, daß das Reich der Geschichte nicht von Gott geschaffen, sondern durch die Urthat des Menschen selbst begründet ist. Und weil durch diese Urthat eo ipso auch etwas Nicht-sein-sollendes gesetzt war, welches wieder überwunden werden muß, so ergab sich eben daraus der geschichtliche Prozeß. Denn nur wo etwas zu Ueberwindendes vorliegt, besteht überhaupt ein Prozeß. Läge hingegen in der Weltgeschichte nicht auch ein solches Etwas, so würde sie sich dann gewissermaßen in einem Nu abgespielt haben. Auch würde es für den Menschen kein Sollen geben, wäre nicht etwas Nicht-sein-sollendes in ihm. Was so ist, wie es sein soll, ist über alles Sollen hinaus. Dies betrifft den ersteren Fragepunkt. Der andere aber, d. i. der innere Zusammenhang zwischen Natur und Geschichte, wird sich daraus erklären, daß es an und für sich dieselben Mächte sind, welche hier wie dort wirken, nur in viel anderer Gestalt.

c.

Damit kommen wir auf die Potenzenlehre, als dem innersten Kern der ganzen positiven Philosophie, wie sie sich auch durch die ganze philosophische Entwicklung Schellings wie der rothe Faden hindurchzieht. Schon in seiner Naturphilosophie traten die ersten Anfänge zu dieser Lehre hervor, und immer aufs neue kam er darauf zurück, noch in seinem letzten Lebensjahre, so daß er ein halbes Jahrhundert

...un gearbeitet hat. Es lag ihm alles daran, denn diese Potenzenlehre bildet seine eigenthümliche Metaphysik. Darin mußte sich zuletzt sein Denken concentriren, wenn er wirklich einen tiefgreifenden Umschwung der Philosophie anstrebte, der ohne eine neue Metaphysik überhaupt nicht möglich sein würde. Und was ist nun das Eigenthümliche und Neue darin?

Schon die alte Philosophie hatte das Wesen der Dinge durch gewisse Grundursachen oder Principien — αἰτιαι oder ἀρχαι — zu erklären gesucht, und eben die Lehre von diesen Principien bildet die seit Aristoteles sogenannte Metaphysik. An die von Aristoteles gelegten Grundlagen schloß sich dann später die Scholastik an, und daher stammen die uns bereits hinlänglich bekannten drei causae. Diese Principien also wurden als die Ursachen alles Werdens, aller Bewegung erkannt, aber nicht zugleich als sich selbst bewegend, so daß sie selbst gewissermaßen eine verschiedene Gestalt annehmen könnten. Schellings Potenzen hingegen sind Principien, die nicht nur die Welt bewegen, sondern zugleich sich selbst bewegen. Davon hängt hier alles ab.

Es könnte verwunderlich erscheinen, wie daraus auf einmal ein totaler Umschwung der Philosophie entspringen sollte, allein den Grundursachen entsprechen doch zugleich die Grundbegriffe für alles Erkennen, und nun frage ich: müssen nicht die Grundbegriffe immer das Allereinfachste sein, und muß nicht andrerseits jede Veränderung in den Grundbegriffen doch hinterher die weitreichendsten Folgen haben? Was überhaupt den Wechsel der philosophischen Systeme bewirkte, war immer nur ein neuer Grundbegriff, wie z. B. der ganze Fortschritt von Cartesius zu Spinoza in dem Begriff der absoluten Substanz lag, und wie der ganze Fichtianismus aus dem Gedanken des sich selbst setzenden Ichs entsprang. So ein neuer Begriff oder Gedanke ist dann wie das Ei des Columbus, da er so einfach erscheint, daß man meinen möchte, darauf hätte Jedermann fallen können. Aber gerade das Einfachste ist immer, wie das Allgemeinste, so auch das Wichtigste. So erscheinen z. B. auch Luft und Wasser gewiß als sehr einfache Dinge, aber von daher datirt die ganze neuere Chemie, daß man andere Begriffe von Luft und Wasser erhielt, indem man Luft und Wasser zu zerlegen lernte. Selbst in der politischen Welt zeigt sich ganz dasselbe. Der einfache Begriff der Rechtsgleichheit und der individuellen Freiheit erwies sich hinterher als der Hebel, womit das ganze alte feudale Europa umgestürzt wurde.

Noch näher auf die wahre Bedeutung der vorliegenden Frage wird uns ein Vergleich führen mit einem ähnlichen Vorgang in der

Geschichte der Mathematik, da ja die Mathematik wirklich eine Vorschule für die Philosophie ist. Da waren nun früherhin — in der Geometrie wie in der Algebra — die Größen und die Größenverhältnisse nur als starre, unbewegliche behandelt, endlich aber kam man auf den Gedanken, die Größen und Größenverhältnisse vielmehr als in Fluß begriffen und sich selbst erzeugend zu betrachten. Man erfand die analytische Geometrie und die Differenzialrechnung, mittelst deren man jetzt Aufgaben lösen kann, an welche mit der früheren Mathematik gar nicht heranzukommen war. Und ähnlich verhält es sich mit der positiven Philosophie im Vergleich zu der blos rationalen oder negativen Philosophie. Sie ist die philosophische **Analysis infinitorum**, und die Potenzenlehre ist so wenig eine Chimäre als die Differenzialrechnung, denn durch die Potenzenlehre sind eben die Ursachen oder Pincipien, welche die bisherige Philosophie nur als starre unbewegliche kannte, zu sich selbst bewegenden geworden. Macht zwar Schelling selbst diesen Vergleich nicht, so glaube ich doch: wer mit der Analysis bekannt ist, wird den Vergleich nicht unzutreffend finden. Zum wenigstens dürfte es ihm dadurch von vornherein plausibel werden, daß an der Potenzenlehre wohl etwas sein möchte, so fremdartig ihm dieselbe zunächst entgegenträte.

Ist es nicht einleuchtend, daß eine Philosophie, welche nur mit Principien operirt, welche zwar die Dinge bewegen, nicht aber zugleich sich selbst bewegen, sondern selbst ewig unveränderlich sind, — daß eine solche Philosophie infolge dessen auch nur die Welt des sich ewig Gleichen, oder der sich ewig wiederholenden Erscheinungen zu erklären vermag? Nur die Natur, insofern dieselbe als von Ewigkeit seiend gedacht wird, läßt sich damit erklären, das Reich der Geschichte bleibt dann überhaupt außerhalb des Umkreises der Philosophie. In der That war auch für die antike Philosophie die Geschichte gar kein Gegenstand der Untersuchung, für die sich an Aristoteles anschließende Scholastik auch nicht, und für die neuere rationalistische oder sensualistische Philosophie wiederum nicht. Scheint zwar die rationale Philosophie Hegels, der so viel über geschichtliche Dinge sprach, in dieser Beziehung eine Ausnahme zu machen, so zeigt sich eben, daß er die Geschichte dabei denaturirte, indem er die Thatsachen vielmehr in bloße Begriffe verwandelte, wie wir ja an seiner Behandlung der Mythologie und der Offenbarung gesehen. Es liegt in der Unmöglichkeit, daß die rationale Philosophie an die *wirkliche* Geschichte nur überhaupt herankommen könnte.

Gleichwohl müssen für jeden denkenden Menschen gerade die geschichtlichen Probleme die allerwichtigsten sein, so gewiß als jedes Menschenleben in der Geschichte verläuft und geschichtlich bedingt ist. Außerhalb der Geschichte giebt es kein menschliches Leben, so wenig als außerhalb der Natur, sondern wir leben in diesem bestimmten Stadium der Geschichte; davon hängen ebenso unsere Bedürfnisse ab, wie unsere eigene Empfindungs- und Denkweise. Sprache, Literatur und Kunst entwickeln sich desgleichen in der Geschichte, und am augenfälligsten die öffentlichen Verhältnisse, denn die Staaten sind überhaupt nur geschichtliche Bildungen. Auch die Religion, so weit sie positiv ist, fällt wesentlich in die Geschichte. Noch mehr: sie war sogar durch jene Urthat des Menschen, welche das Reich der Geschichte begründete, implicite selbst gesetzt, denn die von daher datirende Entfremdung des Menschen von Gott soll eben durch die Religion wieder aufgehoben werden. Endlich, wenn einerseits die Natur in die Geschichte hineinwirkt, so umspannt andrerseits die Geschichte zugleich die Natur, da wir am Ende der Geschichte auch einer neuen Erde und eines neuen Himmels warten.

Wie sehr viel mehr bedeutet also das Reich der Geschichte als das Reich der Natur, und wie viel tiefer greifen die Fragen nach dem Ursprung der Religionen, der Völker und der Sprachen, als irgend ein physisches Problem, um hier ganz zu schweigen von den doch nicht minder auf dem geschichtlichen Gebiete liegenden großen praktischen Fragen der socialen und internationalen Ordnung! So viel Bewunderungswürdiges und Geheimnißvolles auch die Natur darböte, erst die Geschichte ist das **Mysterium magnum**. Und weil es erst der positiven Philosophie gegeben ist, in dieses Mysterium einzudringen zu können, sagt Schelling: sie verhalte sich zu der blos rationalen oder negativen Philosophie, wie die *großen* attischen Mysterien zu den *kleinen*. In der negativen Philosophie empfängt man nur die niederen Weihen, die höheren bleiben der positiven vorbehalten.

Aber die positive Philosophie ist auch noch in dem Sinne geschichtlich, daß sie den ganzen Wahrheitsfond, der in der Geschichte zu Tage getreten, in sich aufzunehmen sucht. Sie will nicht etwa als das Produkt eines einzelnen genialen Kopfes angesehen werden, sondern ihre eigenen Lehren sollen durch die allgemeine Entwicklung vermittelt sein. Und wie die Geschichte sich noch immerfort entwickelt, ihrem Endziel entgegenharrend, so kann und will auch die positive Philosophie nicht als ein abgeschlossenes System auftreten, das nun

Geschichte der Mathematik, da ja die Mathematik wirklich eine Vorschule für die Philosophie ist. Da waren nun früherhin — in der Geometrie wie in der Algebra — die Größen und die Größenverhältnisse nur als starre, unbewegliche behandelt, endlich aber kam man auf den Gedanken, die Größen und Größenverhältnisse vielmehr als in Fluß begriffen und sich selbst erzeugend zu betrachten. Man erfand die analytische Geometrie und die Differenzialrechnung, mittelst deren man jetzt Aufgaben lösen kann, an welche mit der früheren Mathematik gar nicht heranzukommen war. Und ähnlich verhält es sich mit der positiven Philosophie im Vergleich zu der blos rationalen oder negativen Philosophie. Sie ist die philosophische **Analysis infinitorum**, und die Potenzenlehre ist so wenig eine Chimäre als die Differenzialrechnung, denn durch die Potenzenlehre sind eben die Ursachen oder Pincipien, welche die bisherige Philosophie nur als starre unbewegliche kannte, zu sich selbst bewegenden geworden. Macht zwar Schelling selbst diesen Vergleich nicht, so glaube ich doch: wer mit der Analysis bekannt ist, wird den Vergleich nicht unzutreffend finden. Zum wenigstens dürfte es ihm dadurch von vornherein plausibel werden, daß an der Potenzenlehre wohl etwas sein möchte, so fremdartig ihm dieselbe zunächst entgegenträte.

Ist es nicht einleuchtend, daß eine Philosophie, welche nur mit Principien operirt, welche zwar die Dinge bewegen, nicht aber zugleich sich selbst bewegen, sondern selbst ewig unveränderlich sind, — daß eine solche Philosophie infolge dessen auch nur die Welt des sich ewig Gleichen, oder der sich ewig wiederholenden Erscheinungen zu erklären vermag? Nur die Natur, insofern dieselbe als von Ewigkeit seiend gedacht wird, läßt sich damit erklären, das Reich der Geschichte bleibt dann überhaupt außerhalb des Umkreises der Philosophie. In der That war auch für die antike Philosophie die Geschichte gar kein Gegenstand der Untersuchung, für die sich an Aristoteles anschließende Scholastik auch nicht, und für die neuere rationalistische oder sensualistische Philosophie wiederum nicht. Scheint zwar die rationale Philosophie Hegels, der so viel über geschichtliche Dinge sprach, in dieser Beziehung eine Ausnahme zu machen, so zeigt sich eben, daß er die Geschichte dabei denaturirte, indem er die Thatsachen vielmehr in bloße Begriffe verwandelte, wie wir ja an seiner Behandlung der Mythologie und der Offenbarung gesehen. Es *liegt* in der Unmöglichkeit, daß die rationale Philosophie an die *wirkliche* Geschichte nur überhaupt herankommen könnte.

Denn Schopenhauer bewegt sich vielmehr noch ganz in der von Cartesius angebahnten Richtung, wonach also die Hauptfrage der Philosophie das Verhältniß unseres Denkens, oder unserer Vorstellungen, zu den vorgestellten Dingen betreffen soll. Darum dreht sich bei ihm alles, er bleibt wesentlich auf dem kantischen Standpunkt stehen, und das Neue, was er zu der kantischen Lehre hinzufügte, bezieht sich lediglich auf das sogenannte „Ding an sich", worunter Kant das Reale verstand, was unseren Vorstellungen von dem Dinge zu Grunde liege. Hatte Kant dieses Ding an sich für ein unerfindliches x erklärt, so behauptet hingegen Schopenhauer, dieses x gefunden zu haben, denn das Reale in den Dingen sei nichts anderes, als das, was wir in uns selbst als den Willen wahrnehmen. Dies die Grundlage seiner ganzen Philosophie, wonach die Welt aus Wille und Vorstellung besteht.

Klar, wie tief er dabei im Subjectivismus steckt, denn alle Wahrheit soll ihm aus der Analyse des menschlichen Wesens entspringen, und zwar des atomen aus allem geschichtlichen Zusammenhang herausgerissenen Individuums, an welchem eben nichts weiter zu unterscheiden sei, als Wille und Vorstellung, und — folglich könne auch für den Philosophen nichts weiter in Betracht kommen! Selbstverständlich dann, daß geschichtliche Probleme für ihn gar nicht existiren. Noch weniger könnte für ihn ein Gott existiren, denn es kann nichts für ihn existiren, was über das menschliche Wesen hinausginge. Nur eine Natur kann dabei noch fortbestehen, da sie nicht über das menschliche Wesen hinausgeht, vielmehr der menschliche Leib selbst sich als das höchste Naturgebilde und als eine Art von Mikrokosmos darstellt.

Diesen Subjectivismus nun zugegeben, so frage ich aber: ist es denn an und für sich wahr, daß das ganze menschliche Wesen sich auf Wille und Vorstellung, oder Denken, reduciren ließe? Sonderbar, daß man hingegen schon von altersher und so allgemein nicht zwei, sondern drei Elemente des menschlichen Wesens annahm, d. i. Leib, Seele und Geist. Möchte dann immerhin der Wille den Leib repräsentiren, so blieben Seele und Geist noch immer zweierlei. Nicht umsonst haben alle Sprachen für Geist und Seele zwei verschiedene Worte, und schon diese Thatsache allein hätte Schopenhauer von vornherein auf andere Gedanken bringen müssen, hätte er nur einigermaßen darüber nachgedacht. Aber was schierte ihn die verborgene und instinctive Weisheit der Sprache! Für ihn — wie für alle rationale Philosophie — lag die einzige Weisheitsquelle in dem

philosophirenden Subject. Hätte er aber die Sprache zu Rathe gezogen, so würde sie ihn noch außerdem gelehrt haben, daß sich an den Unterschied von Seele und Geist zugleich der Unterschied der beiden Geschlechter anschließt, da die Seele in allen Sprachen weiblich ist, der Geist männlich, nur im griechischen ein Neutrum als πνευμα, während der denkende Geist, der νους, doch wieder männlich ist. Schiert ihn aber auch nichts, und da gleichwohl der Unterschied der Geschlechter als eine Thatsache vorliegt, worüber er sich doch irgendwie äußern mußte, so sieht er in diesem Unterschied nur das Physische, wonach er dann aus dem weiblichen Geschlecht kaum mehr zu machen weiß, als das Instrument für die Fortpflanzung. Bis ins Rohe fällt er dabei, und verirrt sich so weit, daß er sogar die Polygamie vertheidigt.

So wenig, sage ich, läßt das menschliche Wesen sich auf den Gegensatz von Wollen und Denken reduciren, daß vielmehr der Wille in dem ganzen Menschen ist, nämlich im Leibe als blinder, bewußtloser Wille, in der Seele als ruhender, nicht wollender Wille, im Geist als actueller Wille. Wie wäre wohl ein scharfes und anhaltendes Denken möglich ohne den Willen dazu? Davon kann sich Jedermann durch eigene Beobachtung überzeugen. Daß trotzdem Denken und Wollen sehr verschieden sind, bleibt hier außer Frage, genug, daß das menschliche Wesen sich nicht auf diesen Gegensatz reduciren läßt. Und damit bricht die psychologische oder anthropologische Basis dieses Systems von vornherein zusammen.

Aber selbst wieder zugegeben, es verhielte sich so, wie Schopenhauer annimmt, so hätten wir an Wille und Vorstellung doch eben nur zwei Principien, und damit ist die Welt schlechterdings nicht zu erklären. Er kann auch selbst nicht damit auskommen, und wäre in seinem Versuche die Welt zu construiren alsbald bankerott, ohne den seligen Plato, der mit seinen „Ideen" ihm aus der Noth helfen muß. Ich frage dabei zunächst: warum suchte er doch die Hülfe nicht lieber in der von ihm so gepriesenen indischen Philosophie? Gewiß deshalb nicht, weil da keine Hülfe zu finden war, und so zeigt sich nebenbei, wie weit die indische Philosophie wirklich reicht. Nämlich nur so weit, um die Nichtigkeit der Welt zu erkennen, nicht aber um das gestaltene Sein in dieser Welt zu erklären, welches doch gleichwohl als zu erklärende Thatsache vorliegt, welche aber die indische Philosophie um deswillen nicht erklären kann, weil sie eben kein Princip der Form hat, das überhaupt dem indischen Wesen fehlt. Und so blieb hier für Schopenhauer schon nichts übrig, als der

Denn Schopenhauer bewegt sich vielmehr noch ganz in der von Cartesius angebahnten Richtung, wonach also die Hauptfrage der Philosophie das Verhältniß unseres Denkens, oder unserer Vorstellungen, zu den vorgestellten Dingen betreffen soll. Darum dreht sich bei ihm alles, er bleibt wesentlich auf dem kantischen Standpunkt stehen, und das Neue, was er zu der kantischen Lehre hinzufügte, bezieht sich lediglich auf das sogenannte „Ding an sich“, worunter Kant das Reale verstand, was unseren Vorstellungen von dem Dinge zu Grunde liege. Hatte Kant dieses Ding an sich für ein unerfindliches x erklärt, so behauptet hingegen Schopenhauer, dieses x gefunden zu haben, denn das Reale in den Dingen sei nichts anderes, als das, was wir in uns selbst als den Willen wahrnehmen. Dies die Grundlage seiner ganzen Philosophie, wonach die Welt aus Wille und Vorstellung besteht.

Klar, wie tief er dabei im Subjectivismus steckt, denn alle Wahrheit soll ihm aus der Analyse des menschlichen Wesens entspringen, und zwar des atomen aus allem geschichtlichen Zusammenhang herausgerissenen Individuums, an welchem eben nichts weiter zu unterscheiden sei, als Wille und Vorstellung, und — folglich könne auch für den Philosophen nichts weiter in Betracht kommen! Selbstverständlich dann, daß geschichtliche Probleme für ihn gar nicht existiren. Noch weniger könnte für ihn ein Gott existiren, denn es kann nichts für ihn existiren, was über das menschliche Wesen hinausginge. Nur eine Natur kann dabei noch fortbestehen, da sie nicht über das menschliche Wesen hinausgeht, vielmehr der menschliche Leib selbst sich als das höchste Naturgebilde und als eine Art von Mikrokosmos darstellt.

Diesen Subjectivismus nun zugegeben, so frage ich aber: ist es denn an und für sich wahr, daß das ganze menschliche Wesen sich auf Wille und Vorstellung, oder Denken, reduciren ließe? Sonderbar, daß man hingegen schon von altersher und so allgemein nicht zwei, sondern drei Elemente des menschlichen Wesens annahm, d. i. Leib, Seele und Geist. Möchte dann immerhin der Wille den Leib repräsentiren, so blieben Seele und Geist noch immer zweierlei. Nicht umsonst haben alle Sprachen für Geist und Seele zwei verschiedene Worte, und schon diese Thatsache allein hätte Schopenhauer von vornherein auf andere Gedanken bringen müssen, hätte er nur einigermaßen darüber nachgedacht. Aber was schierte ihn die verborgene und instinctive Weisheit der Sprache! Für ihn — wie für alle rationale Philosophie — lag die einzige Weisheitsquelle in dem

philosophirenden Subject. Hätte er aber die Sprache zu Rathe gezogen, so würde sie ihn noch außerdem gelehrt haben, daß sich an den Unterschied von Seele und Geist zugleich der Unterschied der beiden Geschlechter anschließt, da die Seele in allen Sprachen weiblich ist, der Geist männlich, nur im griechischen ein Neutrum als πνευμα, während der denkende Geist, der νους, doch wieder männlich ist. Schiert ihn aber auch nichts, und da gleichwohl der Unterschied der Geschlechter als eine Thatsache vorliegt, worüber er sich doch irgendwie äußern mußte, so sieht er in diesem Unterschied nur das Physische, wonach er dann aus dem weiblichen Geschlecht kaum mehr zu machen weiß, als das Instrument für die Fortpflanzung. Bis ins Rohe fällt er dabei, und verirrt sich so weit, daß er sogar die Polygamie vertheidigt.

So wenig, sage ich, läßt das menschliche Wesen sich auf den Gegensatz von Wollen und Denken reduciren, daß vielmehr der Wille in dem ganzen Menschen ist, nämlich im Leibe als blinder, bewußtloser Wille, in der Seele als ruhender, nicht wollender Wille, im Geist als actueller Wille. Wie wäre wohl ein scharfes und anhaltendes Denken möglich ohne den Willen dazu? Davon kann sich Jedermann durch eigene Beobachtung überzeugen. Daß trotzdem Denken und Wollen sehr verschieden sind, bleibt hier außer Frage, genug, daß das menschliche Wesen sich nicht auf diesen Gegensatz reduciren läßt. Und damit bricht die psychologische oder anthropologische Basis dieses Systems von vornherein zusammen.

Aber selbst wieder zugegeben, es verhielte sich so, wie Schopenhauer annimmt, so hätten wir an Wille und Vorstellung doch eben nur zwei Principien, und damit ist die Welt schlechterdings nicht zu erklären. Er kann auch selbst nicht damit auskommen, und wäre in seinem Versuche die Welt zu construiren alsbald bankerott, ohne den seligen Plato, der mit seinen „Ideen" ihm aus der Noth helfen muß. Ich frage dabei zunächst: warum suchte er doch die Hülfe nicht lieber in der von ihm so gepriesenen indischen Philosophie? Gewiß deshalb nicht, weil da keine Hülfe zu finden war, und so zeigt sich nebenbei, wie weit die indische Philosophie wirklich reicht. Nämlich nur so weit, um die Nichtigkeit der Welt zu erkennen, nicht aber um das gestaltene Sein in dieser Welt zu erklären, welches doch gleichwohl als zu erklärende Thatsache vorliegt, welche aber die indische Philosophie um deswillen nicht erklären kann, weil sie eben kein Princip der Form hat, das überhaupt dem indischen Wesen fehlt. Und so blieb hier für Schopenhauer schon nichts übrig, als der

indischen Weisheit den Rücken zu drehen, um sich statt dessen an das Griechenthum zu wenden, welches sich jedenfalls auf die Form am allerbesten verstand. Doch dies nur als Zwischenbemerkung. Zur Sache aber frage ich sogleich weiter: mit welcher Berechtigung darf wohl Schopenhauer die platonischen Ideen ins Spiel ziehen, oder was können sie auf seinem Standpunkt überhaupt bedeuten? Durch die Ideen, sagt er, objectivirt sich der Wille zu besonderen Gebilden, wie Pflanzen, Thiere oder Menschen, und das wird denn so hingesprochen, wie wenn es gar keinen Anstoß erregen könnte. Allein er hatte ja von Anfang an vielmehr behauptet, daß nichts weiter existire als Wille und Vorstellung, und — wohl oder übel — aus diesen beiden Elementen hat er nun alles Andere abzuleiten. Demnach müßten die Ideen selbst entweder aus dem Willen, oder aus der Vorstellung stammen. Im ersteren Falle aber bliebe unbegreiflich, wie sie doch solche Macht über den Willen gewönnen, daß sie den Willen (als die Materie) gewissermaßen in besondere Formen hineinzwängen, im letzteren Falle hingegen wären sie selbst etwas blos Subjectives, was zu keiner Objectivation des Willens führen könnte. Mit einem Worte: die Ideen sind entweder für nichts, oder sollen sie die Wirkung haben, wie ihnen hier zugeschrieben wird, so sind sie ein von Wille und Vorstellung verschiedenes drittes Princip. Schopenhauer hält also nicht Wort, der Titel seiner Lehre „Die Welt als Wille und Vorstellung“ beruht auf Täuschung, denn seine Welt besteht wirklich nicht blos aus Wille und Vorstellung, er hat als Contrebande noch die Ideen eingeführt.

Dies jetzt anerkannt, so meine ich, hat diese Philosophie, insofern sie ein in sich selbst ruhendes System sein will, sich vielmehr von vornherein schon selbst gerichtet. Sich trotzdem davon fasciniren zu lassen, konnte daher nur Solchen begegnen, die weder mit der Schwierigkeit philosophischer Probleme, noch mit der Geschichte der Philosophie vertraut waren. Sonst mußten sie erkennen, daß Schopenhauer die Aufgabe, die er sich selbst gestellt, wirklich nicht löst, geschweige denn, daß er irgend welche Handhaben zur Lösung der geschichtlichen Probleme darböte, die er lieber von vornherein beiseite schiebt, in dem ganz richtigen Instinct, daß er dadurch über seinen engen Horizont hinausgetrieben werden würde. Sie mußten desgleichen erkennen, wie wenig die von Schopenhauer beanspruchte Originalität begründet ist. Die Ideen hat er von Plato übernommen, und was die große Entdeckung betrifft: daß alle Realität Wille sei, — das hatte lange vor ihm schon Schelling ausdrücklich gesagt (in seiner Schrift über die

menschliche Freiheit), ja implicite lag es erkennbar genug schon in der schellingschen Naturphilosophie, in welcher die Natur ganz wie ein wollendes Wesen angeschaut wird, welches zuletzt im Menschen zum Bewußtsein über sich selbst gelangt, was gleichwohl Schopenhauer für seine höchsteigene funkelnagelneue Entdeckung ausgiebt. In Wahrheit hat er dabei lediglich das Verdienst, diesen schellingschen Gedanken mit Talent ins Einzelne ausgeführt und energisch geltend gemacht zu haben. Seinen Pessimismus ferner entnahm er aus der indischen Philosophie. Endlich, daß er, für das Uebrige, sich durchaus auf Kant stützt, erklärt er selbst und setzt sogar seinen Ruhm darin, den Kantianismus zu einem abgerundeten System vollendet zu haben.

„Kants Tiefsinn und meine Klarheit," sagt er einmal, — damit also wäre die wahre Philosophie geschaffen. Hat er aber wirklich den alten Kant verbessert, oder ist nicht vielmehr das Allertiefste, was bei Kant wenigstens als Ahnung oder als Sehnsucht hervortrat, bei ihm wieder verschwunden? Postulirte bei Kant die praktische Vernunft einen Gott, wodurch diese Pilosophie in der That über sich selbst hinauswies, so schnitt Schopenhauer das ab, und damit entstand nun freilich ein dem Anschein nach abgerundetes System, aber dafür auch ein System, in welchem der innere Fortschrittstrieb erstickt war, da es vielmehr selbst jeden Fortschritt ausschließt. Nichts konnte weiter daraus hervorgehen, als die Schaumblase der Philosophie des Unbewußten, und daß diese daraus hervorging, — das, glaube ich, würde Schopenhauer, hätte er es selbst noch erlebt, als eine Strafe empfunden haben.

Nach dem allen wird Schopenhauers System in der Geschichte der Philosophie nur die Bedeutung einer Episode beanspruchen können. Aehnlich wie das System Hegels, der die schellingsche Identitätsphilosophie vollenden wollte, die er doch vielmehr denaturirte. Der einzige Unterschied bliebe dabei, daß der Hegelianismus noch obendrein eine höchst langweilige Episode war, statt dessen die schopenhauersche Philosophie sich immerhin als eine interessante von Genieblitzen durchzogene Episode darstellt, die aber gleichwohl rundweg verlassen werden muß, wenn es in der Philosophie zu einem wahren Fortschritt kommen soll.

e.

Hatte man seit Cartesius Sinn und Verständniß für die eigentlichen metaphysischen Grundursachen oder Principien überhaupt verloren, so wird es freilich erklärlich, daß die schellingsche Potenzen-

lehre, welche nicht etwa blos die alten Principien des Aristoteles oder der Scholastik wieder hervorzog, sondern zugleich zu einer höheren Entwicklung derselben führte, nur schwer in die Köpfe hinein wollte. Die Neuerung war zu groß, es war den Leuten auf einmal zu viel. Selbst schon an dem neuen Namen „Potenz" nahm man Anstoß, obgleich dies Wort etymologisch doch ganz auf dasselbe deutet, was Aristoteles die Dynamis genannt hatte, womit man also längst bekannt sein mußte. Und wie diese Dynamis bei Aristoteles ein rein metaphysischer Begriff ist, so bei Schelling die Potenz, worin man aber schlechterdings eine Entlehnung aus der Mathematik erblicken wollte, zumal da Schelling dabei auch einige Buchstabenzeichen anwandte, wie A^1, A^2 und A^3, und dann A^1 zu B werden ließ. Das ging den Leuten sozusagen gegen den Strich. Hatte auch diese Bezeichnungsweise mit dem Gedanken selbst gar nichts zu schaffen, und war das jedenfalls eine Sache, die sich in einer halben Stunde begreift, — es blieb ein Stein des Anstoßes. Denn weit mehr, als man meinen sollte, kleben selbst sich so nennende Denker an Aeußerlichkeiten und Gewohnheiten, und ihr Fortschrittsgerede ist immer nur mit großer Reserve zu verstehen. Es darf eben kein Fortschritt sein, der ihr Denken aus dem gewohnten Gleise herausrisse, oder gar zur Erklärung seiner eigenen Insufficienz zwänge.

Und darin lag nun eigentlich der geheime Grund des Nichtverstehens, wie noch mehr des nicht verstehen Wollens. Denn das war gerade die Voraussetzung für das Verständniß der positiven Philosophie, daß die bisher herrschende Philosophie nur als eine negative gelten könne. Diesen Gedanken durfte man nicht aufkommen lassen. Und doch ist die Erkenntniß des Unterschiedes zwischen negativer und positiver Philosophie von höchster Wichtigkeit, weil dadurch der Vermischung und Verwechslung blos logischer Folgen mit Existenzialsätzen — ein namentlich bei Hegel culminirender Unfug — für immer ein Ende gemacht wird. Lag es nun zwar thatsächlich vor, daß erst durch die positive Philosophie, und gerade mittelst ihrer Potenzenlehre, Probleme erschlossen seien, die der bisherigen Philosophie unzugänglich gewesen, und die sie lieber ganz beiseite gelassen hatte, — wie namentlich die Völkerentstehung, die Mythologie und die Offenbarung, — so war dann vielmehr die Meinung, daß dergleichen garnicht in die Philosophie hineingehöre, daher man sich darauf überhaupt nicht einzulassen habe. Ein erstaunliches Benehmen! Oder galt es nicht sonst überall für den höchsten Ruhm eines Forschers, die Grenzen seiner Wissenschaft erweitert, ihr

neue Gebiete erobert zu haben? In diesem Falle aber sollte das nicht gelten, nein, lieber die Philosophie mit einer chinesischen Mauer umschlossen, damit so bedenkliche und so schwierige Untersuchungen veranlassende Fragen gar nicht in ihr Gebiet eindringen könnten! Danach also war die Aufnahme, welche die positive Philosophie bei den professionellen Philosophen fand, und so ist es im Wesentlichen noch bis heute geblieben.

In welcher abschätzigen Weise Zeller in seiner Geschichte der deutschen Philosophie Schellings Werk behandelt, haben wir schon im ersten Theil als ein Skandal für die deutsche Wissenschaft hervorgehoben. Ein Seitenstück dazu bietet noch Ueberweg dar*), dessen wir um deswillen gedenken wollen, weil sein Buch weite Verbreitung gefunden hat, und bei dem großen Haufen immerhin als eine Autorität gelten mag. Dieser Autor verfährt denn so recht in der Weise eines akademischen Compendienschreibers, welcher sich natürlich im Besitz aller Weisheit befinden mußte, da er doch die ganze philosophische Literatur Revue passiren ließ. Darum genügt ihm ein sich auf wenige Seiten abspinnendes, um so mehr aber mit Kennermiene und im vollen Tone der Superiorität vorgetragenes Referat, und die positive Philosophie ist damit wie in den Papierkorb geworfen. Die neuen Zweige der Philosophie, die Schelling begründete, oder um auch nur zu sagen: die neuen großen Fragen, die jedenfalls dadurch angeregt wurden, sind für den Mann wie nichts. Die Zeit eines Compendienschreibers, der sein Pensum zu absolviren und noch über so viel Anderes das entscheidende Wort zu sprechen hat, ist zu kostbar, als daß er über solche Kleinigkeiten des weiteren nachdenken könnte. Dafür lieber einige Phrasen von Mysticismus, wie (was er den Theologen nachschwatzt) von Gnosticismus, — das wird am sichersten wirken, und damit Punktum. Habeat sibi! Ich meine aber: schon das Eine z. B., daß erst Schelling die große Frage der Völkerentstehung in die Philosophie hineinzog, und was er dann darüber gesagt, ist für sich allein mehr werth als die Lucubrationen von einem ganzen Dutzend Kathederphilosophen, so gewiß als ohne eine motivirte Antwort auf diese Frage die ganze Geschichtswissenschaft, welche eben das Dasein der Völker voraussetzt, wie in der Luft schwebt.

Eine achtungswerthe Ausnahme, solchem Treiben gegenüber, macht Erdmann, der in seiner Geschichte der Philosophie doch einigermaßen auf die Sache eingeht, und die neuen Ideen Schellings keineswegs

*) Grundriß der Geschichte der Philosophie, 3. Bd., 3. Aufl., 1872.

abweisen will, sondern mit Anerkennung davon spricht. Von einem Manne, der seinerseits von Hegel ausgegangen und in der rationalen Philosophie alt geworden war, wäre freilich ein volles Verständniß der positiven Philosophie kaum zu erwarten, man merkt ihm aber das Gefühl an, daß wohl noch viel mehr dahinter stecken möchte, so sehr sie auch aus der Bahn der ganzen neueren Philosophie herausträte. Das thut sie ja auch wirklich, allein es ist dabei ähnlich, wie wenn der Schmetterling aus der Puppe heraustritt, so daß also in der positiven Philosophie die ihr vorangegangene Philosophie noch immer fortlebt. Insbesondere die von Kant ausgegangene Gedankenbewegung, worin selbst die Triebkraft lag, durch welche Schelling zuletzt zu seiner positiven Philosophie gelangte. Sie ist ein Produkt stufenmäßiger Entwicklung, daher sie auch ihrerseits nicht als ein abgeschlossenes System auftreten will. Denn sie erkennt sich selbst als in der noch immer fortschreitenden allgemeinen Entwicklung begriffen, durch welche der Geist allmählich in alle Wahrheit gelangen soll; nicht daß die Wahrheit schon ein für allemal erreicht wäre. Und wie nun den innersten Kern dieser Philosophie ihre Potenzenlehre bildet, so deutet auf ihre eigene Entwicklungsfähigkeit auch schon der Name der Potenz selbst, statt dessen die rationale Philosophie zu positiven Leistungen unfähig blieb, weil sie eben keine Potenzen hatte. In den Potenzen liegt die Zukunft.

---

3. Verhältniß der positiven Philosophie zur Religion.

Darüber spricht im Wesentlichen schon unsere ganze vorangegangene Entwicklung für sich selbst. Wir haben daraus nur noch das Facit zu ziehen, und dabei noch einige allgemeine Bemerkungen zu machen.

a.

Wir wissen: die Centralaufgabe der positiven Philosophie besteht darin: von Gott als dem absoluten Prius ausgehend, aus diesem Prius die Welt zu erklären, oder anders gesagt: die letzten Ursachen aller Dinge aus Gott abzuleiten. Soll nun diese Aufgabe überhaupt lösbar sein, so ist Gott nicht blos als transscendent zu denken, sondern in gewisser Weise muß er zugleich den Dingen immanent sein, da er doch als Ursache darin walten soll. Das ist die Grundansicht Schellings. Das aber anerkannt, so galt es dann eben: den Nachweis zu erbringen, wie Transscendenz und Immanenz zugleich

bestehen könne, und wie das zu denken sei. Um diese Frage bewegten sich darum alle seine Speculationen, seitdem er einmal begonnen hatte, sich über die Idee der bloßen Immanenz zu erheben, welche ihn in seiner naturphilosophischen Periode beherrscht hatte.

Aber mit diesem Problem — der Vermittlung von Transscendenz und Immanenz — stehen wir auch zugleich im Mittelpunkt aller Schwierigkeit und alles Streites. Die neuere Philosophie, insofern sie sich überhaupt mit Gott und göttlichen Dingen, oder abstrakter ausgedrückt: mit dem Absoluten beschäftigte, war wie durch ein Verhängniß in die Idee der Immanenz hineingerathen, während andererseits die Theologie kurzweg die Transscendenz behauptete, ohne doch im Geringsten zeigen zu können, wie von da aus zu einer Welt zu gelangen sei. Die Schöpfung galt vielmehr als schlechthin unbegreiflich. Der transscendente Gott blieb demnach lediglich ein Glaubensartikel, womit folglich wissenschaftlich überhaupt nichts anzufangen war.

Ich sage aber, daß der blos transscendente Gott, wie ihn die Orthodoxie ihrer religiösen Ansicht nach gedacht wissen will, vielmehr das Wesen der Religion selbst aufhöbe, weil dabei kein reales Verhältniß des Menschen zu Gott denkbar wäre. Schon die allgemein gelehrte Allgegenwart Gottes wäre mit der bloßen Transscendenz unvereinbar, oder sie bliebe eben selbst wieder ein sich aller Begreifbarkeit entziehendes Dogma. Und was wäre es gar damit, wenn gesagt wird: daß Gott auch aus der Natur, als aus seinem Werke, zu erkennen sei? Gewiß kann dies doch nicht so gemeint sein, wie man etwa die Fabrikate eines Fabrikanten an seinem Fabrikstempel erkennt, sondern soll Gott aus der Natur zu erkennen sein, so muß auch etwas von seinem eigenen Wesen darin sein. Aehnlich wie in den Werken eines Dichters oder Künstlers etwas von dem Geist ihres Urhebers ist, der sich darin verkörperte, so daß der Geist des Dichters oder Künstlers allerdings aus seinen Werken zu erkennen ist. Das unterscheidet Kunstwerke von bloßen Machwerken. Eine Maschine verräth mir nichts von dem eigenthümlichen Geiste des Mechanikers, der sie construirte, er bleibt in Beziehung auf sein Werk in absoluter Transscendenz.

Die tiefe Religiosität der Mystiker ist niemals bei der bloßen Transscendenz stehen geblieben, und wir sahen schon, wie sich in der Mystik jedenfalls das Gefühl des Unbefriedigtseins von der orthodoxen Theologie aussprach. Die bloße Transscendenz läßt zuletzt alles religiöse Gefühl erkalten, sie steht in dieser Hinsicht der Wahrheit *ferner als* die bloße Immanenz, welche religiöses Gefühl, und sogar

hohe religiöse Begeisterung nicht ausschließt. Und worin besteht überhaupt die religiöse Andacht, wenn nicht gerade darin, daß für das andächtige Gemüth die Transscendenz verschwindet, und in Immanenz übergeht? Gleichviel wie man sich dabei den inneren Prozeß vorstelle: als ein Sichversenken des Gemüthes in Gott, oder ein Sichherabsenken Gottes in das Gemüth; der blos transscendente Gott bliebe dem Gemüthe schlechthin unerreichbar. Wie stände es ferner mit der Offenbarung selbst? Da muß wohl Gott seine Transscendenz aufgehoben haben, sonst wäre keine Offenbarung. Und was wäre es endlich damit, wenn der Apostel sagt: „In Ihm leben, weben und sind wir," und wenn wir an einer anderen Stelle lesen: daß Gott am Ende der Tage Alles in Allem sein wird?

b.

Eben darin concentrirt sich nun das Resultat der ganzen positiven Philosophie, daß sie das Denken über den Gegensatz von Transscendenz und Immanenz hinweghebt. Und zwar darüber hinweghebt, nicht etwa durch ein dialectisches Ineinanderrühren dieser beiden Begriffe, nach hegelscher Manier, sondern indem sie zeigt, wie der nach seinem Selbst — oder nach seiner Gottheit — schlechthin transscendente Gott andererseits sich doch der Welt immanent machen kann, nämlich durch die Potenzen, durch die er die Welt schafft. Denn die Potenzen sind zwar göttlichen Wesens aber nicht Gott selbst, und sie sind ebenso in Gott, als sie außer Gott sein können. Sie bilden nur die Substanz Gottes, und vermöge seiner übersubstanziellen Einheit hört Gott nicht auf Er selbst zu sein, wenn auch die Potenzen außergöttlich werden.

Die Potenzen sind nicht etwa bloße Begriffe, wie bei Hegel Alles blos Begriff ist, zuletzt sogar der liebe Gott, den er daher aus der Philosophie hervorgehen läßt, sondern als bloße Begriffe wären sie überhaupt keine Potenzen, so gewiß als der bloße Begriff für sich selbst schlechthin impotent ist. Potent wird er nur, insofern ihn der menschliche Geist in sich aufnimmt und zu verwirklichen sucht. Die Potenzen sind metaphysische Wesen, und als solche sind sie ein Mittleres zwischen Gott und der Welt. Wir haben gesehen, wie dadurch die Schöpfung der Welt begreiflich wird, desgleichen der mythologische Prozeß, und zuletzt die Offenbarung. Für die Erklärung dieser letzteren aber waren zugleich noch neue Mittelglieder zu entdecken. Nämlich zunächst für die alttestamentliche Offenbarung: das Erscheinungsmedium, in welchem Gott sich offenbarte, und welches etwas

viel anderes war als der sich offenbarende Gott selbst, sondern nur der Himmelsgott, von welchem auch die Mythologie ausging. Dadurch erklärte sich uns, wie die alttestamentliche Religion, obgleich sie Offenbarung enthält, doch andererseits so eng mit der Mythologie verflochten bleiben, und so viel mit dem Heidenthum gemeinsam haben konnte. Für die neutestamentliche Offenbarung ferner handelte es sich um ein Mittleres zwischen dem ewigen Logos und dem Menschen Jesus Christus, und dies Mittlere erkannten wir in dem υἱος του ἀνθρωπου und der μορφη θεου, wodurch die ganze Christologie verständlich wurde. Und so beruht alles, was die positive Philosophie leistet, zuletzt darauf, daß sie bisher unbekannte Mittelglieder auffand.

Erwägen wir dabei, wie ja überhaupt in allen Wissenschaften die größten Fortschritte davon abhängen, daß zwischen zwei bisher isolirt dastehenden Erscheinungen ein Mittelglied und Verbindungsglied entdeckt wird. So wurde in der Mathematik zwischen der Algebra und Geometrie — durch Erfindung der Coordinaten — die analytische Geometrie eingeschoben, die zugleich Algebra und Geometrie ist, und woraus hinterher die größten Resultate entsprangen. Aehnlich in der Naturwissenschaft, als man den sogenannten Galvanismus entdeckte, d. h. den Zusammenhang der Elektricität mit dem chemischen Prozeß; darauf wieder den Elektromagnetismus, d. h. den Zusammenhang zwischen Electricität und Magnetismus, wodurch allmählig fast die ganze Chemie und Physik ein anderes Aussehen gewann. Wieder ähnlich geschah es in der Sprachwissenschaft, indem man auf die Idee einer arischen Sprachgemeinschaft kam, als ein Mittleres zwischen den einzelnen arischen Völkersprachen und der Ursprache der Menschheit, der empirisch überhaupt nicht beizukommen ist, und von daher datirt die vergleichende Sprachforschung.

Auch im praktischen Leben zeigt sich ganz dasselbe. Wo große Gegensätze auftreten, ist keine Rettung, außer es muß eine Vermittlung, ein medius terminus gefunden werden. Dadurch entstand bekanntlich die constitutionelle Monarchie, welche zwischen der Regierung und dem Volke die Kammern einschob, wie wieder zwischen den Kammern und dem Monarchen das Ministerium. Und Niemand wird bestreiten, daß das Repräsentativsystem, so mangelhaft es immerhin sein möchte, gegenüber der absoluten Monarchie ein erheblicher Fortschritt war. Liegt jetzt der klaffende Gegensatz vor zwischen Plutokratie und Pauperismus, der aber prinzipiell vielmehr auf den Gegensatz von Individualismus und Socialismus zurückzuführen ist, so wird es sich da auch um ein Mittleres handeln. Nicht

minder um ein Mittleres zwischen den Interessen der allgemeinen Civilisation und den sich aufspreizenden Sonderinteressen und Machtansprüchen der einzelnen Staaten, die inzwischen durch die permanente Kriegsbereitschaft, welche aus dem Mangel einer internationalen Organisation entspringt, sich selbst zu Grunde richten. Vielleicht dürfte sich dereinst noch zeigen, wie diese beiden Aufgaben so innig zusammenhängen, daß sie nur zwei Seiten der ein und selben Aufgabe bilden, und daß die gemeinsame Lösung in dem Föderalismus zu suchen ist.

Kommt es also im praktischen Leben wie in der Wissenschaft auf Verbindung des Getrennten, auf Vermittlung der Gegensätze an, so ist doch gewiß der tiefste Gegensatz, der seit Jahrhunderten die Geister bewegt, der Gegensatz von Glauben und Wissen, der aber offenbar nur eine andere Gestalt des Gegensatzes von Transscendenz und Immanenz ist. Je größer und tiefgreifender nun dieser Gegensatz ist, für um so wichtiger wird demnach die Potenzenlehre anzusehen sein, durch welche hier endlich die Vermittlung und Versöhnung angebahnt ist. In der Weise nämlich, daß durch diese Lehre sich ein Einblick in eine höhere Ordnung der Dinge eröffnet, und das Denken dadurch auf einen Standpunkt erhoben wird, von wo aus alle das, was — wenn nur nach den aus der Betrachtung der empirischen Welt abstrahirten Vorstellungen beurtheilt — als schlechthin unbegreiflich und aller Vernunft widerstrebend erschiene, sich als sehr wohl denkbar und jener höheren Ordnung durchaus entsprechend erweist. Dieser Standpunkt aber erreicht, so hört damit der Glaubensinhalt auf, nur ein Complex von Dogmen zu sein, die, wie sie für sich selbst unbegreiflich blieben, so auch außer allem begreiflichen Zusammenhang mit alle dem standen, was uns die Betrachtung der Natur, des Menschen und der Geschichte lehrt. Darum war die bisherige Dogmatik wie ein in der Luft schwebendes Gespenst, an das man nur glauben konnte unter Verzichtleistung auf alle denkende Erkenntniß. Je mehr sich dann der Geist mit dogmatischen Vorstellungen erfüllte und sich darin hineinstudirte, steigerte sich dadurch nicht etwa die Denkkraft, so daß sie nun um so befähigter geworden wäre, auch in das Wesen der empirischen Welt einzudringen, vielmehr wurde die Denkkraft dadurch abgestumpft und ging alle unbefangene Anschauung verloren, da man sich wie in einer Traumwelt befand, welche zu der empirischen Welt, in welcher der Mensch doch einstweilen lebt, in gar keiner inneren Beziehung stand.

Es ist a priori klar, daß es gar nicht anders geschehen kann, wenn es zwischen Transscendenz und Immanenz keine Brücke geben soll. Die positive Philosophie hingegen schlägt eben eine solche Brücke durch ihre Potenzenlehre, auf Grund deren zwischen den göttlichen, den menschlichen und den natürlichen Dingen ein innerer Zusammenhang erkannt wird. Und infolge dessen führt dann die Betrachtung der göttlichen Dinge nicht etwa dahin, daß sich dadurch das Anschauungsvermögen und die Verständnißfähigkeit für die menschlichen und die natürlichen Dinge abschwächte, im Gegentheil: die Betrachtung der göttlichen Dinge leitet selbst dazu an und fordert dazu auf, auch um so tiefer in das Wesen der menschlichen und natürlichen Dinge einzudringen. Denn das Tiefste in diesen Dingen ist doch gewiß das, wodurch an ihnen zugleich ein Abglanz der göttlichen Herrlichkeit hervortritt. Und daß dem wirklich so sei, bezeugt die Schrift selbst.

Dem entsprechend lehrt die positive Philosophie, daß dieselben Potenzen, welche in Gott sind, sich auch in der Natur manifestiren. So schon in der anorganischen Welt durch die drei Factoren des physikalischen Prozesses, d. i. Magnetismus, Elektricität und Chemismus; darauf in der Stufenfolge von Mineralreich, Pflanzenreich und Thierreich, und immer deutlicher erhebt sich darin die höhere Potenz über die niedere. Gewinnt die causa formalis zwar in der Krystallwelt schon die volle Macht über die causa materialis, so bleibt sie doch selbst da noch an strenge Regelmäßigkeit gebunden, erst in der Pflanzenwelt wird die Form frei, und damit beginnt das Leben. In der Thierwelt kommt noch die freie Bewegung hinzu, als eine Vorandeutung des Geistes, der die causa finalis repräsentirt. Der Geist als solcher aber erscheint erst im Menschen, schwebend über Leib und Seele, denn Leib, Seele und Geist verhalten sich wie die drei Potenzen. Weiter haben wir gesehen, daß auf denselben drei Potenzen der mythologische Prozeß beruhte, und wie sich dieselben dann in der Offenbarung manifestirten. In der Kirchengeschichte bezeichnen sie die drei Perioden der Entwicklung: die petrinische, die paulinische und die johanneische. Endlich bezeichnen sie auch noch die drei Aeonen: den Aeon vor der Welt, den Aeon der Welt und den Aeon nach der Welt. Kurz, sie umfassen Alles, was im Himmel und auf Erden ist, oder spiegeln sich darin.

Auf Grund der Potenzenlehre hört demnach die Religion auf, *etwas* isolirt neben der Wissenschaft Bestehendes zu sein, sondern — *mittelbar* oder unmittelbar — tritt sie in Beziehung zu allen Wissen*schaften*. Und wie nun die Potenzen, in ihrer höchsten Gestalt, erst

durch die Offenbarung sich selbst offenbaren, so wird darum die begriffene Offenbarung zugleich auch der Concentrationspunkt aller Wissenschaft, von wo aus erst alle diejenigen Fragen, vor welchen sonst die Wissenschaft als vor einem Unerforschlichen stehen bleibt, eine Lösung finden können.

c.

In solcher Auffassung wird die Religion zu der eigentlich so zu nennenden philosophischen Religion, worüber hier auch noch einige Bemerkungen zu machen sind. Denn es handelt sich dabei um etwas Neues, und insbesondere ist diese philosophische Religion etwas wesentlich Anderes, als was die sonstige Religionsphilosophie sein will, oder was sich früherhin die natürliche Religion nannte. So nannte sie sich nämlich im Gegensatz zu der geoffenbarten Religion, indem sie selbst nur enthalten wollte, was durch die natürliche Erkenntnißkraft von Gott und göttlichen Dingen zu erkennen sei, statt dessen die Offenbarung eine im übernatürlichen Wege erlangte Erkenntniß darböte; wobei dann zugleich die Ansicht im Hintergrund lag, daß es eben mit der angeblichen Offenbarung nichts sein könne. Es verhielt sich aber mit dieser natürlichen Religion ähnlich wie mit dem sogenannten Naturrecht, welches im vollen Gegensatz zu seinem Namen vielmehr aus einem Complex abstrakter Begriffe bestand, die lediglich durch Reflexion gebildet waren. Auch kam man endlich darüber zum Bewußtsein, daher denn das Naturrecht hinterher, seinem Wesen entsprechender, vielmehr Vernunftrecht hieß. Und gerade so nannte jene natürliche Religion hinterher vielmehr sich Vernunftreligion, oder Rationalismus.

Wie das Naturrecht, wenn es seinem Namen entsprechen sollte, nur dasjenige Recht bedeuten könnte, welches aus den Lebensverhältnissen der Menschen durch den natürlichen Zug der Dinge sich von selbst entwickelt, ohne alle Reflexion noch Speculation, so kann die natürliche Religion nur diejenige sein, welche sich in dem menschlichen Bewußtsein wie durch einen natürlichen Prozeß entwickelt, allem Denken vorausgehend. Die natürliche Religion, im eigentlichen Sinne des Wortes, ist demnach die mythologische Religion. Und über diese natürliche Religion erhebt sich dann die geoffenbarte als die übernatürliche, deren Uebernatürlichkeit aber eben dadurch selbst erst einen verständlichen Sinn empfängt, daß sie die natürliche Religion zu ihrer *Voraussetzung hat*. Denn daß auf das Natürliche das Ueber

natürliche folgt, scheint wohl eigentlich ganz in der Ordnung; gerade wie auch der Mensch, der nach seiner Geistigkeit übernatürlich ist, erst auftreten konnte, nachdem zuvor die bloßen Naturwesen geschaffen waren. Wäre aber der geoffenbarten Religion nicht die natürliche vorausgegangen, so wäre sie selbst, nicht sowohl übernatürlich, als vielmehr unnatürlich. Demnach weist die geoffenbarte Religion schlechterdings auf die mythologische zurück, sie wäre selbst nicht ohne diese. Und insoweit erscheint sie derselben sogar gleichartig, als eben beide nicht aus dem menschlichen Denken stammende, sondern positive Religionen waren und sind.

Weil man aber das Wesen der Mythologie nicht verstand, indem man darin nur das Produkt einer frei erfindenden Poesie oder einer allegorisirenden Philosophie erblickte, wonach folglich die mythologische Religion überhaupt keine positive gewesen wäre, blieb dann nur der Gegensatz von Rationalismus und Supernaturalismus, so daß es nur diese zwei Arten der Religion gäbe. In Wahrheit hingegen bildet die philosophische Religion ein Drittes, welches ebenso die Offenbarung wie die Mythologie zu seiner Voraussetzung hat, und dadurch selbst vermittelt ist. Als auf jenen beiden Grundlagen ruhend, ist darum die philosophische Religion nicht etwa ein bloßes Produkt des Denkens, — wie die ehemals so genannte natürliche Religion, und worauf auch die später sogenannte Religionsphilosophie hinausläuft, — sondern sie selbst entsteht vielmehr nur dadurch, daß die Mythologie und die Offenbarung begriffen wird. Und dadurch empfängt sie ihren eigenen Inhalt, der folglich zuletzt kein anderer sein kann, als der Inhalt der Offenbarung, in welcher ja auch alle das, was in der Mythologie Wahres war, als aufgehobenes Element mit enthalten ist. Allein die philosophische Religion besitzt jetzt diesen Inhalt als einen begriffenen, unabhängig von aller kirchlichen Dogmatik, und dadurch nimmt er freilich eine viel andere Gestalt an, als er für den Autoritätsglauben hat.

d.

Nun wird wohl gesagt: man solle über die Geheimnisse der Religion nicht weiter grübeln, sondern einfältigen Herzens sich an der von Gott in der Offenbarung dargebotenen Gnade genügen lassen, und innerhalb gewisser Grenzen hat solche Rede auch ihre volle Berechtigung. Was aber thun, wenn gleichwohl das Grübeln ganz von selbst käme? Bei wem es nicht kommt, der bedarf freilich keiner *Philosophie*, und würde dieselbe auch gar nicht verstehen, daß aber

der Standpunkt des unbegriffenen Glaubens an und für sich der wahre und höchste sei, dem widerspricht vielmehr die eigene Erklärung des Evangeliums: daß erst der Geist in alle Wahrheit führen soll; was doch gewiß auf ein allmähliges Begreifenlernen der Offenbarung hinzielt.

Doch wie dem auch sei, jedenfalls liegt die Thatsache vor, daß nicht nur der Zweifel an der Wahrheit der Offenbarung weit verbreitet ist, sondern daß überhaupt das wissenschaftliche Denken sich schon seit lange in einer Richtung bewegt, die nicht blos von dem Offenbarungsglauben, sondern von aller Religion abführt. Wie ist also denjenigen beizukommen, deren Denken sich bereits von aller Religion abgewandt hat? Zu sagen: die Religion sei überhaupt nicht für das Denken, sie beruhe lediglich auf einem unmittelbaren Gefühl, wie s. Z. Jakobi gethan, könnte bestenfalls nur bei sogenannten Gefühlsmenschen von Erfolg sein. Und selbst bei solchen bliebe dann gleichwohl der Widerspruch zwischen ihrem Gefühl und ihrem wissenschaftlichen Denken unaufgelöst fortbestehen; jenes führte zu dem Glauben an einen Gott und eine Vorsehung, während dieses dagegen spräche. Soll dieser innere Widerspruch überwunden werden, so helfen dazu keine frommen Wünsche, keine sentimentalen Declamationen, sondern das Denken selbst muß dahin gebracht werden, Gott und göttliche Dinge fassen zu können, welche Anstrengung das auch kostete. „Das Gold göttlicher Erkenntniß" — sagte Schelling in seiner Streitschrift gegen Jakobi 1812 — „wird nicht auf dem Wege thatloser Thränen und müßigen Sehnens gefunden, nur im Feuer des Geistes wird es gewonnen."

Ebenso wenig konnte es helfen, wenn später Stahl sagte: „Die Wissenschaft muß umkehren." Eine Phrase von derselben Qualität, wie wenn er andererseits sagte: „Autorität, nicht Majorität!" Ei, wenn nun die Majorität nicht an die Autorität glaubt, nicht einmal an die Autorität des großen Stahl, und wenn die Wissenschaft zum Umkehren keine Lust verspürt? Sie soll auch garnicht umkehren, im Gegentheil, sie soll erst recht fortschreiten, und das gerade wird einstweilen der größte Fortschritt sein, wenn sie die Offenbarung begreifen lernt. Was Lessing einst gesagt: „die Ausbildung der geoffenbarten Wahrheiten zu Vernunftwahrheiten sei schlechterdings nothwendig, wenn dem Menschengeschlechte damit geholfen sein solle," war freilich in einem anderen Sinne gemeint. In dem Sinne nämlich, daß diese Wahrheiten sich selbst in Vernunft auflösen sollten, wodurch ja aber die Offenbarung als solche verschwände. Davon ist *hier keine Rede*, sondern Vernunftwahrheiten sollen die ge-

offenbarten Wahrheiten nur insoweit werden, daß die Verunft sie zu ihrem freien Besitz erwirbt, infolge dessen diese Wahrheiten sich dann mit dem sonstigen Wahrheitsfond der Vernunft zu einem lebendigen Ganzen verschmelzen können.

Dies erreicht, so wird es sich alsbald von selbst machen, daß die christliche Weltansicht wieder in die Wissenschaft eindringt, die sich derselben seit lange entfrembet und dadurch unstreitig den christlichen Glauben untergraben hat. Auch nicht blos in den eigentlich wissenschaftlichen Kreisen, denn es kann nicht fehlen, daß die wissenschaftlichen Ansichten sich weiter verbreiten, und etwas davon allmählig bis in die untersten Schichten der Gesellschaft herabsickert. Unter solchen Umständen würde am Ende nur die Alternative übrig bleiben: entweder aller Wissenschaft den Rücken zudrehen, oder die christliche Weltansicht rundweg aufzugeben, wenn andererseits das wissenschafliche Denken nicht die Fähigkeit gewönne, selbst vielmehr die christliche Weltansicht in sich aufzunehmen. Das also wird von dem Gang der wissenschaftlichen Entwicklung abhängen. Und nicht blos um die christliche Weltansicht, als um eine theoretische Denkweise, handelt es sich dabei, sondern nicht minder um die aus dem Christenthum entspringenden praktischen Forderungen für die Ordnung der äußeren Verhältnisse auf allen Lebensgebieten. Wie könnten solche Forderungen überhaupt in wissenschaftlicher Weise erhoben werden, so lange die Wissenschaft noch nicht das Christenthum in sich aufgenommen hat? Es könnten nur die traurigsten Verirrungen daraus entstehen. Doch darüber an einem anderen Orte.

Die positive Philosophie erklärt unumwunden, daß sie einen Umschwung des allgemeinen Denkens bezweckt. Nicht aber etwa durch eine Restauration der alten Orthodoxie, denn die Geschichte rückläufig machen zu wollen, überläßt sie Denjenigen, die nichts von der Geschichte verstehen. Sie erstrebt vielmehr einen Umschwung durch den *Fortschritt* zu einer neuen höheren Auffassung des Christenthums, wodurch die Offenbarung zur begriffenen Wahrheit wird. Auch stützt sie sich dabei nicht auf irgend welche *Autorität*, noch setzt sie den *Glauben* voraus, sondern sie wendet sich schlechthin an das freie Denken; ja, sie nimmt vielmehr an, daß dieses Denken sich vom Glauben losgesagt habe, wie es zur Zeit allermeist sich wirklich verhalten wird. Darüber ergeht sie sich dann nicht in Lamentationen oder Vorwürfen, sondern sie redet der Vernunft nur freundlich zu: sich einmal eine Reihe neuer ihr bisher unbekannt gebliebener Begriffe entwickeln zu lassen, und sich mit denselben vertraut zu machen, unter einstweiligem

Beiseitelassen ihrer (der Vernunft) sonstigen Vorstellungen. Darin liegt keine ungebührliche Forderung, so viel Anstrengung das auch der Vernunft koste. Man kann kein System verstehen, wenn man nicht zuvörderst sich demselben hingiebt, und den wahren Sinn desselben zu fassen sucht, anstatt mit seinen eigenen Vorstellungen dem darin Gesagten von vornherein entgegentreten zu wollen. Auch zur Erkenntniß der Wahrheit gehört der Wille, sie zu erkennen, noch mehr: es gehört der Muth dazu, sie anzunehmen, so erstaunlich, den gewohnten Vorstellungen gegenüber, die Sachen auch klängen; und es gehört die Liebe zur Wahrheit dazu, um ihr nöthigenfalls die vorherigen persönlichen Ueberzeugungen zum Opfer zu bringen, weil sie eben die erkannte Wahrheit ist. Ein Opfer, welches dann nicht nur mit voller Freiheit des Geistes gebracht wird, sondern den Geist selbst erst recht in Freiheit setzt, gerade wie die Schrift sagt: „Die Wahrheit wird euch frei machen." Das ist die Absicht der positiven Philosophie, die also nicht etwa die Geister zum Glauben dressiren will, wie die Schule der Jesuiten bezweckt, im Gegentheil: über alle Dressur hinweg heben will sie.

Wer nun in der soeben bezeichneten Geistesverfassung der Gedankenentwicklung der positiven Philosophie gefolgt ist, der wird hinterher sein Begreifungsvermögen erweitert finden, und was ihm vordem unmöglich und undenkbar erschien, jetzt allerdings als möglich und denkbar erkennen. Ob er dadurch auch den lebendigen Glauben an die Offenbarung gewonnen haben wird, — die fides, qua creditur, — ist dann freilich noch eine andere Frage. Glaube läßt sich nicht andemonstriren, so wenig als Liebe, es gehört ein innerer Prozeß des Bewußtseins dazu, der immer eine höchst persönliche Sache bleibt.

Zeigt die positive Philosophie zwar die innere Möglichkeit und Denkbarkeit der Offenbarung, so ist doch damit nicht auch zugleich die Wirklichkeit der Offenbarung bewiesen, sondern in diesem Punkte behalten ihre Aufstellungen allerdings den Charakter einer Hypothese, für deren Wahrheit es keinen eigentlichen Beweis, sondern nur den Nachweis giebt, daß dadurch das zu Erklärende wirklich erklärlich wird. Und mehr hat auch Schelling nicht geleistet. Aber selbst dies schon ist ein Großes, denn nicht anders verhält es sich z. B. auch mit dem copernicanischen Sonnensystem, da die angeblichen direkten Beweise für die Wahrheit desselben selbst wieder auf unbeweisbaren Voraussetzungen beruhen, wie namentlich die allgemeine Gravitation, d. h. auf einer hypothetischen Ursache, die an und für sich selbst ein x

bleibt. Ich frage aber: verläuft sich nicht alle unser Wissen zuletzt in einem Zirkel, so gewiß als es zuletzt doch auf der selbst unerweislichen Richtigkeit der Denkgesetze beruht? Aus diesem Zirkel kommen wir nicht heraus, so wenig als wir aus unserer eigenen Haut heraus können. Insoweit hatte Jakobi wirklich recht, wenn er sagte: „Wir werden Alle im Glauben geboren,“ weil wir zum wenigsten an unser eigenes Wesen glauben müssen, oder wir geriethen ins Tollhaus.

Giebt es also für die Wirklichkeit der Offenbarung keinen direkten Beweis, so bleibt doch jedenfalls die unbestreitbare Thatsache, daß der Eintritt des Christenthums den Wendepunkt der Weltgeschichte bildet; womit zugleich das ganz exceptionelle Geschick wie der nicht minder exceptionelle Charakter des jüdischen Volkes zusammenhängt, aus welchem das Christenthum zunächst hervorging. Gleichviel dann, wie man über die Offenbarung denken möchte, diese beiden Thatsachen wollen erklärt sein, und dazu würde freilich nicht weniger gehören als eine Philosphie der Geschichte im vollsten Sinne des Wortes. Jetzt mag man erst versuchen, eine solche Philosophie der Geschichte aufzustellen, wodurch diese Thatsachen erklärlich würden, ohne daß es dazu der Annahme höherer übernatürlicher Einflüsse bedürfte! Kann man hingegen dies nicht leisten, so wird man sich schon die Offenbarungshypothese gefallen lassen müssen, oder jedenfalls über die Frage: ob Offenbarung oder nicht? sich überhaupt einer positiven Aeußerung zu enthalten haben. Was ist aber davon zu denken, wenn man, wie es Schopenhauer thut, die Betrachtung der Weltgeschichte rundweg von der Philosophie ausschließt, — ganz nach der Maxime des französischen Absolutismus: „car tel est notre plaisir,“ — und ohne also den geringsten Versuch gemacht zu haben, die weltgeschichtliche Erscheinung des Christenthums zu erklären, gleichwohl doch gegelegentlich nach Belieben über dasselbe absprechen zu dürfen glaubt? Schopenhauers Nachfolger, Hartmann, verkündet dann gar schon die Selbstzersetzung des Christenthum, daß er aber zum Erweis dieser Behauptung zuvor untersucht haben müßte: wie das Christenthum überhaupt in die Welt getreten sei, — sintemal das Wesen aller Dinge nur aus ihrer Genesis verständlich wird, und die Selbstzersetzung eines Dinges wieder nur aus seinem Wesen zu erklären ist, — dieser Gedanke scheint ihm zu fern gelegen zu haben. Trotzdem will solche wissenschaftlich gänzlich bodenlose Behandlung der Sache vielmehr für eine philosophische gelten!

e.

Alle das Vorstehende nun anerkannt, wird man aber wahrscheinlich) sagen: die Philosophie der Offenbarung umfasse doch noch lange t das volle lebendige Christenthum. Und das geben wir unserer= s unumwunden zu. Denn sie spricht nicht von der christlichen ral, nicht von der subjektiven Aneignung und der subjektiven Wir= z des Christenthums, nicht von der Sünde und Gnade, von Buße Gebet, noch von dem christlichen Cultus, außer ganz beiläufig, dern ihrer eigenen Intention nach betrachtet sie lediglich die That= hen der Offenbarung, als einer göttlichen Geschichte. Allein von en Thatsachen hängt zuletzt auch alles Andere ab, und darin gerade t das Specifische des Christenthums. Für diese Behauptung d es genügen, auf das Wort des Apostels zu verweisen, der das ze Christenthum sogar von der einen Thatsache der Auferstehung ängig macht.

Es verhält sich hier mit der Philosophie der Offenbarung ähnlich, zwar die Grammatik einer Sprache noch lange nicht die lebendige rache selbst ist, aber gleichwohl der unentbehrliche Schlüssel zum Ver= dniß ihres eigenthümlichen Wesens. Oder — um noch einen anderen gleich anzustellen — so könnte man auch sagen: die bloßen That= en der Offenbarung verhielten sich zu dem lebendigen Christenthum wie das Knochengerüst zu dem lebendigen animalischen Körper, gegenüber es ja fast wie etwas Todtes erscheint, und dem es wirklich erst Haltung und Gestaltung giebt. So bildet auch die ologie den realen Kern der ganzen Zoologie, und die vorweltlichen ganismen kennen wir überhaupt nur aus ihrem Skelett, oder resp. m Gehäuse.

Handelt es sich also in der Philosophie der Offenbarung aller= gs nur darum: das rein Thatsächliche der Offenbarung zum Ver= dniß und resp. zur Anerkennung zu bringen, so ist diese Aufgabe um so wichtiger zu erachten, als gerade dafür erst alles zu leisten , da die Theologie wirklich nichts dafür geleistet hatte. Die henväter zwar hatten wenigstens ihren Blick darauf gerichtet, wie uch kaum anders sein konnte, da die thatsächliche Erscheinung des istenthums ihnen selbst noch nicht gar fern lag, und so versuchten einigermaßen, sich die Thatsachen der Offenbarung begreiflich zu hen. Allein mit den Begriffen der antiken Philosophie, die ihnen n als Instrumente dazu dienen mußten, konnte das nicht gelingen, hätte erst eine neue höhere Metaphysik dazu gehört. Eine Meta=

physik, in Kraft deren in die geschichtlichen Probleme einzudringe welche der antiken Philosophie überhaupt fern geblieben waren, wi a. O. gezeigt. Mit den unzulänglichen Begriffen der antiken P sophie konnte man es demnach nur zu dogmatischen Sätzen bri Diese fand dann später die Scholastik schon als vollkommen form und in anerkannter Geltung stehend vor, die eigentlichen Thats der Offenbarung hingegen traten für die Scholastik ganz in den H grund, das Christenthum lag ihr in der Kirchenlehre. Auc Reformation änderte in dieser Hinsicht nichts, weil eben die sachen der Offenbarung gar keinen Gegenstand des damaligen St bildeten, der lediglich gewisse Dogmen und kirchliche Satzungen b während die Thatsachen der Offenbarung von Niemand in Zi gezogen wurden. Wie ganz anders aber wurde die Sache, als hint der Autoritätsglaube verschwand, und nun der Angriff sich eben das Thatsächliche der Offenbarung richtete, das man zuletzt run verwarf, weil es der Natur der Dinge wie aller Vernunft widersp Was war dem gegenüber mit der kirchlichen Dogmatik auszurid Sie war da rein für nichts, weil sie vielmehr selbst auf der Vo setzung beruhte, daß die Thatsachen der Offenbarung über allem Zi erhaben wären, diese Thatsachen aber in sich selbst begreifbar zu m gar nicht zu ihrem Geschäft gehört hatte.

Steht es nun wirklich jetzt so, daß gerade die Thatsachen, w das ganze Christenthum ruht, bestritten und verworfen werden, auch keine andere Hülfe mehr, außer das Christenthum selbst Wissenschaft werden. Aber nicht blos eine Wissenschaft wie a auch, mit denen sie sich dann herum zu streiten hätte, sondern Wissenschaft muß zugleich die Centralwissenschaft werden. dazu ist durch die Philosophie der Offenbarung der Anfang gen

---

4. Verhältniß zur Kirche und Theologie.

Schellings Ideen über die Kirche werden wir verständlich g dargelegt haben. Nur über die daraus fließenden Consequenzen gla wir noch einige Bemerkungen machen zu sollen, um auch die prak Bedeutung dieser Lehre ins Licht zu stellen.

a.

Der Primat des Apostels Petrus ist darin ausdrücklich anerk und die katholische Kirche für das Fundament der ganzen kirchli

Entwicklung erklärt. Insoweit tritt Schelling der protestantischen Ansicht, welche beides bestreitet, unumwunden entgegen. Aber nicht minder tritt er der katholischen Ansicht entgegen, wonach die Kirche unter der besonderen Leitung des heiligen Geistes stände, und ihre Entwicklung eine Fortsetzung der Offenbarung selbst wäre, woraus dann unabweisbar die Unfehlbarkeit der Kirche folgte. Und hier liegt nun der praktisch entscheidende Punkt.

Lehrt die Philosophie der Offenbarung die Offenbarungsthatsachen als eine transscendente göttliche Geschichte zu begreifen, so scheidet sie eben dadurch diese göttliche Geschichte scharf ab von der aus der menschlichen Freiheit entspringenden Weltgeschichte, welche auch durch die Offenbarung nicht aufhörte eine bloße Weltgeschichte zu sein. Gleichwie die Sonne in die irdischen Dinge hineinscheint, ohne daß dieselben dadurch aufhörten irdisch zu sein, so scheint auch die Offenbarung in die Weltgeschichte hinein, und immer nur mit einem durch die Wolken des weltlichen Treibens gebrochenen Lichte. Es hängt von den Menschen ab, inwieweit sie dadurch erleuchtet werden, und inwieweit ihr umflortes und von irdischen Trieben ergriffenes Bewußtsein überhaupt noch dieser höheren Einwirkung zugänglich bleibt. Denn nur zu dem menschlichen Bewußtsein, oder zu der menschlichen Seele, hat das Göttliche ein direktes Verhältniß, nicht zu der Kirche, die ein unpersönliches Wesen ist, gerade wie der Staat.

An der Kirche an und für sich ist Gott so wenig gelegen als an dem Staat, nur an dem Menschen, den er zu seinem Ebenbild erschuf, ist ihm Alles gelegen. Und nur in der menschlichen Seele kann Christus Gestalt gewinnen, nicht in der Kirche. Gott wohnt nicht in Tempeln mit Händen gemacht, d. h. die Menschenwerke sind, und in diesem Sinne ist die ganze Kirche mit Händen gemacht, nicht blos ihre steinernen Gebäude. Sie ist lediglich ein Mittel zur Erhaltung und Belebung der Religiosität, und dieses Mittel ist sogar nicht absolut unentbehrlich, da religiöse Gesinnung auch ohne Altar und ohne Priester bestehen kann. Denn Religion ist die Verbindung der menschlichen Seele mit Gott, nicht ihre Verbindung mit der Kirche, als welche Niemand selig machen kann. Wie könnte sie die Menschen entsündigen, da sie selbst für die Sünde offen ist, und oft so voll davon war!

Die hohe Wichtigkeit der Kirche bleibt trotzdem außer aller Frage, weil sie eben die zur Pflege des religiösen Lebens bestimmte Anstalt ist. Und so gewiß die Religion über diese Welt hinausreicht, ist darum die Kirche, ihrer inneren Dignität nach, ein höheres Wesen als der

Staat, der nur die irdische Gerechtigkeit zu handhaben und irdische Wohlfahrt zu sorgen hat. So ist sie auch von höherer als der Staat, denn sie ging von den Thatsachen der Offe aus und wurzelt demnach in einer göttlichen Geschichte, statt d Staaten nur aus der Weltgeschichte entsprangen. Endlich Kirche auch insofern über dem Staat, als sie ihrer Idee nach mein, für das ganze Menschengeschlecht bestimmt ist, statt d Staat schon von vornherein nur als ein particuläres Wesen

Allein etwas anderes ist die Bestimmung oder die J Kirche, und etwas anderes ist ihre reale Existenz, wonach selben Bedingungen, Zufällen und Gefahren unterworfen ist, Andere, was sich in dieser Welt entwickelt. Der Ausgangspun da noch nicht für den Fortgang. Und darin liegt hier vieln proton pseudos, daß die Bestimmung, oder die Idee der Ki ihrer realen Existenz identificirt wurde, ihr Fortgang mit ihr gangspunkt.

Möchte doch Petrus — wie die kirchliche Tradition selbst schon der erste Papst gewesen sein, so folgte daraus n nicht, daß in seinen Amtsnachfolgern sich auch der apostolis fortpflanzte, und nicht vielmehr der Geist dieser Welt i mächtig wurde. Die späteren Päpste aber schrieben sich soga Qualitäten zu, als jener Apostel selbst besaß. Denn Pet keineswegs unfehlbar gewesen, da wir in der Apostelgeschich daß er seine anfängliche Auffassung des Christenthums hinte eine beschränkte erkannte. Rücksichtlich einer anderen Sache dem Galaterbriefe ersichtlich, wie ihm da erst Paulus den Kop setzen mußte. Doch nicht blos die Nachfolger des Apost wollen die Päpste sein, sondern sogar die Statthalter ode vertreter Christi. Wie kann aber der Erlöser überhau Stellvertreter haben, da vielmehr seine Erlösungsthat darin bestand, daß er selbst der Stellvertreter für die M wurde, indem er durch seinen Opfertod die Sünde der Welt nahm? Und so lesen wir Phil. 2, 9: „Darum hat ihn a erhöht, und hat ihm einen Namen gegeben, der über alle ist." Wollen trotzdem die Päpste als die Stellvertreter gelten, und in dieser Eigenschaft sich mit der dreifachen schmücken, so müßten sie doch wenigstens zuvor die Dornen getragen haben.

b.

Weit entfernt, daß der Geist des Christenthums sich in der Organisation der Kirche verkörpert hätte, war es vielmehr der Geist des Römerthums, der darin in neuer Gestalt erschien. Man müßte absichtlich die Augen dagegen verschließen, um das nicht zu sehen, und vor allem müßte die katholische Kirche erst aufhören, sich selbst ausdrücklich die Römische zu nennen. Ich frage nur: sollte nicht der Statthalter Christi in Jerusalem residiren, und warum wohl hat er vielmehr seinen Sitz in Rom genommen, wenn nicht aus dem simplen Grunde, daß Rom die Hauptstadt des römischen Weltreiches war? Eben darum mußten auch an der römischen Kirche sich später die Schicksale des römischen Reiches wiederholen. Der Zerspaltung dieses Reiches in das östliche und westliche entsprach hinterher das Schisma der orientalischen Kirche, und wie einst die germanischen Völker gegen das römische Imperium anstürmten, so ging später von da die Reformation aus. Skandinavien und die Küstenländer der Ostsee, bis wohin die römischen Adler nie vorgedrungen waren, wurden exclusiv protestantisch, und was insbesondere Deutschland betrifft, so behielt der Katholicismus feste Wurzeln fast nur in demjenigen Gebiete, welches ehemals der römische limes umfaßt hatte, während der Hauptsitz des Protestantismus das Land östlich vom Teutoburgerwalde wurde, wo die Römer nie festen Fuß gefaßt hatten. Dies alles ist ebenso augenfällig, als es sich auch sehr wohl erklärt.

Einen so großen Sprung konnte die Entwicklung der Menschheit nicht machen, daß der mit dem Christenthum in die Welt getretene neue Geist sich auch gleich einen neuen Körper geschaffen und eine wirklich christliche Weltordnung begründet hätte. Es bedurfte zunächst eines Uebergangsgliedes, und wie nun das alte Römerreich der Boden gewesen war, auf welchem allein das Christenthum sich verbreiten konnte, so bildete es auch später das Uebergangsglied, indem es sich selbst metamorphosirte, und dadurch nach seinem Untergang eine Erneuerung erlebte in der Doppelgestalt der heiligen römischen Kirche und des heiligen römischen Reiches. Offenbar waren beides keine rein christlichen Bildungen, sondern eine Verquickung des Christenthums mit dem Römerthum. Allein solche Verquickung lag im Gang der Weltgeschichte, sie machte sich ganz von selbst, und darum erschien sie zu ihrer Zeit wie etwas, was gar nicht anders sein kann. Man sieht das am deutlichsten bei Dante, der in den Ideen der heiligen römischen Kirche und des heiligen römischen Reiches lebt und

webt. Die Frage: ob das auch wirklich schon das wahre Christenthum sei? wäre für ihn unverständlich gewesen, die mittelalterliche Weltansicht war unvermeidlich seine Grenze.

Klagen wir demnach die Kirche nicht dafür an, daß sie römisch wurde, es nicht zu werden hätte nicht in ihrer Macht gestanden. Aber lassen wir uns auch nicht Römerthum für Christenthum aufdringen, sondern soweit die Kirche römisch wurde, insoweit wurde sie auch heidnisch. Gerade wie andererseits der Protestantismus, insoweit er germanisch ist, ebenfalls heidnisch ist. Man braucht in dieser Hinsicht nur auf das landesherrliche Summepiscopat hinzuweisen, — ein unstreitig heidnischer Zustand. Das wahre Christenthum kann so wenig römisch als germanisch sein.

c.

Aber es handelt sich nicht blos darum, daß mit dem Römerthum ein heidnisches Element in die Kirche eindrang, sondern im Schoß der Christenheit selbst entwickelte sich ein neues Heidenthum. Gewissermaßen ein neuer mythologischer Prozeß, dem das Bewußtsein der Völker ebenso wie durch ein Verhängniß verfiel, wie vordem der ursprüngliche mythologische Prozeß über die Menschheit gekommen war. Und gleich wie damals eine Religion vorangegangen war, d. i. die Himmelsreligion, die gegenüber dem späteren Polytheismus als eine reinere erscheint, so wird uns auch das Christenthum der ersten Jahrhunderte reiner erscheinen, als das Christenthum, wie es sich nach der Völkerwanderung gestaltete. Allein das konnte nicht anders geschehen.

Die Völker hatten etwas von dem christlichen Geiste in sich aufgenommen, konnten aber das Aufgenommene hinterher nicht verdauen. Das Neue verband sich dann mit den in ihrem Bewußtsein zurückgebliebenen heidnischen Elementen, und so entstand eine innere Gährung, wodurch ihr Bewußtsein die Macht über sich selbst verlor, und in eine Art von ekstatischem Zustand gerieth. Dieses ekstatische Bewußtsein war es, welches die mittelalterlichen Wundergeschichten und Legenden erzeugte, dazu den ganzen Sagenkreis, von der Artus- und Gralssage an bis auf die Faustsage herab. Eine bewußte freie Erfindung wird man dabei nicht annehmen wollen, das widerspräche der Sache selbst, denn wie hätten die wunderlichen und oft so krausen Erzählungen bei den Leuten Glauben finden können, hätte sich ihr Bewußtsein nicht in einem Zustand befunden, in welchem ihnen dergleichen glaubhaft erschien?

Was soll man ferner sagen von der Reliquienverehrung, oder von der besonderen Heiligkeit, die gewissen Gnadenorten zugeschrieben wurde? Es erinnert handgreiflich an heidnische Vorbilder. Und hatte sich in der Kirche nicht ein förmlicher Altardienst und Opferdienst ausgebildet? Gleichviel, ob dabei mehr an jüdische Vorbilder zu denken wäre, in diesem Punkt war eben das Judenthum selbst mit dem Heidenthum verwachsen. Dazu das neue Priesterthum, mit dem Hohenpriester an der Spitze, — das soll erst Einer aus dem Evangelium ableiten! Ueberhaupt wurde das Christenthum vielmehr zum Kirchenthum, und die Kirche ein Mittelding zwischen Gott und der Welt. Ganz folgerichtig dann, daß, wer an die Spitze dieser Kirche gestellt war, dadurch selbst zu einem übermenschlichen Wesen geworden sein mußte. Innocenz III. sagte ausdrücklich: der Papst stehe zwischen Gott und dem Menschen, er sei mehr als Mensch. So berichtet Hurter in seiner Geschichte dieses Papstes.

Wie ferner das Schreckliche des Heidenthums erst mit der Entwicklung des mythologischen Prozesses hervortrat, d. i. mit der Herrschaft des kronischen Princips, welches die Menschenopfer forderte, so forderte auch die Kirche, nachdem sie auf ihren Höhepunkt gelangt war, nicht minder ihre Menschenopfer, welche in der Verbrennung der Ketzer bestanden. Es handelte sich dabei nicht blos um einen Strafakt, sondern thatsächlich waren die Autobafées zugleich gottesdienstliche Handlungen, sie fanden an Kirchenfesten statt, und galten als eine feierliche Bezeugung des Glaubens, wie der Name „Autobafée" (actus fidei) selbst besagt. Die bloße Herrschsucht der unfehlbaren Kirche würde solche Ungeheuerlichkeiten, die nach ihrer Schrecklichkeit den einst dem Moläch gebrachten Opfern kaum nachstehen, nicht erklärbar machen, wäre das allgemeine Bewußtsein nicht selbst in die Verirrung gerathen, darin eine Gott höchst wohlgefällige, ja von Gott geforderte Handlung zu erblicken. Der Gott, welchen die damalige Kirche verehrte, hatte also wirklich etwas von dem Kronos oder Moläch angenommen. Man befand sich unstreitig im vollen Zuge zu einem neuen Polytheismus.

Die Heiligen waren thatsächlich zu Untergöttern geworden, wie sie es in exclusiv katholischen Ländern für den gemeinen Mann noch heute sind. Noch höher hinauf war die heilige Jungfrau erhoben, denn ausdrücklich hieß sie die Mutter Gottes, virgo Deipara, obwohl sie doch, der evangelischen Erzählung nach, nur das Medium gewesen war, wodurch der ewige Logos Menschengestalt annahm, also gerade mit der Gottheit Christi absolut nichts zu schaffen hatte.

Statt dessen aber vielmehr zur Mutter Gottes geworden, mußte sie wohl selbst ein göttliches Wesen sein. Der christliche Himmel war zu einem neuen Olymp geworden, so daß sogar der Cardinal Bembi sich nicht scheute, den Papst den irdischen Stellvertreter der unsterblichen Götter zu nennen, wie er andererseits die heilige Jungfrau kurzweg eine Göttin nannte. Gerade wie Goethe am Ende des Faust den Doctor Marianus sagen läßt:

„Jungfrau, Mutter, Königin,
Göttin, bleibe gnädig."

Schon trat ihr Cultus in den Mittelpunkt der Religion, und nur noch ein Weilchen so fort, so wäre sie in optima forma zu einer neuen Venus Urania geworden, — als endlich die Reformation zum Durchbruch kam.

d.

Es muß höchlich befremden, wenn der gefeierte katholische Theologe Möhler in seiner „Symbolik" fast so thut, als ob der thatsächliche Zustand der Kirche, den die Reformation vorfand, und der doch die Reformation provocirt hatte, für ihn gar nicht existirte, indem er in seiner Polemik gegen die Reformation vielmehr von den Satzungen des Tridentinums ausgeht, gerade als ob es der tridentinische Katholicismus gewesen wäre, gegen den die Reformatoren ursprünglich sich erhoben hätten! Schon dadurch wird diese Polemik von vornherein hinfällig, denn es liegt hier ein quid pro quo vor, das seines Gleichen sucht, da der gelehrte Autor gewiß selbst nicht bestreiten wollen wird, daß eben die Reformation die römische Kirche aufgerüttelt und geradezu gezwungen hatte, sich auf sich selbst zu besinnen und sich einigermaßen zu reformiren. Erst infolge dessen wurden dann Lehrbestimmungen getroffen, die solche Verirrungen der Religiosität, wie sie thatsächlich vorlagen, wenigstens in der Theorie verhindern sollten, während doch die Praxis trotzdem viel anders aussehen konnte, und allermeist wirklich noch immer viel anders aussieht.

Demnach hat Möhler den wahren Gesichtspunkt, unter welchem die Sache zu betrachten war, überhaupt verfehlt, oder absichtlich verlassen, indem er das große Ereigniß der Reformation von dem Boden der Weltgeschichte vielmehr auf den Boden theologisch-dogmatischer Streitigkeiten verschob. Wie aber die Offenbarung an und für sich selbst eine — wenn zwar transscendente — Geschichte *ist, nicht etwa* ein dogmatisches System, und darum auch nur in ihrem

weltgeschichtlichen Zusammenhang zu begreifen ist, so verhält es sich auch wieder mit der Reformation, als einem thatsächlichen Wendepunkt in der Kirchengeschichte, und zwar dem bei weitem entscheidendsten in derselben. Das zeigt sich nicht blos in der von daher datirenden Bildung neuer Kirchengemeinschaften, sondern nicht minder darin, daß gerade in denjenigen Ländern, wo die reformatorischen Tendenzen schon im Keime erstickt wurden, wie in Italien und Spanien, die römische Kirche selbst am meisten in Erstarrung und Veräußerlichung verfiel, oder darin verfallen blieb. Selbst der Cultus ist dort dergestalt entartet, daß man als Kirchenmusik Tänze, Opernarien und Ouvertüren zu hören bekommt. Wie steht es gar mit dem spanischen Amerika, welches von der Reformation ganz unberührt blieb, so daß der Katholicismus sich dort in vollster Reinheit entwickeln konnte, aber was für Blüthen hat er da wirklich getrieben! Er ist da noch weit mehr in bloße Aeußerlichkeiten versunken, als in Spanien selbst und resp. in Portugal, denn dasselbe gilt auch von Brasilien.

Ich frage ferner: woher bezieht denn die römische Kirche die geistig belebenden Kräfte, worüber sie überhaupt noch zu verfügen hat? Zumeist doch wohl aus Deutschland und aus dem von der Reformation wenigstens angesäuerten Frankreich. Und wo hält die Kirche sich vergleichsweise am reinsten, wenn nicht da, wo sie einerseits protestantische Anregungen erfährt, und andererseits unter protestantischer Controle steht? Ich frage weiter: können etwa die exclusiv katholischen Länder sich einer höheren Moralität rühmen als die protestantischen Länder? Das müßte erst noch bewiesen werden. Keines Beweises bedarf hingegen, daß sie die in der allgemeinen Bildung zurückstehenden, wie auch politisch und ökonomisch zurückgebliebenen oder heruntergekommenen Länder sind. Den schlagendsten Beleg dazu bietet Amerika, wenn man die dortigen spezifisch katholischen Länder mit den Vereinigten Staaten vergleicht.

Angesichts aller dieser Thatsachen ist der ganze Aufwand von scholastisch-theologischer Gelehrsamkeit, womit man gegen die Reformation zu Felde ziehen will, rein für nichts, sondern erst soll man diese Thatsachen aus der Welt schaffen, dann wird der Satz „extra ecclesiam nulla salus“ etwas glaubhafter klingen. Inzwischen beweisen eben diese Thatsachen, daß jedenfalls durch die Reformation ein Prinzip in die Welt trat, welches nicht nur überhaupt für die Entwicklung der Menschheit nothwendig war, sondern selbst für die Kirche als solche, damit sie *nicht durch innere* Fäulniß zu Grunde ginge, oder das

Christenthum sich in eine neue Mythologie verlöre, wonach es gegen Ausgang des Mittelalters allerdings aussah.

Daß die Reformation die Continuität der kirchlichen Entwicklung durchbrach, und daß sie die — doch damals nur noch für die abendländische Christenheit bestehende — Einheit der Kirche zerriß, muß freilich an und für sich als ein Unglück betrachtet werden. War es aber das relativ kleinere Unglück, so war es relativ vielmehr ein Glück. Continuität der Entwicklung und Einheit sind nur formale Bestimmungen. Ein Despotenreich z. B. kann die vollkommenste Einheit haben, und Continuität der Entwicklung kann auch da bestehen, wo man fortschreitend immer tiefer ins Verderben geräth, indem ein Mißbrauch sich an den andern anschließt, so daß alles dabei im inneren Zusammenhang bleibt. Ein Segen dann aber, wenn endlich solcher Zusammenhang der Dinge zerrissen wird. Darum bedeutet es praktisch nichts, wenn man sagt: die wahre Kirche sei da, wo die Einheit und die Continuität der Entwicklung sei. Denn richtig zwar, daß die wahre Kirche sich durch Einheit und Continuität der Entwicklung charakterisiren würde, nicht aber gilt zugleich die Umkehrung, d. h. daß Einheit und Continuität der Entwicklung auch schon die wahre Kirche constituirten. Die große Frage ist hier vielmehr: ob denn überhaupt die wahre Kirche schon jemals existirt habe? Sie hat aber so wenig schon irgendwo und irgendwann existirt, als es jemals einen Musterstaat gegeben hat.

Es ist eine handgreifliche petitio principii, wenn die römische Kirche sich selbst schon für die wahre Kirche ausgiebt, und liegt darin nur ein anderer Ausdruck für ihre prätendirte Unfehlbarkeit. Aber eben diese prätendirte Unfehlbarkeit, oder was dasselbe ist: die Behauptung, daß die Kirche auch ihrer realen Existenz nach ein göttliches Institut sei, hatte dahin geführt, daß zuletzt keine Möglichkeit zu einer wirksamen Verbesserung mehr übrig blieb, außer durch eine gewaltsame Durchbrechung der Continuität der Entwicklung. War die Kirche allmählig zu einer festgegliederten monarchisch-aristokratischen Verfassung gelangt, so konnte eine wirksame Besserung der kirchlichen Zustände, in legitimer Weise, nur von oben herab erfolgen. Nun aber liegt es in der Natur menschlicher Dinge, daß jede Gewalt, sobald sie sich einmal gesichert fühlt, auch sofort die Tendenz zur Entartung hat und auch wirklich entartet, wenn sie keiner Controle und Kritik unterliegt, d. h. wenn es nicht anderweitige Kräfte giebt, welche sie einschränken und nöthigenfalls in ihre Grenzen zurückweisen können. Allein das war hier durch den bestehenden Zustand ausgeschlossen. Die Laien

hatten allen Einfluß auf das Kirchenregiment verloren, welches durch seine prätendirte Göttlichkeit sich überhaupt jeder Controle und Kritik entzog. Was Wunder, daß infolge dessen die Gebrechen der Kirche unheilbar wurden, weil gerade der hohe Clerus, der alle Gewalt in Händen hatte, in tiefste Entartung versunken war, und jeder eingreifenden Reform entgegentrat.

Dies ist keine etwa nur aus protestantischem Uebelwollen entsprungene Behauptung. Wir haben dafür ein Zeugniß, welches jeden Widerspruch daniederschlägt, das Zeugniß Dante's. Voll Begeisterung für die hohe Mission der Kirche, ist er um so mehr von Trauer erfüllt über den wirklichen Zustand der Kirche, und ergießt seinen Zorn über das Treiben der Kirchenfürsten oft in den stärksten Ausdrücken. Die Cardinäle nennt er (Paradies 21) geradezu „Vieh" (bestie) und fragt, wie die göttliche Langmuth den greulichen Zustand nur noch dulden könne:

„O pazienza, che tanto sostieni."

Der Papst, sagt er (Paradies 27), habe das Grabmal Petri zur Cloake gemacht, worauf er dann selbst einen großen Umschwung vorausverkündigt. Und doch hatte Dante das Allerärgste noch nicht erlebt, namentlich nicht das erst im 14. Jahrhundert zum vollen Ausbruch gekommene Wüthen gegen die vermeintlichen Ketzer, wie andererseits das große päpstliche Schisma. Sonderbare Statthalter Christi, die sich gegenseitig verfluchten, und die drastischste Illustration zu der päpstlichen Unfehlbarkeit!

Trotz alledem bestreiten wir keineswegs, daß die alte Kirchenverfassung auch ihre guten Seiten hatte, und ihren Grundlagen nach immerhin erhalten bleiben konnte. Selbst das viele offenbar Heidnische, welches in die Kirche eingedrungen war, ließ eine mildere Ansicht zu, insofern es als ein blos äußerliches Mittel zur Belebung der religiösen Gefühle gelten konnte. Der Mensch ist einmal ein sinnliches Wesen, welches sich auch das Göttliche in sinnlichen Bildern vorstellbar machen will, und die Nüchternheit des protestantischen Cultus dürfte so wenig für das Ideal zu halten sein, als das consistoriale Kirchenregiment. Soll die Kirche ein lebendiges Corpus sein, so muß sie auch Mittel besitzen, um die große Masse in Ordnung zu halten und resp. zusammen zu halten, was ohne äußere Observanzen, und Gefühl und Phantasie anregende Ceremonien, auf die Dauer niemals möglich sein wird, wie man jetzt an der zunehmenden Verödung der protestantischen Kirchen sieht. Denn *die Rechtfertigung* **sola fide**, worin sich die protestantische

Dogmatik concentrirt, von der dann wieder das protestantische Kirchenwesen abhängt, ist ja weit mehr ein isolirendes als ein Gemeinschaft bildendes Princip.

Kurz, wer die Dinge menschlich betrachtet, wird nicht leugnen können, daß in dem katholischen Kirchenwesen auch viel Volksthümliches, viel Schönes, Rührendes und Erbauliches liegt. Allein das Urtheil ändert sich, weil und insoweit alle diese Dinge eben nicht für menschlich, sondern für göttlich gelten sollen. Denn damit entziehen sie sich der Kritik, und unvermeidlich müssen dann die größten Mißbräuche daraus entspringen. Freilich aber einmal zugegeben, daß die Kirche das Organ des heiligen Geistes sei, so müssen auch alle kirchlichen Einrichtungen und Satzungen eine göttliche Sanction für sich haben, und damit kämen wir dann wieder auf die Unfehlbarkeit zurück.

e.

Es hilft zu nichts, daß man das Ungeheuerliche dieser Vorstellung durch Restriktionen beseitigen will, indem man sagt: die Unfehlbarkeit beziehe sich nur auf alle dasjenige, was dem Gebiete des Glaubens oder der Sittlichkeit angehöre. Nun, ich meine wohl, um beides handelte es sich doch einigermaßen für die Reformatoren, welche eben behaupteten, daß man in beider Hinsicht von dem wahren Christenthum abgewichen sei.

Aber lassen wir dies hier beiseite, um vielmehr diese Unfehlbarkeitstheorie an und für sich selbst zu betrachten, in der so recht das Wesen oder Unwesen scholastischer Argumentationen hervortritt. Reale Schwierigkeiten werden da einfach durch Begriffsdistinctionen gelöst, und durch logische Schlußfolgen wird bewiesen, daß dieser oder jener Satz wahr sein müsse, indessen die innere Möglichkeit der in dem Satz behaupteten Sache überhaupt außer Frage bleibt. In solcher Weise also kann man ja leicht auch herausbringen, daß der liebe Gott jedenfalls ein unfehlbares Lehramt gestiftet haben müsse, als das unentbehrliche Mittel um die Erhaltung und Wirksamkeit der Offenbarung sicher zu stellen. Noch besser freilich: der liebe Gott hätte zugleich ein ausführliches dogmatisches System publicirt, nebst Commentar dazu, dann wäre allen möglichen Irrungen von vornherein der Riegel vorgeschoben. Ich frage aber: wie der liebe Gott das wohl hätte anstellen sollen, irgend welche Menschen unfehlbar zu machen, *so lange* sie andererseits Menschen blieben? Lehrt nicht die Kirche *selbst*, daß mit der Sünde zugleich eine Trübung des Intellects

gegeben sei, und müßte nicht also der unfehlbare Papst zugleich der sündlose sein? Die Apostel hingegen machten keinen Anspruch auf Sündlosigkeit, auch haben wir bereits gesehen, daß Petrus selbst sich nicht als unfehlbar erwies. Dies zum Ersten.

Zum Zweiten dann, was die Distinction betrifft, daß die Kirche zwar nicht schlechthin unfehlbar sei, aber doch in Beziehung auf das Gebiet des Glaubens und der Sittlichkeit, so ist das wieder nur ein scholastischer Kniff, denn die Distinction ist praktisch unhaltbar, ja realiter unmöglich. Gehen wir dabei gleich in medias res, so gehört doch zu dem Glaubensgebiet gewiß auch die ganze Materie von den Eigenschaften Gottes, wie z. B. seiner Liebe und Barmherzigkeit, und nun bitte ich um Antwort darauf: einerseits ob etwa die Ketzerverbrennung als eine Gott wohlgefällige Handlung gelten soll, oder ob andrerseits die Frage: wie Ketzer zu behandeln sein? nicht zugleich auch in das Gebiet der Moral einschlägt? Bejaht die Kirche die erste Frage und verneint hingegen die zweite, so mag sie ihre ganze Dogmatik und ihre ganze Moral für sich behalten, ich gebe keinen Pfennig dafür. Verneint sie aber vielmehr die erste Frage und bejaht die zweite, so muß sie auch unumwunden bekennen: pater peccavi et erravi. Und eben in der Selbstüberhebung ihrer prätendirten Unfehlbarkeit bestand zugleich die Sünde wie der Irrthum der Kirche. Hier aber etwa einwenden zu wollen: die Kirche selbst habe die Ketzer nicht verbrannt, sondern das habe die weltlich Obrigkeit gethan, wäre eine allzu plumpe Sophisterei, deren man sich schon um ihrer Dummheit willen schämen sollte.

Nichts giebt es, was nicht wenigstens indirekt mit dem Gebiete des Glaubens und der Sittlichkeit zusammenhinge, außer nur die Logik und die reine Mathematik. Jene nämlich, als eine blos formale Wissenschaft, diese, weil sie sich blos mit den Projectionen in Zeit und Raum beschäftigt, die der Verstand sich selbst macht, und wobei folglich alle Realität außer Frage bleibt. Mit den realen Wissenschaften verhält es sich anders. Giebt es keine christliche Logik, noch Mathematik, so giebt es allerdings eine christliche Weltansicht, zu welcher darum auch alle Wissenschaften, die sich mit der Welt beschäftigen, irgend wie in Beziehung treten werden, und wenn zwar nur die geschichtlichen Wissenschaften neben dem Gebiet des Glaubens zugleich auch in das Gebiet der Sittlichkeit eingreifen, so greifen doch die Naturwissenschaften unvermeidlich in das Gebiet des Glaubens ein, so gewiß als der christliche Gott der Schöpfer ist. Auch liegt die Thatsache *vor, daß die* unfehlbare Kirche sich allerdings ein Urtheil

über die Naturforschung zuschrieb, indem sie das copernicanische System als Ketzerei verdammte. Galilei stand nahe genug vor dem Scheiterhaufen.

Vergessen wir aber nicht, daß auch Luther in dem copernicanischen System eine der Bibel widersprechende Neuerung sah, und Melanchthon sogar eine „böse und gottlose Meinung, die von Obrigkeitswegen unterdrückt werden müßte!" Vergessen wir noch weniger, daß Calvin den Antitrinitarier Servet verbrennen ließ, und daß Melanchthon das keineswegs tadelte, sondern „**pium et memorabile ad omnem posteritatem exemplum**" nannte er die Schandthat. Fürwahr, ein **memorabile ad omnem posteritatem exemplum**, sage ich, daß ein so gelehrter und sonst mild gesinnter Mann auf eine solche Ungeheuerlichkeit gerathen konnte! **Memorabile** insbesondere noch deshalb, weil es zugleich zeigt, wie tief die Reformatoren selbst noch in dem kirchlichen Unfehlbarkeitsglauben steckten, ohne irgendwie daran zu denken, welche Consequenzen gegen sie selbst sich daraus hätten ziehen lassen. Denn das Prinzip einmal zugegeben, — warum durfte der Papst nicht vielmehr den Luther verbrennen lassen, **ad pium exemplum**, sintemal Luther der römischen Orthodoxie gegenüber gewiß kein geringerer Frevler war, als Servet gegenüber der calvinischen?

Die Streiter für die kirchliche Orthodoxie sind sich überall gleich. Unfähig den Inhalt ihrer Lehren in sich selbst begreiflich zu machen, sind sie um so mehr überzeugt, daß ihre Sache die Sache Gottes sei, und halten sich daher für so berechtigt als verpflichtet, so weit nur ihre Mittel reichen, jeden Widerspruch darnieder zu schlagen, und am besten dann: den Ketzer verbrennen, **ad pium exemplum**. Geschieht es jetzt nicht mehr so, — das liegt allein an dem „**non possumus**", weil der weltliche Arm sich nicht mehr zu solchem Henkerdienst hergeben will. Und dafür haben wir Gott zu danken.

f.

Kann es die katholische Orthodoxie bis diesen Tag nicht über sich gewinnen, die Reformation in ihrer geschichtlichen Berechtigung anzuerkennen, weil sie damit ihre eigene Grundlage, d. h. die prätendirte Unfehlbarkeit aufgeben würde, so trifft andererseits auch die protestantische Orthodoxie der Vorwurf, daß sie selbst den wahren Gesichtspunkt, unter welchem die Sache betrachtet werden muß, verschiebt. Denn das weltgeschichtliche Ereigniß verwandelt sie vielmehr in ein *dogmatisches System*. Und zwar ein System, welches dann dem *großartigen* katholischen System gegenüber als ein gar Kleinliches, und

im Vergleich zu der Naturwüchsigkeit jenes nur als ein künstlich gemachtes und gewissermaßen improvisirtes System erscheinen kann, statt dessen an jenem so viele Jahrhunderte gearbeitet hatten. Ein System zumal, welches nicht entfernt die innere Folgerichtigkeit des römischen besitzt, als in welchem — einmal das proton pseudos zugegeben — alles in Harmonie steht, dahingegen das protestantische System von einem inneren Widerspruch ausgeht, und darum in seiner weiteren Entwicklung aus einem Widerspruch in den andern gerathen muß. Das haben wir jetzt näher zu betrachten.

Die Reformatoren machten zum Glaubensgrund die Bibel, und darauf gestützt erhoben sie sich gegen die römische Kirche, die von dem biblischen Christenthum abgewichen sei. Ist denn aber das Christenthum aus der Bibel entsprungen, oder sind nicht vielmehr die neutestamentlichen Schriften selbst innerhalb der Kirche entstanden, die ihnen erst das Siegel der Glaubwürdigkeit aufdrückte, und die allein den Canon feststellte? Nun wurde für die Reformatoren das sogenannte Materialprincip die Rechtfertigung sola fide, woneben als Formalprincip die freie Schriftforschung stand. Wie aber: wenn etwa die freie Forschung zu dem Resultat führte, daß die Rechtfertigung sola fide in der Bibel selbst nicht begründet sei, und daß die Sache gar nicht so verstanden werden dürfe, als sie die Reformatoren verstanden? Oder wenn dieselbe freie Forschung sogar zu dem Resultate führte, daß es mit dem Offenbarungscharakter der biblischen Schriften überhaupt nichts sei? Da wären wir denn am Ende, das Formalprincip hätte nicht nur das Materialprincip verschlungen, sondern das ganze Christenthum aufgelöst, und die Reformation könnte nichts dagegen einwenden, sie wäre mit ihren eigenen Waffen geschlagen.

Aber auch ohne die Perspective auf solches Aeußerste, wovon die Reformatoren noch gar keine Ahnung hatten, spricht es für sich selbst, daß aus der Bibel sich sehr Verschiedenes herauslesen läßt, und daß sie ein dogmatisches System überhaupt nicht aufstellt. Sagen nun die Römischen: Ecclesia docet, so ist dies eine klare Sache, weil die römische Kirche ein lebendiges Organ der Lehre besitzt, und einmal die kirchliche Unfehlbarkeit zugestanden, ist alles in Ordnung. Zu sagen hingegen: S. scriptura docet, entscheidet so viel als nichts, weil dabei fast alles auf die Interpretation ankommt, durch welche die Bibel erst zum wirklichen Lehrer wird. So hoch man dann auch betheuern mag, daß allein die Bibel zu entscheiden habe, — da hilft nichts: wer aus der Bibel ein Glaubenssystem ableiten will, der muß sich freilich in die Bibel versenken, aber andererseits muß er sich auch

wieder über die Bibel stellen, indem er sich selbst zum Richter darüber macht, was eigentlich die Bibel sagen wolle. Auch nahm Luther keinen Anstand, so zu verfahren. Weil ihm die Epistel Jakobi nicht zu seiner Rechtfertigungslehre paßte, nannte er sie kurzweg die stroherne Epistel, d. h. er schob eine ganze neutestamentliche Schrift beiseite, wie wenn sie für nichts wäre. Statt dessen band er sich ein andermal so streng an die Bibel, daß er sogar die Wortfolge des griechischen Textes beibehalten zu müssen glaubte, und uns darum: „Vater unser" beten ließ.

g.

Ein rechtes Beispiel von dem Misverstand, auf welchen die bloße Bibeltheologie gerathen kann, ist insbesondere die lutherische Lehre von der Obrigkeit. Auch zeigt sich dabei zugleich, wie in der lutherischen Orthodoxie derselbe scholastische Geist herrscht als in der katholischen, immer nur mit dem Unterschiede, daß hier der letzte Trumph in der Berufung auf die Kirche liegt, dort in der Berufung auf die Bibel. Und gleichwie nun die katholische Orthodoxie die reale Existenz der Kirche mit der Idee der Kirche identificirt, genau so verfährt die lutherische Orthodoxie in Beziehung auf die Obrigkeit, die ihr also kurzweg vom lieben Gott eingesetzt ist. Denn Röm. 13 steht es so geschrieben, und die Schrift kann doch nicht trügen.

Ich meine aber, es müßte wohl von vornherein klar sein, daß diese viel berufene Stelle überhaupt nicht die Bedeutung haben kann, eine politische Doctrin enthalten zu sollen, weil solche Doctrin praktisch inhaltslos wäre. Ist alle Obrigkeit von Gott, so folgt jedenfalls für den spezifischen Charakter der jedesmaligen Obrigkeit gar nichts daraus, nur daß sie unter allen Umständen von Gott wäre. Allein was kann das heißen? Sollte dabei an eine ausdrückliche göttliche Bestallung oder Sanction der jeweiligen Obrigkeit zu denken sein, so müßte doch insbesondere auch die heidnische Obrigkeit von Gott eingesetzt gewesen sein, denn zur Zeit des Apostels war die Obrigkeit heidnisch. Nun aber ist nichts gewisser, als daß nach biblischer Ansicht das Heidenthum überhaupt kein Verhältniß zu dem wahren Gott hatte, — und trotzdem sollte Gott den Heiden ihre Obrigkeiten eingesetzt haben! Warum nicht lieber auch ihren Götterdienst, der doch allerdings die moralische Grundlage für die heidnischen Staatsgewalten war? Den Sinn also, welchen man den paulinischen Worten unterlegen will, können diese Worte überhaupt nicht haben, sondern ihr wahrer Sinn kann nur sein: daß die Obrigkeit ihrer Idee oder ihrer Bestimmung nach von Gott sei, weil es Gottes Wille ist,

daß Gerechtigkeit gehandhabt werde, und dazu eine Obrigkeit da sein muß. Wie aber die Obrigkeit realiter entsteht, oder wie sie resp. zu constituiren sei, — das gehört dem geschichtlichen Prozeß an und bleibt der Einsicht der Menschen überlassen.

Um den Obrigkeiten, wie sie realiter existiren, eine göttliche Bestallung zuzuschreiben, dazu gehörte wahrlich noch ein viel größeres **sacrifizio del intelletto**, als um an die kirchliche Unfehlbarkeit zu glauben. Man müßte absichtlich die Augen verschließen vor allen Thatsachen der Staatengeschichte. Wären die Obrigkeiten von Gott eingesetzt, — wie könnte wohl die eine gottgesetzte Obrigkeit eine andere nicht minder gottgesetzte Obrigkeit bekämpfen, verdrängen und sogar verschlingen, oder müßte sie nicht gleich der Teufel dafür holen? Eben dies aber, daß die Staaten sich gegenseitig absorbiren, ist ein wesentliches Element der politischen Geschichte. Hat nicht die neuere Zeit den ganzen Urwald mittelalterlicher Obrigkeiten zum größten Theil darniedergeschlagen, und sind nicht allein in dem ehemaligen deutschen Reiche viele Hunderte von Obrigkeiten untergegangen, und zwar fast alle in mehr oder weniger gewaltsamer Weise? Menschliche Dinge darf man eben nicht nach dem Maßstabe göttlicher Dinge beurtheilen wollen, oder man geriethe in den puren Unsinn. Angesichts der geschichtlichen Thatsachen also müßte es ja am Ende wohl jedem Bauern einleuchten, wie es sich mit der prätendirten göttlichen Bestallung der Obrigkeiten wirklich verhält. Aber danach freilich fragt die Orthodoxie überhaupt nicht: wie die von ihr behauptete Sache in sich selbst möglich wäre, sondern genug, daß man die Sache annehmen muß, weil es so in der Bibel steht. Und folglich sind die Obrigkeiten von Gott, der menschliche Verstand hat darüber nicht weiter zu grübeln, so sehr es sich auch im Staate wirklich um menschliche Dinge handelt. Schiert aber die Orthodoxie wieder nichts. Sie kennt nur das Reich der Natur und das Reich der Gnade, von dem Reiche der Geschichte weiß sie nichts, und will nichts davon wissen, obgleich sie sich dadurch selbst in die Unmöglichkeit versetzt, zu einem rechten Verständniß des Christenthums zu gelangen, als welches zwar nicht aus der Geschichte stammte, aber doch eben in die Geschichte eintrat. Weiß sie also nichts von einem Reiche der Geschichte, was kann sie dann wohl vom Staate verstehen, der eben diesem Reiche angehört, und überhaupt nichts weiter ist als eine geschichtliche Bildung?

Wäre das zulässig, aus einzelnen Bibelstellen, wie die in Rede stehende Stelle des Römerbriefes, eine Doctrin abzuleiten, so wäre nichts leichter, als z. B. zu beweisen: daß ein guter Christ kein

Vermögen besitzen dürfe. Denn im Evangelium hören wir einmal, daß eher ein Kameel durch ein Nadelöhr gehe, als daß ein Reicher ins Himmelreich komme, und ein guter Christ soll doch danach leben, daß er ins Himmelreich komme. Eigentlich könnten nur Bettler wahre Christen sein, infolge dessen dann freilich die ganze Gesellschaft im Bettel unterginge, aber gleichviel, es bliebe jedenfalls eine evangelische Forderung. Am allerwenigsten dürfte es Könige und Fürsten geben, denn Matth. 20, 25 lesen wir: „Ihr wisset, daß die weltlichen Fürsten herrschen, und die Oberherren haben Gewalt; so soll es nicht sein unter euch, sondern so Jemand will unter euch gewaltig sein, der sei euer Diener, und wer da will der Vornehmste sein, der sei euer Diener, gleichwie des Menschen Sohn ist nicht gekommen, daß er sich dienen lasse, sondern daß er diene und gebe sein Leben zu einer Erlösung für Viele." Es ändert nichts, daß diese Worte sich unmittelbar nur an die Jünger richteten, denn nächst unserem Herrn Christus selbst müssen uns gewiß seine Jünger als die ersten Vorbilder christlicher Gesinnung und Lebensführung gelten*). Wollten also Könige und Fürsten sich als wahre Christen erweisen, so könnte man schließen, sie hätten zuvörderst ihre Kronen niederzulegen. Das wäre für ebenso gut begründet zu erachten, als wenn umgekehrt die Orthodoxie die Kronen vielmehr mit einer göttlichen Sanction bekleiden will, indem sie die Könige und Fürsten die Gesalbten des Herrn nennt. Eine geradezu sinnlose Redeweise, wo nicht einmal eine Salbung stattfindet, die wenigstens einen äußeren Anhalt dafür böte. Wer sieht aber nicht, wie hier eine specifisch jüdische Vorstellung in das Christenthum — man verzeihe den Ausdruck — eingeschmuggelt wurde, wo doch überhaupt kein Platz dafür ist, so gewiß als das Christenthum nur einen Gesalbten des Herrn kennt, und der ist Christus selbst.

Es begreift sich ja, wie die Reformation, indem sie sich gegen die bestehende geistliche Gewalt erhob, gar nicht umhin konnte, sich an die weltliche Gewalt anzulehnen, welche darum umsomehr verherrlicht werden mußte, damit sie eine um so bessere Stütze wäre. Hieß es nicht aber den gesunden Verstand auf den Kopf stellen, wenn gerade die weltliche Gewalt von Gott eingesetzt sein sollte, während man andererseits der geistlichen Gewalt ihr göttliches Recht bestritt,

*) In dem Kirchengebet der preußischen Agende werden freilich als unsere christlichen Vorbilder vielmehr die Mitglieder des königlichen Hauses aufgeführt, und der König selbst erhält dabei dasselbe Prädicat wie der liebe Gott. Der Byzantinismus in vollster Blüthe, woran aber die preußische Orthodoxie bis diesen Tag gar keinen Anstoß zu nehmen scheint.

e man es offenbar that, indem man sich gegen das Papstthum pörte und sich überhaupt der bischöflichen Jurisdiction entzog? In n katholischen System hingegen, wonach zwar die Könige auch von ott sein sollten, aber nur secundo loco und primo loco vielmehr s Papstthum, lag doch wenigstens Methode.

Es scheint aber wohl, die protestantische Orthodoxie predigte auch i deswillen um so nachdrücklicher das göttliche Recht der weltlichen walt, damit dadurch, so viel nur möglich, der revolutionäre arakter der Reformation vertuscht und die Reformation vielmehr einem legitimen Vorgang gemacht würde, weil sie doch unter n Schutz und meist auch unter Betheiligung der weltlichen Gewalt, er sogar auch auf ausdrückliches Anstiften derselben, stattgefunden tte. Daraus würde sich dann erklären, daß gerade die protestanche Orthodoxie die starrsten und sinnlosesten Legitimitätstheorien vorgebracht hat. Der Engländer Filmer leitete sogar das absolute cht der Könige von Adam ab, welcher der erste Monarch gewesen . Ich sage hingegen: ohne die Legitimität des Papstthums behält s ganze Legitimitätssystem ein gar nicht zu stopfendes Loch, so wiß als das Papstthum die allerälteste Gewalt des neueren Europas wesen war. Und so gewiß ferner, als der mittelalterliche Staat in i Dom der Kirche hineingebaut war, kann nur Sophisterei bestreiten llen, daß die kirchliche Revolution auch der politischen Revoion vorgearbeitet hat. Protestantismus und Legitimismus können einem klaren Kopfe nicht zusammen wohnen. Trotzdem bleibt es ihr, daß die protestantischen Länder — eben weil sie die kirchliche volution durchgemacht haben — nun hinterher weniger zugänglich irden für die politische Revolution, welche dann in den katholischen ndern um so radicaler auftrat, weil dort gewissermaßen zugleich : kirchliche Revolution nachgeholt werden sollte.

Doch ist hierbei zu bemerken, daß rücksichtlich der politischen Seite s Protestantismus ein erheblicher Unterschied besteht zwischen dem utherthum und dem Calvinismus. Der letztere nämlich hatte irch seine Presbyterial- und Synodalverfassung schon an und für h selbst von Anfang an einen Zug ins Politische, und begünstigte idurch offenbar die politische Freiheit. Er hat sich in dieser Hinsicht gar schöpferisch erwiesen, denn, ganz abgesehen von Genf, hat er me Frage auch auf die Bildung der niederländischen Republik und r Vereinigten Staaten von Nordamerika einen bedeutenden Einfluß iübt. Der Lutheranismus hingegen, der an Gemüthstiefe den Calnismus weit übertraf, — wovon insbesondere die vielen schönen

Kirchenlieder und die geistlichen Musiken eines Händel und Bach Zeugniß geben, die auf seinem Boden entsprangen, — begünstigte entschieden den Absolutismus. Er führte überhaupt zur Erstarrung des politischen Lebens, selbst der bürgerlichen Freiheit erwies er sich wenig günstig. Es liegt die Thatsache vor, daß in mehreren lutherischen Ländern, gerade erst nach der Reformation, der Bauernstand in Leibeigenschaft herabgedrückt wurde. Natürlich in majorem gloriam der gottgesetzten Obrigkeiten, wofür eben die Edelleute auch galten, daher denn die lutherische Orthodoxie auch gegen die Bauernschinderei nichts einzuwenden hatte. Sie wurde überall die rechte Schule des Servilismus, der es verschiedentlich sogar fertig brachte, dem allergnädigsten Landesherrn in optima forma zur Bigamie zu verhelfen. Erst nachdem die Orthodoxie in Verfall gerathen war, konnte darum in den lutherischen Ländern etwas von politischer Freiheit aufkommen. Der Rationalismus mußte vorgearbeitet haben.

h.

Einen Beleg dazu, in welchen unfreien Tendenzen die lutherische Orthodoxie noch heute befangen ist, bietet uns der durch seine Literaturgeschichte allgemein bekannte Theologe Vilmar, der in seiner „Theologischen Moral" sogar die Aufhebung der Leibeigenschaft bemäkelt. Denn dadurch, meint er, habe überhaupt das Verhältniß von Herrn und Diener seine natürliche Basis verloren, so daß nun an Stelle natürlicher Zusammengehörigkeit ein bloßes Vertragsverhältniß getreten sei; wie viel besser habe es in diesem Punkte früher gestanden, wo selbst ein gemietheter Knecht sich wie einen Leibeignen angesehen habe und als ein solcher behandelt sei. Da hätten wir's also: Herrschaft und Dienstbarkeit gehören zur christlichen Weltordnung, und träte einmal ein Zustand ein, wonach es keine Herren und Diener mehr gäbe, so wäre es mit dem Christenthum vorbei! Sollte man nicht vielmehr meinen, daß das gerade das Ideal einer christlichen Gesellschaft sei, deren Mitglieder sich alle wie Brüder und Schwestern behandelten? Aber selbst damit noch nicht genug, er erklärt sogar: wenn ein christliches Volk die Sklaverei einführen wolle, so könne das nicht für schlechthin widerchristlich gelten, „denn dafür müßte ein Wort des neuen Testamentes Gewähr leisten, woran es aber fehlt." Ein Stück von Bibeltheologie krassester Art, auf den Geist des Christenthums kommt gar nichts mehr an, erst die *Worte* entscheiden.

Nur mit Erstaunen wie Bedauern kann man solche Aeußerungen eines anderweitig verdienten und vielbegabten Mannes vernehmen. Eines Mannes, der, neben ausgebreiteter Gelehrsamkeit und unleugbarem Talent, insbesondere auch ein tiefreligiöses Gemüth bekundet, dem es mit dem Christenthum ein heiliger Ernst ist, aber — wie er eben das Christenthum versteht. Und da ist er dann in die Schranken des Lutherthums gebannt. In seinem wahren Elemente ist er daher, wo er von dem Wesen und den Folgen der Sünde spricht. Da geht er eben so in die Tiefe, als er mit Klarheit und Nachdruck spricht, belehrend und erbaulich zugleich. Und daran schließt sich weiter — um es kurz zu bezeichnen — die ganze individuelle Moral an. Was er darüber sagt, ist alles lobenswerth; dafür erweist sich sein Standpunkt vollkommen ausreichend, um so unzulänglicher hingegen, wo es auf die Sünden und Pflichten in den Verhältnissen des öffentlichen Lebens ankommt, wie resp. im Völkerverkehr. Fragen und Aufgaben, die eben für die lutherische Kirche so gut wie gar nicht existiren, als welche nur die heilsbedürftige Seele kümmert. Daß der Mensch doch nebenbei auch ein zoon politicon sei, womit seine ganze irdische Bestimmung zusammenhängt, geht sie nichts an. Denn das hatte der Heide Aristoteles gesagt, und auf den war Luther sehr schlecht zu sprechen.

Selbstverständlich liegt nun auch für Vilmar der Kern aller politischen Weisheit in dem paulinischen Satze, daß alle Obrigkeit von Gott ist. Einleuchtend dabei vorweg, daß sich daraus jedenfalls für die specifischen Verfassungsfragen, wie für die sociale Organisation, überhaupt nichts ableiten läßt. Und erst recht nichts für die internationale Organisation, wo das Verhältniß von Obrigkeit und Unterthanen gar nicht zur Frage gehört, sondern die in Rechnung kommenden Factoren alle selbst sogenannte Obrigkeiten sind. Gleichwohl ist es doch für jeden Staat wesentlich, im Verhältniß zu anderen Staaten zu stehen, oder ein Mitglied der Staatengesellschaft zu sein, die aber für Vilmar gar nicht existirt. Was man die Weltstellung und den Weltberuf der einzelnen Staaten und Nationen nennt, und gar die Idee einer Weltpolitik, wäre für ihn ganz unverständlich. Er weiß nur von Obrigkeit und Unterthanen.

Aber so zeigt sich auch bei ihm am augenfälligsten, in welche Confusion die Bibeltheologie in diesem Punkte geräth. Denn wie er die Sache auffaßt, soll nur die Obrigkeit als solche von Gott sein, keineswegs aber der Staat, von welchem vielmehr das N. T. gar nicht spreche. Vollkommen richtig, allein daraus ergiebt sich ja eben,

daß die vielberufenen paulinischen Worte überhaupt nicht zur Grundlage einer praktischen Doctrin dienen können, so gewiß als die Obrigkeit praktisch nur als Staatsgewalt existirt, und ohne den Staat ein bloßes Fantom bliebe, welches nur in dem Gehirn eines Bibeltheologen spuken kann. Oder hat etwa der liebe Gott zweierlei Sorten menschlicher Wesen geschaffen: Obrigkeiten und Unterthanen, und sind die Obrigkeiten nicht gerade ebenso nur sündhafte Menschen als die Unterthanen? Dieser Unterschied von Obrigkeit und Unterthanen besteht nur im Staatsverbande. So ist es denn sehr erklärlich, wie Stahl, der als Jurist auf realiter construirbare Verhältnisse ausgehen mußte, und dabei sich doch andererseits auf die Bibel stützen wollte, darum kein Bedenken trug, kurzweg von der göttlichen Institution des Staates zu sprechen, und damit auf den christlichen Staat kam, von welchem freilich das Evangelium nichts weiß, und der Apostel auch nicht. Aber wenigstens entstand doch ein greifbares Ding daraus, während mit der lutherischen Lehre von der Obrigkeit in praxi überall nichts anzufangen ist. Sobald man construirbare Verhältnisse daraus ableiten will, verschwindet sie im Nebel. Vilmar nun fordert eine christliche Obrigkeit, verwirft aber rundweg den christlichen Staat, denn damit werde der Staat zu einem Gliede des Gottesreiches gemacht, während er doch ein blos weltliches Institut sei. Ueberhaupt involvire die Staatsidee, meint Vilmar, schon an und für sich einen Abfall vom Christenthum. Gut dem, aber damit entstände offenbar zugleich die Frage, da doch auch die Christen irgend einer Art von Gemeinwesen bedürfen, welcher Art dies sein solle, wenn es kein Staat sein soll? Allein darüber erspart er sich die Erklärung, es verbleibt bei ihm bei dem Gerede von Obrigkeit und Unterthanen.

Eine besondere Auslassung erfolgt dann noch rücksichtlich derjenigen christlichen Erbmonarchien, in welcher der Fürst als Stammesoberhaupt dastehe und die Stammeseigenthümlichkeit repräsentire. Hätte er doch aber erst zugesehen und resp. gezeigt: wo solche Stammstaaten überhaupt noch bestehen, oder ob sie nicht, wo sie etwa jemals bestanden, längst schon untergegangen sind. Die wirkliche Staatenbildung und Entwicklung schiert ihn aber nichts, es wird ins Blaue hinein gesprochen. In solchen imaginirten Stammmonarchien also soll sich dann die Stellung des Fürsten näher dadurch reguliren, daß dafür das jüdische Königthum als Vorbild zu dienen habe. Ich frage: wie stand es wohl eigentlich mit der Erblichkeit des jüdischen Königthums, und haben etwa die jüdischen Könige so besonders löblich regiert? Ich frage mehr: kann nicht das A. T. für christliche Völker

überhaupt nur insoweit Geltung beanspruchen, als es die Vorbereitung auf das N. T. war, und ist nicht der specifische Inhalt des N. T. allein die Erlösung, worauf hingegen das jüdische Königthum gar keine Beziehung hatte? Und selbst davon abgesehen, — welch ein Ungedanke, ein semitisch-orientalisches Königthum zum Vorbild für abendländische Völker machen zu wollen! Von so etwas, wie eine verantwortliche Regierung, könnte danach jedenfalls keine Rede sein, wie es auch offenbar Vilmar's Herzensgedanke ist. Die Regierung bleibt nur Gott verantwortlich, die Unterthanen haben einfach zu gehorchen. Insbesondere haben sie auch Steuern zu zahlen, was nach Röm. 13, 6 für jeden Christenmenschen eine Gewissenspflicht sein muß, und nicht etwa blos auf den Bedürfnissen des Staates beruht, wonach die Steuern zu bemessen wären. Danach hat der beschränkte Unterthanenverstand gar nicht zu fragen, sondern gleichviel, ob die Steuern bewilligt wären oder nicht, — ein guter Christ muß zahlen. Daß solche Maxime direkt zum Absolutismus führt, kümmert den Theologen nicht. Gleichwohl meint er andererseits, daß der Gehorsam keine Gewissenspflicht mehr sei, wenn die Stellung der Obrigkeit auf bloßer Gewalt beruhe, wie z. B. dem Eroberer gegenüber in Frage kommen könnte. Dies würde folglich überhaupt auf die Legitimitätsfrage führen, und so verliefe sich die Sache in eine Casuistik, wodurch sich abermals nur wieder ergäbe, wie wenig mit dem Satze: „Alle Obrigkeit ist von Gott" in praxi auszurichten ist.

Einen Beweis davon, daß die Obrigkeit vom Christenthum abgefallen sei, erblickt Vilmar insbesondere darin, wenn sie die Todesstrafe abschaffe, weil damit das mosaische Gesetz verleugnet werde. Der Galgen gehört einmal zu den Wahrzeichen eines christlichen Landes. Freilich spricht bei dem Propheten Hesekiel (33, 11) Jehovah selbst: „Ich habe keinen Gefallen am Tode des Gottlosen, sondern daß er sich bekehre und lebe," und so noch an anderen Stellen. Allein Moses gilt der Orthodoxie mehr als die Propheten, die doch eben über das Gesetz hinausstreben und dem Evangelium zustreben. Natürlich, daß dadurch die Religion bei den Propheten zu einem flüssigen Element wird, und damit kann die Orthodoxie nichts anfangen, sie will eine präcis formulirte Dogmatik, als ein Seitenstück des mosaischen Gesetzes. Doch dies nur beiläufig. Zur Sache aber bleibt zu sagen, daß man ja immerhin von Staatswegen, und rebus sic stantibus, die Todesstrafe für unentbehrlich halten mag, nur soll man sie nicht für eine Forderung des Christenthums ausgeben wollen, welches in thesi vielmehr dagegen spricht. Sollte das mosaische Gesetz gelten,

so lesen wir da (2. Mose 22, 18) auch: „Die Zauberinnen sollst du nicht leben lassen,“ und folglich wäre wohl auch eine zeitgemäße Restauration der Hexenprozesse in Aussicht zu nehmen. Zur lutherischen Orthodoxie würde das sehr gut passen, und Vilmar selbst äußert sich in diesem Punkte sehr zweideutig. Die Zauberei als bloßen Aberglauben anzusehen, sagt er, sei Abfall von der Offenbarung. Historische Thatsache auch, daß gerade die lutherische Orthodoxie am allerwenigsten Anstoß an dem Greuel der Hexenprozesse nahm, sondern die zuerst dagegen Auftretenden waren der Jesuit von Spee, der reformirte Prediger Bekker und vor allem der Jurist Thomasius, übel angesehen bei der lutherischen Orthodoxie, von der noch niemals ein humaner Gedanke ausging. Im Gegentheil, allermeist ist ihr der starrste Conservatismus eigen, ja entschiedene Neigung zur Reaction, wie in ausgesprochenster Weise bei Vilmar hervortritt. Aber so ist auch das Wenige, was er überhaupt über die Verhältnisse des öffentlichen Lebens sagt, nur für ein Gewäsch zu erachten, mit welchem, wie es keinerlei reelle Einsicht gewährt, darum auch in **praxi** von vornherein nichts anzufangen wäre, und welches, insofern es doch Beachtung fände, das Christenthum nur discreditiren könnte, der lutherischen Theologie aber sicher nicht zur Ehre gereicht.

i.

Was Luther persönlich anbetrifft, — der war nichts weniger als von serviler Gesinnung gewesen. So fest er an den paulinischen Worten von der Obrigkeit hielt, trug er doch unter Umständen kein Bedenken, sich zum Richter über die hohe Obrigkeit zu machen, die er dann mit sehr wenig ehrerbietigen Ausdrücken tractirte. Den Kaiser nannte er einen sterblichen Madensack, den Erzbischof und Kurfürsten von Mainz, den ersten Reichsfürsten, kanzelte er wie einen Schulknaben ab, den Herzog von Braunschweig machte er zum Hanswurst. Ei, was blieb da von der Hoheit einer gottgesetzten Obrigkeit? Allein zwei sehr verschiedene Dinge sind Luther's Persönlichkeit und das hinterher entstandene lutherische System. Nach jener war er ein so gewaltiger Mann, daß auf ihm zuletzt die ganze Reformation beruhte, denn ohne ihn wären die anderen Reformatoren nicht durchgedrungen, er war der Bahnbrecher und die Stütze für alle. Darum ist auch sein Name in der ganzen civilisirten Welt bekannt, bekannter als der Name irgend eines Papstes oder Kaisers, von welchem keiner die Bedeutung hat, daß von ihm ein Umschwung der allgemeinen Entwicklung herdatirte.

Fürwahr, diejenigen Katholiken sollten sich schämen, die oft noch heute von Luther wie von einem lüderlichen Mönch sprechen, der dann auch eine verlaufene Nonne zu sich genommen habe. Diese Nonne war sicherlich keine der schlechtesten gewesen, und hätte die römische Kirche nur viele solcher lüderlichen Mönche wie Luther gehabt, dann wären die Zustände gar nicht entstanden, welche endlich die kirchliche Revolution unvermeidlich machten. Wie klein erscheinen neben ihm seine römischen Gegner! Daß also die römische Kirche einen solchen Mann nicht besaß, der in Kraft seines felsenfesten Glaubens, und nicht erst um sich blickend, ob er auch eine genügende Autorität hinter sich habe, sondern, allein der Hülfe Gottes vertrauend, trotz Papst und Kaiser that, wozu ihn der Geist trieb, wäre es auch, daß daraus der Bruch mit einer tausendjährigen Vergangenheit entspränge, — daß die römische Kirche, sage ich, einen solchen Mann nicht besaß, diesen aber vielmehr von sich ausstieß, das hat dann die Nachwirkung gehabt, daß sie seitdem auch kaum einen einzigen Mann produzirt hat, der auf dem Gebiete des geistigen Lebens irgendwie bahnbrechend aufgetreten wäre. Denn wie soll da ein kühner Forschergeist erwachen, wo als die höchste Pflicht gilt, zu glauben, was die Kirche lehrt, und wo die Scheu vor der Heiligkeit der Kirche jede unbefangene Anschauung der Dinge ausschließt? Wer die Kirche betrachtet, wie sie wirklich war und ist, der kann ja eben nicht an ihre Unfehlbarkeit glauben, sondern wenn er allerdings in der Kirche die höchste aller geschichtlichen Bildungen erblicken wird, so wird er leider dabei auch zugleich den alten Spruch bestätigt finden, daß gerade das Beste, wenn es verdirbt, das Allerschlechteste wird. Die unfehlbare Kirche hingegen will von ihrem Verderbniß überhaupt nichts hören, sie will immer die keusche Braut des Herrn gewesen sein, und selbst wo die Fäulniß zum Himmel stinkt, da soll es nur ein äußerer Flecken an ihrem Gewande gewesen sein. Um das aber zu glauben, darf man freilich kein unbefangener Denker und Forscher sein.

Nun meine ich nicht etwa, daß nach der Reformation aus den Reihen der Katholiken überhaupt keine Denker und Forscher hervorgegangen wären, die Frage ist nur: ob sie im Geist der Kirche dachten, oder nicht vielmehr innerlich selbst protestantisch waren? Was wäre z. B. katholisch in der Philosophie des Cartesius? Wollte man diese Philosophie, die mit dem allgemeinen Zweifel beginnt und für das allein Gewisse das eigene Denken erklärt, eine katholische nennen, so könnte auch wohl noch Voltaire für einen leidlich guten Katholiken gelten. *Cartesius aber* wäre nicht ohne Luther gewesen, und

Voltaire auch nicht. Als ein wirklich von katholischen Ideen erfüllter, und doch auf seinem Gebiete bahnbrechender Geist dürfte vielleicht nur Vico zu nennen sein, den aber gerade die Katholiken selbst nicht zu schätzen wußten, geschweige denn, daß sie seine Forschungen weiter geführt hätten. Was kümmert sich überhaupt die Hierarchie um die Wissenschaft, außer insofern dabei ihre eigenen Interessen in Frage kämen.

Darin liegt also die Sache, daß mit Luther thatsächlich ein Princip in die Welt trat, wodurch sich eine Perspective eröffnete, von der er selbst noch gar keine Ahnung hatte. Denn so eine gewaltige Persönlichkeit er war, war er hingegen nichts weniger als ein systematischer Kopf. Noch mehr: wäre er das gewesen, so wäre er wahrscheinlich nicht der große Reformator geworden. Denn zunächst handelte es sich vielmehr darum, das höchst systematisch ausgebildete Netz der römischen Kirche zu zerreißen, was wiederum zunächst nur thatsächlich geschehen konnte, weil das römische System ein wirklich freies Denken nicht aufkommen ließ. Dem mußte zuvor erst Raum geschafft werden, und daß dies geschah, das verdanken wir unserem Luther, der nicht blos das religiöse Gewissen aufrüttelte, sondern zugleich der allgemeinen Geistesfreiheit Bahn brach; so wenig er auch selbst geneigt gewesen wäre, die Rechte des freien Denkens in vollem Umfange anzuerkennen, da er persönlich noch tief im Autoritätsglauben steckte. Nichts destoweniger ist er es, der den Autoritätsglauben für immer untergraben hat. Als er die päpstliche Bulle und die Decretalen verbrannte, — das war der Geburtstag des freien Denkens, wenn es auch noch lange Kinderjahre durchleben mußte, bevor es zum Mann heranwuchs. Genug, auf das unmittelbar Praktische gerichtet, that Luther, was er zu thun sich gedrungen fühlte, die Folgen seines Unternehmens der göttlichen Vorsehung anheimstellend. Was aber alles daraus folgen könnte, darüber hatte er kein Bewußtsein.

Durfte er sich gegen die Autorität der Kirche auflehnen, so durften es hinfort Andere auch. Von Anfang an war damit die Möglichkeit für sehr verschiedene neue kirchliche Bildungen gegeben, und sie blieben nicht aus. Baptisten, Quäker, Herrenhuter, Methodisten u. s. w. sind alle die legitimen Kinder der Reformation, so widerwärtig diese Secten auch der lutherischen oder calvinischen Orthodoxie sein möchten. Die protestantische Freiheit ist nichts, oder sie bedeutet die Sectenfreiheit. Oder warum hätten diese Secten nicht den rechten Glauben, und wer sollte darüber richten? Mit der Autorität der Kirche fällt unvermeidlich auch die Autorität der Bibel, und ganz unmöglich

bliebe es, vielmehr durch die Bibel selbst eine neue kirchliche Autorität zu begründen, da die Bibel allererst der Auslegung bedarf. Haben dabei zwar die Theologen die Vermuthung für sich, das besser zu verstehen als die sogenannten Laien, so schließt das doch nicht aus, daß die Laien sich für ganz ebenso berechtigt dazu halten dürfen, da die protestantische Ordination ausdrücklich nicht für ein Sacrament gilt, und folglich die Pastoren, Superintendenten u. s. w. sich keine höhere Erleuchtung durch übernatürliche Wirkung zuschreiben können. Sie sind darum nichts weiter als kirchliche Beamte, nicht aber geistliche Autoriäten. Besitzen sie nun keine Weihe, wodurch sie über die Laien hinweggehoben wären, so sind auch die Actus, die sie in der Kirche verrichten, nichts weiter als äußere Handlungen, die jeder Laie auch verrichten könnte. Denn es handelt sich ja hier nicht um eine etwaige rechtliche Wirkung jener Handlungen, wobei es freilich auf die amtliche Befugniß ankäme, sondern um eine innere geistige Wirkung, wonach jene Handlungen Gnadenmittel sein sollen. Besitzt also derjenige, der diese Handlungen verrichtet, keine höhere Weihe, so liegt auch in seinen geistlichen Handlungen als solchen nichts Heiliges mehr, sondern geheiligt könnten sie nur sein durch die Vorstellungen, welche die Menschen damit verbänden; wonach dann eben alles auf die Denkweise der Menschen ankäme, indessen die Kirche, als äußere Anstalt, überhaupt keine religiöse Bedeutung mehr hätte. Ein Gedanke, den freilich die Reformatoren verabscheut haben würden, allein wie wäre die Consequenz abzuhalten? Mit dem Protestantismus war im Princip das allgemeine Priesterthum gegeben, ist aber jeder sein eigener Priester, so hört das Priesterthum als solches überhaupt auf, und es giebt keine specifisch priesterlichen Handlungen mehr.

Die Reformatoren täuschten sich, wenn sie nur auf dem Boden der Bibel zu stehen und daraus den reinen Geist des Christenthums extrahirt zu haben vermeinten, während sie selbst noch von so manchen Vorstellungen beherrscht waren, die sich lediglich infolge der kirchlichen Entwicklung gebildet und in den Geistern festgesetzt hatten. Nur daraus erklärt sich, daß das protestantische Kirchenwesen, namentlich das lutherische, anfänglich doch noch etwas sehr Positives war, wie es auch noch lange hin eine autoritative Wirkung übte. Wie sehr aber die Reformatoren selbst noch in der Denkweise der römischen Kirche befangen waren, bezeugt am augenfälligsten die Verbrennung Servet's, denn das soll erst Einer nachweisen, daß so etwas mit dem Geist des wahren Christenthums vereinbar wäre, oder gar dadurch gefordert würde. *Man war dabei* einfach in die Fußstapfen der römischen

Kirche getreten; wie denn auch die Hexenprozesse in den protestantischen Ländern nicht minder ihren guten Fortgang hatten als in den katholischen. Indem also die Reformatoren einerseits sich von der überlieferten kirchlichen Autorität lossagten, und andrerseits doch selbst in so manchen überlieferten Vorstellungen und Gebräuchen befangen blieben, mußte das unvermeidlich zu inneren Widersprüchen führen. Eine Persönlichkeit ist kein System, und wenn zwar das persönliche Gewicht der Reformatoren die inneren Widersprüche einstweilen dergestalt darnieder halten konnte, daß sie gar nicht zu existiren schienen, so blieben sie gleichwohl in der Sache, und da nun hinterher doch eine Art von System begründet werden mußte, so konnte es nicht ausbleiben, daß dadurch auch allmählig die inneren Widersprüche hervortraten.

Wollte man sich wirklich allein auf die Bibel stützen, so müßte man doch die Bibel auch richtig verstanden haben, und wäre das nach der allgemeinen Bildung des Zeitalters überhaupt möglich gewesen? Ich frage z. B. nur: würde es nicht Luther geradezu für Blasphemie gehalten haben, hätte Einer gesagt, daß das A. T. mit der Mythologie verflochten und Vieles darin nur mythologisch zu verstehen sei? Das Wort Gottes mit heidnischen Fabeln vermischt! — eine solche Behauptung hätte damals noch auf den Scheiterhaufen führen können, obgleich nichts gewisser ist, als daß es sich wirklich so verhält.

Wie entstanden endlich die Bekenntnißschriften, durch welche das neue Glaubenssystem seine Formulirung erhielt? Im Streit mit der römischen Kirche entstanden sie, wie beziehungsweise im Streit zwischen Lutheranismus und Calvinismus. Als bloße Vertheidigungs- und Rechtfertigungsschriften also, waren sie von vornherein gar nicht darnach angethan, das Ganze der christlichen Weltansicht darzulegen. Wie sollten sie hinterher die bleibende Grundlage für die Entwicklung des christlichen Geistes sein können? Nur die äußerste Verknöcherung und Beschränktheit der Geister könnte daraus entspringen. Denn die christliche Weltansicht nach dem Inhalt der Bekenntnißschriften bemessen, so brauchte man sich dabei weder um die Natur noch um die Weltgeschichte zu kümmern, die Dogmatik wäre ein Ding für sich. Mit Philosophie hätte sie erst recht nichts zu schaffen, denn da die von den Reformatoren vorgefundene Philosophie der römischen Kirchenlehre zur Stütze gedient hatte, waren die Reformatoren von Anfang an aller Philosophie gram. Später freilich, als es sich dann um eine *systematische* Theologie handelte, konnte man gleichwohl einiger *philosophischer* Hülfsmittel nicht entbehren, wobei man dann im Wesentlichen

selbst wieder zur Scholastik griff, ohne viel Kummer darum, daß die Definitionen, Distinctionen und Demonstrationsmethoden, die man nun anwandte, keineswegs aus der Bibel stammten, sondern allerdings aus der Philosophie. Nur eben aus einer veralteten Philosophie, von welcher die wirklich lebendige Philosophie sich vielmehr losgerissen hatte. Mußte also infolge dessen der geistige Horizont der neuen Orthodoxie schon an und für sich ein sehr beschränkter sein, so kam dazu noch obendrein die unvermeidlich beschränkende Wirkung einer bloßen Landeskirche, in welcher Gestalt der Protestantismus von vornherein aufgetreten war.

Wie mußte das insbesondere in dem zersplitterten Deutschland wirken, wo es kein Nationalleben gab, welches die Geister anderweitig in Bewegung setzen konnte! Darum ist gerade die Periode der bekenntnißmäßigen Orthodoxie die allerödeste in der Entwicklungsgeschichte des deutschen Geistes gewesen. Erst als die gebildeten Kreise sich von dem Einflusse der Orthodoxie emancipirt hatten, begann wieder ein frischeres und auf höhere Ziele gerichtetes Streben in Kunst und Wissenschaft. Sind die großen Denker, Dichter und Literatoren, die seit der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts bei uns auftraten, und auf deren Wirken unsere heutige Bildung beruht, sämmtlich Protestanten gewesen, — orthodox, im Sinne der Kirchenlehre, war keiner von ihnen gewesen, selbst Klopstock nicht. Ein gläubiger Christ war er, davon zeugt seine Messiade, aber was hätte die mit der Augustana oder mit der Concordienformel zu schaffen gehabt?

Wohl ist es tief zu beklagen, daß unsere sogenannte classische Literatur sich mehr und mehr vom Christenthume abwandte, allein gerade die bekenntnißmäßige Orthodoxie hatte dahin geführt, das Christenthum allen freien Geistern zu verleiden. Wie könnte das also jetzt vielmehr zu einer Wiedererweckung des christlichen Geistes dienen, daß man zu dem Standpunkt der Bekenntnißschriften zurückkehrte, die einer Entwicklungsperiode angehören, von der sich unser heutiges Bewußtsein — eben infolge der classischen Periode — so sehr abgelöst hat, daß sie ihm kaum noch Berührungspunkte darböte? Rückkehr zu Schriften, die jedenfalls, um den christlichen Geist in sich zu fassen, viel zu enge Gefäße wären, ja noch mehr: die zum inneren Verständniß des Christenthums überhaupt nichts beitragen, und die heute nur noch den Werth historischer Documente beanspruchen, nicht aber Fermente zu einer neuen Entwicklung werden können!

k.

Könnten persönliche Gaben und persönliche Energie bewirken, daß ein verkehrtes Streben aufhörte verkehrt zu sein, so hätte wohl das Unternehmen einer Restauration der bekenntnißmäßigen Orthodoxie in den besten Händen gelegen bei dem für die Augustana begeisterten Vilmar, auf den wir hier noch einmal zurückkommen wollen. Denn war er wirklich in seiner Art ein bedeutender Mann, so ist darum auch sein Beispiel um so lehrreicher. Aber eben jenes Bestreben versetzte ihn in die Unmöglichkeit, die wahre Lage der Dinge und die wahre Aufgabe zu erkennen, die überhaupt nicht zu verstehen ist, außer wenn zuvor erkannt und anerkannt ist, daß die Reformation kein Definitivum geschaffen hat, noch schaffen konnte, sondern nur das Uebergangsstadium zu einer noch in der Zukunft liegenden höheren Entwicklungsstufe war, statt dessen Vilmar vielmehr den Standpunkt der Reformatoren, insbesondere den Standpunkt Luther's, festgehalten wissen und selbst neu befestigen will. Und dadurch erhalten dann leider auch die an und für sich wahren und tiefen Gedanken, die sich bei ihm finden, zuletzt doch immer eine schiefe Richtung, in der er stellenweise bis an die Grenze des Sinnlosen streift.

Vorweg nun liegt ihm der Kern der Reformation darin, daß das schon bei Augustinus erwachte, doch damals noch nicht zur Klarheit gelangte Bewußtsein von der radicalen Verderbtheit der menschlichen Natur, und darum der alleinigen Erlösung von der Sünde durch gläubige Annahme der uns in Christo dargebotenen Gnade, — daß dieses Bewußtsein, welches hinterher wieder eingeschlafen, und worauf dann die Kirche elfhundert Jahre lang im Semipelagianismus herum geirrt sei, endlich in Luther mit voller Kraft wiedererwachte und zu einem bestimmten Ausdruck gelangte. Darin concentrirte sich die ganze Sache. Ich sage hingegen: welch eine Ansicht von der Geschichte gehörte dazu, um über eine elfhundertjährige Entwicklung wie über ein leeres Blatt hinwegzuspringen, und welche beschränkte Auffassung von der Reformation, daß es sich dabei nur um eine Erneuerung und Fortbildung der augustinischen Lehre gehandelt habe!

Für Luther persönlich lag ja darin allerdings der Ausgangspunkt und der Antrieb zu seinem Auftreten, daß jenes Bewußtsein ihn so durch und durch ergriffen hatte. Aber schritt er nicht alsbald weiter, nachdem er einmal aufgetreten war, und gehört nicht auch alle das, was hinterher aus Luther's Auftreten folgte, selbst mit zur Reformation? Kenne ich einen Strom, wenn ich nur sein Quellgebiet

betrachte, alle die Nebenflüsse beiseite lassend, die ihn erst zu dem großen Strom machten? Luther, sagt Vilmar, hatte die aus dem Sündenbewußtsein entsprungene innere Trostlosigkeit, wie die alleinige Beruhigung durch den Glauben an die durch Christum vollbrachte Erlösung, auf das lebendigste in sich erfahren, und darin bestand dann die Reformation, daß eben das christliche Volk dasselbe in sich nacherfuhr, was Luther in sich erfahren hatte. Ich meine aber, das bliebe doch erst noch zu beweisen, daß die große Masse des Volkes, welche die Reformation annahm, wirklich diesen inneren Prozeß erlebt hätte. Und wenn gewiß gar Viele diesen Prozeß nicht in sich erlebt hatten, — wurden sie um deswillen nicht dennoch Protestanten? Ausläufer der Reformation sind ferner alle die später entstandenen protestantischen Secten, deren Denkweise sich zum Theil weit von der lutherischen entfernt, und die doch das größte Reich der Christenheit begründet haben, d. i. die Vereinigten Staaten von Nordamerika. Auf die Reformation zurückzuführen ist desgleichen das Emporkommen der empirischen Naturforschung, der geschichtlichen Kritik und der ganzen neueren Philosophie. Und eben deswegen, weil die Reformation einen allgemeinen Umschwung hervorrief, war sie das große Weltereigniß, welches hingegen bei Vilmar zu einem dogmatischen Vorgang zusammenschrumpft, der principiell auf der Rechtfertigungslehre beruhte. Ich frage aber wieder: wie Viele von den Millionen, die heute zur evangelischen Kirche gehören, halten wohl wirklich noch an der lutherischen Rechtfertigungslehre fest, und wie Viele hingegen haben sie rundweg aufgegeben? Lutheraner können dann solche freilich nicht heißen, trotzdem aber können sie evangelische Christen sein, zumal die lutherische Rechtfertigungslehre sich gerade am wenigsten auf die Evangelien stützte, sondern bekanntlich auf den Römerbrief, während sie mit dem Jakobibrief schwer vereinbar erscheint. Allerdings war es die Rechtfertigungslehre gewesen, wodurch so zu sagen zuerst das Eis brach, nachdem aber das Eis gebrochen war, kam es ins Treiben, und mit dem Eisgang begann erst die eigentliche Sache. Dieser Eisgang dauert noch bis heute fort, und erst die Sonne des johanneischen Christenthums wird die letzten Eisschollen schmelzen.

Eigentliche Glaubensquelle ist natürlich für Vilmar, als strictem Lutheraner, allein die Bibel, und die Bibel, sagt er, enthält nicht nur das Wort Gottes, sondern sie ist Gottes Wort, d. h. sie beruht von A bis Z auf göttlicher Eingebung. Gerade als ob die ganze biblische Kritik für nichts gewesen wäre! War aber für Luther sein reflexionsloser *Bibelglaube* etwas Natürliches gewesen, so wird eine

Fratze daraus, wenn heute ein wissenschaftlicher Mann sich in denselben Glauben hineinforcirt. Dies das Eine. Wo nun aber über einzelne Glaubensfragen doch keine bestimmte Erklärung aus der Bibel zu gewinnen wäre, und folglich die biblische Dogmatik sich unzulänglich erwiese, — wie namentlich in der Lehre von dem Wesen der Kirche, oder von den sogenannten letzten Dingen, — da, sagt er, bliebe eben nichts übrig als zu erwarten, daß die Kirche dereinst über solche Glaubensfragen Erfahrungen mache. Aehnlich wie die Kirche (seiner Auffassung nach) durch Luther die Erfahrung von der allein rechtfertigenden Kraft des Glaubens machte. Denn dadurch entstehen überhaupt die Dogmen, daß die Kirche Erfahrungen macht, d. h. daß sie etwas in sich erlebt, wodurch ihr gewisse Glaubenssätze zum lebendigen Bewußtsein kommen. Und alle solche Erfahrungen, die der christliche Geist in der Kirche machte, müssen dann die späteren Generationen festhalten und in sich reproduziren, und nur von dieser Grundlage aus darf man einen weiteren Schritt zu thun wagen. Das ist Vilmar's Grundansicht von der dogmatischen Entwicklung, die auch gewiß eine Dosis von Wahrheit enthält, sollte sie aber die Wahrheit selbst sein, — wohin kämen wir damit?

Hatte die Dogmenbildung in den ersten Jahrhunderten der Kirche auf den inneren Erfahrungen beruht, welche der christliche Geist damals machte, — warum sollte die fortschreitende Dogmenbildung der späteren Jahrhunderte nicht aus derselben Quelle stammen? So das Dogma vom Fegefeuer, von den sieben Sacramenten, von der Transsubstantiation, von der Fürbitte der Heiligen und namentlich auch von der göttlichen Institution des Papstthums, was alles für die mittelalterliche Christenheit lebendige Wahrheiten gewesen waren, zu deren Erkenntniß man durch innere Erfahrung (in Vilmar's Sinne) gelangt war. Das aber anerkannt, so frage ich: mit welchem Rechte durften die Reformatoren sich von jenen Erfahrungen lossagen, d. h. jene Dogmen verwerfen? Daß dieselben der Bibel durchaus widersprächen, wie die Reformatoren sagten, wäre erst zu beweisen, wobei dann zuletzt alles wieder auf die Auslegung der Bibel ankäme, die sehr zweifelhaft sein kann, und wenn zwar jene Dogmen allerdings explicite sich nirgends in der Bibel finden, so behauptet doch die römische Kirche, daß sie implicite darin lägen, indem sie nur eine weitere Entwicklung biblischer Lehren enthielten. Dagegen könnte offenbar Vilmar, wenigstens a priori, nichts einwenden, da es nach seiner eigenen Ansicht zu dem Berufe der Kirche *gehört*, den in der Bibel niedergelegten Glaubensgehalt allmählig aus-

zu schöpfen und den Gläubigen in der Gestalt von Dogmen zum Bewußtsein zu bringen.

Was ferner die von der Kirche erst noch in Zukunft zu machenden Erfahrungen betrifft, damit geriethen wir ganz buchstäblich in die Brüche, sintemal die Kirche selbst in verschiedene Kirchen zerfallen ist, die nun möglicherweise auch sehr verschiedene Erfahrungen machen könnten. So hat die römische Kirche in letzter Zeit — der Himmel weiß wie — zwei neue Erfahrungen gemacht, nämlich von der sündlosen Geburt der heiligen Jungfrau und von der Unfehlbarkeit des ex cathedra redenden Papstes. Würde Vilmar diese Erfahrungen anerkennen? Gewiß nicht, sondern für ihn würden nur die neuen Erfahrungen der evangelischen Kirche gelten sollen. Ich frage aber wieder: welcher evangelischen Kirche? Der lutherischen, der calvinischen oder der unirten, und warum nicht auch der baptistischen, oder der quäkerischen, der methodistischen u. s. w.? Gesetzt nun, es geschähe das Wunder, daß die evangelische Kirche in toto eine neue Erfahrung machte, desgleichen, daß sie auch ein Organ zum Ausdruck ihres Gesammtbewußtseins besäße, wozu doch gewiß ein noch viel größeres Wunder gehörte, da die einzelnen evangelischen Kirchen wiederum in verschiedene Landeskirchen zerfallen, — gesetzt also, beides geschähe, und auf Grund der neuen Erfahrungen würden dann irgend welche dogmatische Bestimmungen publizirt, welchen Erfolg würde das gleichwohl haben? Ich meine, man würde schließlich die Erfahrung machen, daß kein denkender Protestant sich an die neuen Dogmen gebunden fühlte, weil überhaupt die Zeit der Dogmenbildung für die protestantische Welt unwiederruflich vorüber ist.

Es ist wohl klar, wohin diese vilmarsche Theorie von der Dogmenbildung durch die von der Kirche gemachten oder zu machenden Erfahrungen zielt, nämlich dahin, daß die Kirche dadurch zur lebendigen Autorität werden soll. Und so viel ist ja dabei richtig, daß die Religion nicht auf dem bloßen Denken beruht, sondern das innerste Wesen des ganzen Menschen ergreift, und darum auch die religiösen Wahrheiten innerlich empfunden, oder erfahren sein müssen. Allein solche innere Erfahrung ist eine höchst persönliche Sache, und wie kann nun die Kirche als solche Erfahrungen machen, die sich dann hinterher auf alle Mitglieder der Kirche übertrügen, als welche resp. sich auch daran gebunden erachten müßten? Mit dem protestantischen Kirchenprincip wäre das unvereinbar, es gehörte jedenfalls die katholische Idee von der Kirche dazu, wonach das Indivi-

duum der Erlösung nur theilhaftig werden kann durch seine Mitgliedschaft in der Kirche. Dies hier die erste Schwierigkeit. Zum Andern ist doch nach protestantischer Ansicht die eigentliche Glaubensquelle nur die Bibel, daher die sogenannten Erfahrungen der Kirche nur insoweit Bedeutung haben könnten, als dadurch der in der Bibel niedergelegte Glaubensinhalt zum ausdrücklichen Bewußtsein gebracht wäre; sonst würden es trügerische Erfahrungen sein, die vielmehr verworfen werden müßten. Wer soll aber darüber entscheiden, wenn es kein unfehlbares Lehramt giebt? Vilmar hingegen möchte aus zwei verschiedenen Dingen eins machen, indem er die Autorität der Bibel mit der Autorität der Kirche vermählen will. Allein immer könnte die letzte Entscheidung nur von einem der beiden Factoren ausgehen, und dieser Factor müßte ein lebendiges Wesen sein, d. h. ein unfehlbares Kirchenoberhaupt.

Nun soll eine solche Vermählung der kirchlichen Autorität mit der biblischen, wie sie sich Vilmar denkt, durch die Bekenntnißschriften zum Ausdruck gekommen sein, zumal durch die Augustana, worin eben die Erfahrungen niedergelegt wurden, welche damals die Kirche — natürlich nur die lutherische, statt dessen die katholische ausdrücklich widersprach, — über den wahren Gehalt des Christenthums gemacht hatte. Erfahrungen, die in gleicher Kraft und Klarheit nur einmal gemacht werden konnten, sagt er, so daß dem späteren Geschlechte nichts übrig bliebe, als in sich selbst diese Erfahrungen zu reproduziren, die dabei schlechtweg als eine Thatsache aufzunehmen wären. Als solche Thatsache wären also diese Erfahrungen über alle Produkte des bloßen Denkens weit erhaben, wie resp. auch von seiten der Wissenschaft und Philosophie garnicht angreifbar. Sie ständen so unerschütterlich da wie ein Gebirge, und von diesem Standpunkte aus wären alle etwaigen Einflüsse der Philosophie auf das dogmatische Gebiet rundweg abzuweisen, wie Vilmar nicht nachdrücklich genug erklären kann. Freilich bleiben bei ihm die eigentlichen Offenbarungsthatsachen — worauf doch zuletzt das ganze Christenthum beruht, und die noch etwas ganz anderes sind als die thatsächlichen Erfahrungen der Kirche, welche er allein im Auge hat, — so unbegriffen wie in aller bisherigen Dogmatik. Noch mehr: eine Philosophie der Offenbarung, wodurch allein eine Versöhnung zwischen Glauben und Wissen angebahnt werden könnte, wäre für Vilmar ein ganz ausgeschlossener Gedanke. Aber selbst davon abgesehen, so frage ich: welche Garantie bestände wohl, daß der Inhalt der Bekenntnißschriften *von den* sich darauf Berufenden auch wirklich innerlich erfahren, oder

nicht vielleicht blos als ein Gedächtnißstoff aufgenommen wäre? Offenbar bestände dafür keine Garantie. Um so gewisser ist, daß — die Autorität dieser Schriften einmal anerkannt — damit das bequemste Mittel gegeben wäre, um sich aller Mühe eigenen Forschens und Denkens für enthoben halten zu dürfen, um dafür gegen alle freieren Regungen des christlichen Geistes desto absprechender aufzutreten. Und wohin würde das zuletzt führen?

Sollte darin der Fortschritt liegen, daß die Theologie sich aller Philosophie entwöhnte, so würde sie in Zukunft um so weniger leisten, sich selbst aber um so mehr isoliren, denn immer ist es die Philosophie, welche den Zusammenhang aller Wissenschaften vermittelt. Dieser Zusammenhang wird aber hier von vornherein aufgehoben, denn wie Vilmar von Augustinus auf Luther überspringt, so würde jetzt von Luther zu Vilmar überzugehen, und über die letzten Jahrhunderte wie mit dem Schwamm hinwegzufahren sein, indem das Wahre allein darin bestände, zu dem, höchstens in einzelnen Nebensachen modificirten, Standpunkt Luthers zurückzukehren, welchen zum klaren Bewußtsein gebracht zu haben eben Vilmars Leistung wäre. Nur eine aus der allgemeinen Bewegung der Geister sich selbst ausschließende Winkelkirche könnte daraus entstehen, deren Anhänger dann, je weniger sie irgend etwas von den persönlichen Gaben Vilmar's hätten, um so mehr beschränkte, verschrobene und verrannte Köpfe sein oder werden würden. Die Geistesarbeit der letzten Jahrhunderte ist aber keineswegs, wie Vilmar vermeint, für nichts gewesen, sondern eben der im Laufe derselben allmählig emporgekommene Rationalismus hat hinterher zu der Aufgabe geführt, die Offenbarung selbst der Vernunft zugänglich, d. i. begreifbar zu machen, und wird diese Aufgabe ergriffen, so muß die Kirche dadurch vielmehr in den Mittelpunkt der allgemeinen geistigen Bewegung treten. Ein himmelweiter Unterschied! Und das ist es, wohin die Philosophie der Offenbarung zielt.

1.

Will die evangelische Kirche ihrem Namen Ehre machen, so muß sie auch Vertrauen haben zu der Kraft des Evangeliums, welches die Verheißung hat, daß es nicht vergehen soll, wenn auch Himmel und Erde vergingen. Vertrauen also, daß der in dem Evangelium lebende Geist zuletzt doch über alle Verirrungen des menschlichen Denkens Herr werden, und, durch die Feuerprobe der Kritik hindurchgegangen, dann hinterher nur um so heller strahlen werde.

Es ist wahr, einen gemeinsamen Glaubensfond muß jede kirchliche Gemeinschaft haben. Ist dieser Fond nur ein dürftiger, oder wird er seinem Inhalt nach überhaupt angezweifelt, so entspringt daraus ein schwächlicher und schwankender Zustand, wie es unstreitig der heutige Zustand der evangelischen Kirche ist. Was sollte es aber dagegen wohl helfen, nun um so mehr wieder die alten Bekenntnisse zur Geltung bringen zu wollen, da eben der lebendige Glaube an dieselben verschwunden ist? Und steht es etwa a priori fest, daß das zum Unheil führen müsse? Da müßte doch zuvor auch erst feststehen, daß eben diese Bekenntnisse wirklich den wahren Glauben enthielten, was aber eine reine petitio principii wäre.

Der allerunglücklichste Gedanke wäre gar, auf den Rechtspunkt zu recurriren, weil die evangelische Kirche zur rechtlichen Existenz nur gelangt sei auf der Grundlage ihrer Bekenntnisse. Also das Evangelium allein wäre dann doch zu schwach, wenn ihm nicht der Augsburger Religionsfriede und der Westphälische Friede zu Hülfe käme! Geradezu eine Miserabilität und eine Perfidie an dem Evangelium, welches damit unter die Justiz und Jurisprudenz gestellt würde. Von solchem Standpunkte aus könnte man ja freilich einfach sagen: „jeder Geistliche, der von den Bekenntnissen abweicht, wird seines Amtes entsetzt, und fallen Gemeinden davon ab, so verlieren sie die Kirchengüter, worauf nur die treugebliebenen Glieder der Kirche Anspruch haben.“ So schiene denn auf einmal reiner Tisch gemacht. Wäre das aber nicht dieselbe Maxime, die einst von seiten der katholischen Hierarchie gegen die Reformation geltend gemacht wurde? Man weiß, daß sie damals schließlich nicht viel half. Sollte nun diese Maxime heute practicabler sein, und zwar für eine Kirche, die nach ihrer äußeren Existenz schlechthin unter der Obergewalt des Staates steht? Die Staatsgewalten aber haben sich nach Rücksichten der allgemeinen Wohlfahrt zu entscheiden, die ihnen alles verbieten, was weitverbreitete Aufregung hervorrufen könnte. Darum würden sie sich dreimal besinnen, ehe sie sich der bekenntnißmäßigen Restauration zu Diensten stellten. Geschähe es dennoch, so würde die Zerrüttung dadurch um so größer, und durch das Restaurationsexperiment erst recht offenbar werden, wie sehr die Bekenntnisse bereits ihren Boden im Bewußtsein des protestantischen Volkes verloren haben. Freilich ist nicht zu leugnen, daß aus dem gegenwärtigen Zustande des thatsächlichen Außergeltunggekommenseins der Bekenntnißschriften auch praktische Schwierigkeiten entspringen, allein die können auch nur durch die Praxis selbst überwunden werden. Es wird hier nichts übrig bleiben, als zu laviren

und die Dinge einstweilen ihrem eigenen Verlauf zu überlassen, außer wo ein öffentliches Aergerniß entstände. Eine principielle Entscheidung wäre unmöglich.

Das ist ja eben das proton pseudos, von welchem die Bekenntnißstreiter ausgehen, daß durch die Reformation eine feste Basis gewonnen sei, während die Reformation nur das Uebergangsstadium zu einem noch in der Zukunft liegenden Ziele gewesen war. Entfesselte sie die Forschung, so widerspräche sie sich hinterher selbst, wenn sie einen stabilen Zustand begründet zu haben beanspruchte. Schien gleichwohl durch die Bekenntnisse zeitweilig ein solcher Zustand erreicht zu sein, so hat die Bewegung der Geister seit Anfang vorigen Jahrhunderts gezeigt, daß das eine Täuschung gewesen war. Der Strom, den man einstweilen zu einem stehenden Gewässer gemacht hatte, ist wieder in Fluß gekommen, und nichts natürlicher als das. Die unvermeidliche Folge davon war dann aber, daß die auf den Bekenntnissen gegründete Kirche hinterher wieder einer inneren Zersetzung verfiel, welche vorläufig noch immer weiter fortschreiten dürfte.

Dieser fließenden Natur des Protestantismus gegenüber mag die auf dem Felsen Petri gegründete Kirche umsomehr durch ihre Festigkeit imponiren, denn das ist wahr: dieser Felsen selbst kann nicht in Fluß gerathen. Dafür aber kann er Risse und Spaltungen bekommen, wo man dann große Noth hat mit Uebertünchen und Verkitten, damit die Schäden nicht sichtbar würden, und die geborstenen Theile durch eiserne Klammern zusammenzuhalten, damit sie nicht gar auseinander fielen. Es früge sich erst, ob die damit verbundenen Schwierigkeiten und Gefahren geringer sind, als womit die evangelische Kirche zu kämpfen hat.

Schon liegt fast in allen katholischen Ländern die Thatsache vor, daß die äußerlich der einen und selben Kirche angehörende Bevölkerung sich in zwei Parteien spaltet, wovon nur die eine sich ausdrücklich katholisch nennt, während die andere — wie sie sich auch nenne — innerlich mit der Kirche gebrochen hat, und den Einfluß, ja den Bestand derselben zu untergraben sucht. Die Kirche wird also zur Parteisache, und welch ein Geist des Politisirens, Diplomatisirens und Intriguirens muß dadurch in die Kirche eindringen! Wie sollte dabei ein gesundes religiöses Leben bestehen, dessen Träger doch eben die Kirche selbst wäre, die nach dem römischen System mit der Religion identisch ist? Denn praktisch existirt da die Religion überhaupt nur als Kirchenthum, indem alle Dogmen sich in dem Dogma von der Kirche concentriren und zuletzt von demselben getragen werden, daher

auch Gehorsam gegen die Kirche zur ersten christlichen Pflicht wird. Bricht der Katholik innerlich mit der Kirche, so wird er bald überhaupt religionslos, und darum dürfte in den katholischen Ländern mehr wirkliche Irreligiosität zu finden sein als in den protestantischen. Woher stammen denn die atheistischen und materialistischen Doctrinen, wenn nicht aus dem katholischen Frankreich, — dem einzigen Lande, wo es geschah, daß man das Christenthum von oben herab ausdrücklich abschaffen wollte!

Gegen diese Thatsachen helfen keine Declamationen über den zersetzenden Geist des Protestantismus. Möglich ja, daß die Zersetzung sich nur gegen die Schale richtete, worauf dereinst der wahre Kern des Christenthums erst recht hervortreten wird. So ist es auch eine ganz eitle Hoffnung der römischen Kirche, daß infolge der inneren Zersetzung des protestantischen Kirchenwesens das protestantische Volk allmählig wie von selbst in die römische Kirche zurückfallen würde. Für den Protestanten sind Religion und Kirche zwei sehr verschiedene Dinge. Wer zu seiner Beruhigung einer äußeren Autorität und eines absolvirenden Priesters bedarf, war innerlich nie ein Protestant gewesen. Solche freilich mögen dann zur römischen Kirche zurücktreten, das werden aber immer nur Einzelne sein, während eben so Viele aus der römischen Kirche austreten. Das entschiede also nichts, wäre es auch, daß hier und da die Uebertritte sich häuften, und möglicherweise auf beiden Seiten. Denn wenn die protestantische Kirche sich unleugbar in einer Krisis befindet, so gilt dies von der römischen Kirche erst recht.

III.

Was die Stärke der römischen Kirche ausmacht, ihr Autoritätsprincip, ist andererseits auch die Quelle ihrer Schwäche, und hat sie durch das Vaticanum, wodurch sie erst in voller Form zur päpstlichen Kirche wurde, dies Autoritätsprincip auf die Spitze getrieben, so hat sie damit auch um so mehr die Opposition herausgefordert, indem jetzt jede Möglichkeit zu einer inneren Versöhnung mit dem freien Geiste ausgeschlossen ist. Sie hat implicite der ganzen modernen Bildung den Krieg erklärt, wie auch die Wortführer des Ultramontanismus dessen gar kein Hehl haben, denn diese ganze Bildung hat die freie Forschung zu ihrer Voraussetzung. Selbst angenommen nun, daß eben ihr Autoritätsprincip der Kirche auch die Mittel geben würde, *innerhalb* ihres Machtgebietes jede Opposition zu ersticken oder wenigstens darnieder zu halten, so würde außerhalb desselben die Opposition

sich um so stärker regen, und die katholische Welt kann sich den Einflüssen aus der protestantischen Welt nicht mehr entziehen. Innerhalb des katholischen Gebietes selbst aber würde die Erstickung jeder Opposition bald zu allgemeiner Abstumpfung der Geister führen, infolge dessen die Kirche in sich selbst verdumpfen müßte, so daß zuletzt nur noch ein torpider Körper übrig bliebe.

Man wende nicht ein, daß es doch auch im Mittelalter, trotz des damaligen Autoritätsglaubens, nicht an bedeutenden Köpfen gefehlt habe. Umstände verändern die Sache, denn damals war der Autoritätsglaube gewissermaßen etwas Natürliches, so gewiß als die Kirche die allgemeine Atmosphäre war, in der man athmete, und die kirchlichen Dogmen wie angeborne Ideen, in denen man sich ganz von selbst bewegte. Die Möglichkeit eines anderen Zustandes hatte sich noch gar nicht gezeigt, darum fühlten sich die Leute einstweilen frei, ja oft ergingen sie sich auch in vollster Freiheit auf diesem Boden.

Wie deutlich tritt dies wieder bei Dante hervor! Der spricht so rückhaltlos wie Luther, kein Wort dabei, welches nicht aus seiner innersten Ueberzeugung flösse. Darum findet er auch in der protestantischen Welt nicht weniger Verehrer als in der katholischen, und heut zu Tage wird er vielleicht mehr von Protestanten gelesen als von Katholiken. Ich meine sogar: der moderne Ultramontanismus müßte wohl in Dante seinen allergefährlichsten Feind erblicken, und ohne Zweifel stände die göttliche Comödie längst schon auf dem Index, scheute man nicht das Scandal, den größten katholischen Dichter noch im Grabe zu excommuniciren. Das war ein Geist, desgleichen der Katholicismus späterhin nicht wieder hervorgebracht hat, noch auch hervorbringen könnte. Denn mit der Reformation vollzog sich eine Krisis in der katholischen Kirche selbst, indem sie das bisher in ihr — wenn auch nur in latenter Form — doch allerdings vorhanden gewesene Freiheitsprincip von sich ausstieß, welches sich seitdem allein noch auf protestantischem Boden entwickeln konnte, wenn auch selbst da noch Jahrhunderte dazu gehörten, bis eine ganz freie Wissenschaft und Philosophie emporkam. Jetzt aber, nachdem das freie Denken endlich zum vollen Durchbruch gekommen ist, hat es etwas ganz anderes zu besagen, wenn der Geist, der Freiheit gekostet hat, und der anderer Orten das Recht der freien Forschung anerkannt sieht, sich trotzdem wieder in das Joch einer Denkweise fügen soll, die ihm nicht mehr die natürliche sein kann. Klare Denker, — und die allein sind es, von denen in der Wissenschaft und Philosophie ein Fortschritt ausgehen kann, — wenn sie sich nicht geistig selbst entmannen wollen,

werden sich niemals solchem Joche fügen, vielmehr solche Zumuthung mit Protest zurückweisen. Fehlte ihnen aber dazu der Muth, so bliebe ihnen freilich nichts übrig, als entweder eine stumme Resignation, oder ein geschraubtes Tergiversiren, wodurch sie an sich selbst zum Sophisten würden, oder endlich — sie müßten sich künstlich in das Autoritätssystem hineinforciren. Immer wäre dann ihr Denken corrumpirt, ihr Geist gebrochen.

Vergebens spricht man von einer katholischen Wissenschaft und gar von einer katholischen Philosophie. Philosophie ist die Liebe zur Wahrheit, und zwar die ganze und volle Liebe, für welche es gar nichts Liebenswertheres giebt als die Wahrheit, wer aber vielmehr die kirchliche Autorität liebt, wie wird es mit dessen Liebe zur Wahrheit stehen? Auch hier gilt das Wort: „Niemand kann zweien Herren dienen." Es kann demnach so wenig eine katholische Philosophie geben, als etwa eine lutherische oder calvinische, sondern solche katholische Philosophie wäre eine **contradictio in praeposito.** Im Mittelalter sprach man davon nicht, und damals bestand auch der innere Widerspruch nicht, weil das damalige Denken ganz von selbst katholisch war. Aber darum gab es damals auch nur ein **simulacrum** der Philosophie, weil es noch keine freie Philosophie gab, die erst wirkliche Philosophie ist. Daß die römische Kirche keine freie Philosophie haben mag, noch auch vertragen kann, hat der Papst selbst neuerdings dadurch erklärt, daß er die Philosophie wieder auf den Standpunkt des Thomas von Aquino zurückschrauben will. Das macht die Lage der Dinge mit einem Schlage klar. Nämlich 1) daß der nachmittelalterliche Katholicismus in der Philosophie nichts geleistet hat und zu neuen Leistungen selbst sich für unfähig hält, 2) aber, daß das römische System im Widerspruch zu der ganzen modernen Wissenschaft steht, die sich vielmehr auf den Trümmern der Scholastik erhob.

Im Uebrigen hat der Papst ganz richtig erkannt, wie viel wirklich auf die Philosophie ankommt, und in diesem Punkte könnte die protestantische Orthodoxie von ihm lernen. Denn in der Philosophie concentrirt sich das ganze wissenschaftliche Denken, daher ein Umschwung desselben nur von dorther ausgehen könnte. So beherrschte einst die römische Kirche durch die Scholastik die Universitäten und die Schulen, und damit das allgemeine Denken. Könnte sie jetzt die Wissenschaft wieder scholastisch machen, so würde es allmählig auch von selbst folgen, daß die ganze Welt wieder katholisch würde. Allein die neuere Philosophie hat vielmehr der Scholastik den Prozeß gemacht,

und längst ihr Urtheil darüber gesprochen. Käme es trotzdem zu einer Revision dieses Prozesses, das könnte die Philosophie sich gern gefallen lassen. Was sich schon vor Jahrhunderten als unzulänglich und unhaltbar erwies, wird heute erst recht nicht die Probe bestehen. Und liegt nun in der versuchten Restauration der Scholastik das eigene Eingeständniß der römischen Kirche, daß ihr Unfehlbarkeitssystem nur mit der Scholastik bestehen kann, so wird dieses System durch diesen verfehlten Versuch hinterher sich nur selbst ad absurdum geführt haben.*)

II.

Das ist einmal das Verhängniß, welches auf der Weltgeschichte lastet, daß sie sich nur in Gegensätzen fortbewegt. Daher die großen Kämpfe und die großen Katastrophen. Wo aber Gegensätze hervortreten, sind sie auch nur in ihrem gegensätzlichen Verhältniß recht zu verstehen und zu beurtheilen, weil das Eine, was es ist, nur ist in Beziehung zu dem Andern. Und dies gilt auch von dem Gegensatz

*) Daß die Scholastik noch gar nicht die Fähigkeit besaß, die Offenbarung als eine Geschichte, und diese transscendente Geschichte nach ihrem Zusammenhang mit der Weltgeschichte zu begreifen, und wie davon grade alles abhängt, um das Christenthum in der Wissenschaft zur Anerkennung zu bringen, haben wir schon s. O. gesehen. Eben dasselbe zeigt in ausführlicher Behandlung Strobl in seiner Schrift: „Ueber Grundlage, Gliederung und Zeitenfolge der Weltgeschichte, 1880," wie zugleich, daß zur Lösung dieser Aufgabe erst Schelling die Bahn gebrochen habe. Nun ist aber dieser Autor gut katholisch gesinnt, und was sollte er also dazu sagen, wenn hingegen der Papst die Philosophie wieder auf den Standpunkt des Thomas von Aquino zurückschrauben will? Mich dünkt, das allein Richtige wäre da gewesen eine appelatio a Papa male informato ad Papam melius informandum, allein dazu gehörte dann ein Freiheitsgefühl, welches eben der Infallibilismus gar nicht aufkommen läßt, und so schließt dieser Autor sein Buch vielmehr mit der Erklärung seiner Unterwerfung unter das unfehlbare Urtheil der Kirche. Ein trauriges Beispiel davon, zu welcher Geistesverknechtung der Infallibilismus führt, infolge dessen also ein Schriftsteller, nachdem er mit allem Fleiß seine Ideen entwickelt, sich hinterher selbst ein Dementi geben muß. Auch sieht man daraus zugleich, wie weit die Unfehlbarkeit sich wirklich erstrecken soll, nämlich auch auf die Geschichtsphilosophie, und damit auf die Philosophie überhaupt, so gewiß als die Geschichtsphilosophie selbst wieder nur als ein Glied des Ganzen zu begreifen ist. Und Angesichts dessen will man noch von einer katholischen Philosophie sprechen! Muß solche katholische Philosophie erst im Vatican approbirt sein, so sollte sie lieber auch von vornherein im Vatican präparirt werden. Das machte die Sache einfacher und für Jedermann klar, was so eine katholische Philosophie, und überhaupt eine katholische Wissenschaft noch bedeuten könnte. Nämlich gerade nicht mehr, als etwa eine Hoftheologie, eine Hofpoesie oder eine Hofjurisprudenz.

der Kirchen. Denn auch das Christenthum, so gewiß als es in die Weltgeschichte eintrat, konnte sich diesem Verhängniß nicht entziehen.

So war es nun in der katholischen Kirche allmählig zu der Krisis gekommen, wodurch sie das doch thatsächlich in ihr vorhanden gewesene Freiheitsprincip von sich ausstieß. Die bis dahin fließend gewesene Kirchenlehre, durch das Tridentinum gewissermaßen codificirt, wurde seitdem zu einem definitiv festgestellten System. Gleichzeitig entstand der Jesuitenorden, als der berufenste Streiter für eine starre Autoritätsherrschaft und einen geistlichen Formalismus. Insbesondere bemächtigte er sich dann der wissenschaftlichen Anstalten, und repräsentirte seitdem vorzugsweise die gelehrte Seite der Kirche, während die Benedictiner, welche vordem der eigentlich gelehrte Orden gewesen, ihren früheren Einfluß verloren.

Es ist klar, wie infolge dessen der nachtridentinische Katholicismus etwas viel anderes wurde, als der vortridentinische gewesen. Da er seitdem den Protestantismus als seinen Gegensatz vor sich hatte, wurde er durchaus exclusiv und tendenziös, und danach waren denn auch seine geistigen Producte. Wie hätte er wohl noch eine so erbauliche und unmittelbar ergreifende Schrift hervorbringen können, wie die Imitatio Christi, die eben wegen ihrer Tendenzlosigkeit in der ganzen Christenheit verehrt wird! Nicht minder veränderte sich sein Verhältniß zu der Welt, denn seine eigentliche Basis blieben seitdem nur die romanischen Völker, die Kirche wurde nun erst recht die römisch-katholische. Selbst äußerlich manifestirte sich das in ihren Bauwerken, indem sie den romanischen Palaststyl annahm, der dann weiter zum Jesuitenstyl wurde. Man braucht nur eine Jesuitenkirche mit einer gothischen zu vergleichen, und es spricht für sich selbst, daß ein anderer Geist in den Katholicismus eingezogen sein mußte. Die reiche Mannigfaltigkeit der Gothik wich einer starren Monotonie.

Aber auch in der protestantischen Welt wurde die Entwicklung des christlichen Geistes durch das Verhältniß zu ihrem Gegensatz bestimmt, weil die neue Kirche nur im Kampf mit dem Katholicismus ins Dasein getreten war. Antikatholisch zu sein galt daher als eine selbstverständliche Bedingung, um ein guter evangelischer Christ zu sein; der Papst war ihm der lebendige Teufel, wie es für einen Katholiken der Luther war. Aus der Continuität der Entwicklung herausgetreten, verlor dann aber die evangelische Kirche je mehr und mehr den positiven Boden. Mit der freien Forschung war eine grenzenlose Perspective eröffnet, das Christenthum verwandelte sich

allmählig in ein Vernunftthum, und der Triumph der Vernunft war eben: die Offenbarung zu negiren.

Daß es endlich dazu kam, war nicht nur nach Lage der Dinge unvermeidlich, sondern sollte dereinst das mit der Offenbarung selbst gegebene Ziel erreicht werden, d. i. daß das Christenthum zu einem begriffenen und frei angenommen würde, so mußte zuvor erst einmal ein Stadium eintreten, wo der Offenbarungsglaube alle Macht über das Bewußtsein verloren hatte, damit der denkende Geist sich in völliger Freiheit gegenüber der Offenbarung befände. Denn so lange ein Gegenstand mein Denken noch überwältigt und beherrscht, kann ich ihn nicht begreifen; er ist mir noch nicht zum reinen Objekt geworden, was nicht geschehen kann, wenn ich nicht zuvor von ihm losgekommen war, um mich ihm frei gegenüber zu stellen. Begreife ich ihn dann aber, so folgt nicht etwa daraus, daß er nun seine frühere Wichtigkeit für mich verlieren müßte, sondern, was wirklich in ihm war, wird mir nur um so bedeutungsvoller werden, je mehr ich jetzt darin eindringe. Und so haben wir ja gesehen, wie die begriffene Offenbarung als in dem Mittelpunkt der Weltgeschichte stehend erkannt wird, und darum selbst auch in den Mittelpunkt aller Wissenschaft tritt.

Hat nun die abendländische Christenheit durch die Reformation sich in zwei Gegensätze zerspalten, so kann die volle Wahrheit auf keiner Seite sein, sondern jeder Theil bedarf des andern. Im Protestantismus würde sich zuletzt alles Positive des Christenthums verflüchtigen, fände es nicht seinen festen Halt durch den Katholicismus. Dieser aber würde geradezu versteinern ohne die Anregung, die er selbst gegen seinen Willen von dem Protestantismus aus empfängt. Ist also die Wahrheit weder hier noch da, — kann oder soll sie etwa erreicht werden durch eine Wiedervereinigung der beiden Kirchengemeinschaften?

Zu Leibnitz Zeit mochte daran allenfalls noch zu denken sein. Damals war in der protestantischen Kirche thatsächlich noch viel Katholisches, wie es auch gar nicht anders sein konnte, da sie direct von dem Katholicismus hergekommen war, hinterher aber zweigten sich von der im Reformationszeitalter entstandenen Kirche wieder neue Secten ab, die dann von vornherein außer allem Zusammenhang mit dem Katholicismus standen, und doch jetzt selbst ein wesentliches Element der protestantischen Welt bilden. Ein Element, welches insbesondere in Nordamerika schon eine ausgebreitete Entwicklung gewonnen hat, einer noch viel größeren Zukunft entgegengehend. Und wollte man selbst davon absehen, — wie weit hat sich heute auch in den

ursprünglichen Reformationskirchen die allgemeine Denkweise von der Denkweise eines Leibnitz entfernt! Andrerseits hat die katholische Kirche in letzter Zeit ihr Autoritätsprincip auf die Spitze getrieben und damit ihre Exclusivität vollendet. Seitdem ist jede Möglichkeit zu einer Wiedervereinigung ausgeschlossen. Mit der katholischen Kirche als solcher kann der Protestantismus überhaupt nichts mehr zu schaffen haben, durch den Syllabus und durch das Vaticanum ist das Tafeltuch ein für allemal zerschnitten; selbst an irgend eine Art von Ausgleich könnten nur gutmüthige Thoren und verworrene Köpfe denken.

Allein darin liegt auch gar nicht die wahre Aufgabe, daß eine Verschmelzung der verschiedenen bestehenden Kirchen herbeigeführt würde. Sondern darin liegt sie: überhaupt über das confessionelle Christenthum hinauszukommen, statt dessen bei allen Wiedervereinigungs- oder Ausgleichsversuchen offenbar die Voraussetzung ist, daß das Christenthum unter allen Umständen ein confessionelles sein müsse, weshalb dann eine Vermittlung anzustreben sei, um endlich zu einer gemeinsamen confessio zu gelangen. Wie aber das Christenthum selbst nicht mit einer confessio in die Welt trat, sondern lediglich als eine Thatsache, und wie es also damals ein vorconfessionelles Christenthum gab, so wird und muß es dereinst auch ein überconfessionelles Christenthum geben.

Daß damit etwas ganz anderes gemeint ist als Confessionslosigkeit oder Indifferentismus, ist schon durch das Wort „überconfessionell" ausdrücklich besagt. Was blos von den verschiedenen Confessionen abstrahirte, stände ja nicht darüber, sondern was wirklich darüber stände, müßte den confessionellen Gegensatz überwunden haben, und das könnte nur sein, wenn es die in den verschiedenen Confessionen liegenden Wahrheitselemente in sich selbst aufgenommen hätte. Was aber die verschiedenen Confessionen wirklich Wahres enthalten, kann nur dasjenige sein, was aus der Offenbarung stammt. Und wie wäre darüber mit klarem Bewußtsein zu urtheilen, so lange doch die Offenbarung selbst noch unbegriffen geblieben wäre? Aber das ist auch wirklich die Sache, daß für alle Confessionskirchen die Offenbarung ein Unbegriffenes und Unbegreifbares geblieben war, indem eben die Confessionskirchen dadurch entstanden, daß ihr unbegriffener Glaube diese oder jene Formulirung erhielt.

Geht man nun von den verschiedenen Kirchenlehren aus, so ist niemals zu einem gemeinsamen Ziele zu gelangen. Man muß vielmehr von dem Christenthume als solchem, d. h. von der thatsächlichen Offenbarung ausgehen, von welcher auch die Bibel nur das schriftliche

Document ist. Wer dann also sich auf den Boden der Offenbarung selbst zu stellen gelernt hat, der fühlt sich damit unabhängig von der Kirche, der er nach Geburt und Erziehung angehört, und während er über das Beschränkende, was unvermeidlich in jeder dogmatischen Formulirung des Christenthums liegt, hinwegsieht, wird er um so mehr das in seiner Kirche enthaltene Wahre und Gute vollkommen anerkennen. Er wird keine Veranlassung haben, aus seiner Kirche in eine andere überzutreten, weil er doch nirgends die wahre Kirche finden würde. Noch weniger wird er unternehmen wollen, selbst eine neue Kirche oder Secte zu stiften, da vielmehr die Zeit der Kirchenstiftungen endlich abgeschlossen sein muß, eben damit die wahre Kirche komme. Denn jede solche neue Kirche oder Secte würde mit einem formulirten Glaubensbekenntniß auftreten, welches doch niemals dem wahren Wesen des Christenthums entspräche, das nur als eine lebendige Geschichte zu begreifen ist. Die wahre Kirche kann überhaupt nicht gestiftet werden, sie kann sich nur von selbst bilden als die unsichtbare Gemeinschaft derer, welche die Offenbarung geistig in sich aufgenommen haben. Ob diese unsichtbare Gemeinschaft jemals zu einer äußeren Existenz gelangen möchte, — das läge jedenfalls in einer unabsehbaren Zukunft. Aber auch ohne das kann sie schon jetzt sich wirksam erweisen, denn sie kann aus allen Confessionen Mitglieder haben, die dann dahin wirken werden, daß ihre eigene Kirche ihre Schroffheiten mildert, und über ihre Beschränktheit hinauszublicken lernt.

So weit es für eine solche Entwicklung auf *wissenschaftliche Erkenntniß* ankommt, ist dazu die Bahn gebrochen durch die positive Philosophie, und insbesondere durch die *Philosophie der Offenbarung*. Obwohl unleugbar auf *protestantischem* Boden erwachsen, hat diese Philosophie in Deutschland bisher doch mehr Beachtung und Anerkennung bei *katholischen* Gelehrten gefunden als bei protestantischen; was dem deutschen Protestantismus wenig zur Ehre gereicht, wenn es auch andrerseits wieder sehr erklärlich ist. Denn dem protestantischen Subjectivismus tritt die positive Philosophie entschieden entgegen, indem sie ihren Inhalt nicht aus dem reinen Denken ableitet, sondern, die geschichtliche Entwicklung der Menschheit, in welche ja die Offenbarung selbst eintrat, als ein Ganzes auffassend, eben das Positive daraus in sich aufzunehmen sucht. Insoweit muß darum diese Philosophie dem Katholicismus von vornherein durchaus sympathisch sein. Andererseits aber lebt in ihr im vollsten Maße das Princip der Geistesfreiheit, sie hebt über allen Autoritätsglauben hinweg, auch über den Bibelglauben, und

wendet sich lediglich an das freie Denken. Der Gegensatz von Katholicismus und Protestantismus ist in ihr überwunden, sie ist über den Confessionalismus überhaupt hinaus.

---

5. Verhältniß zu Staat und Gesellschaft.

Haben wir zwar Schellings Idee rücksichtlich dieses Punktes, der Hauptsache nach, schon im ersten Theile dargelegt, so müssen wir doch jetzt, nachdem nun der ganze Inhalt der positiven Philosophie vorliegt, noch einmal davon sprechen, damit um so klarer werde, welche Bedeutung dieser Lehre mittelbar selbst für die politischen und socialen Wissenschaften zukomme.

a.

Sind erst durch Schelling sichere Grundlagen für eine Philosophie der Geschichte gewonnen, so leuchtet auch ein, wie sehr andererseits die Philosophie der Geschichte wieder auf die Behandlung der politischen und socialen Wissenschaften einwirken muß. Denn Staat und Gesellschaft gehören dem Reiche der Geschichte an, außerhalb dessen sie überhaupt nicht sind, daher folglich alles politische und sociale Denken wesentlich dadurch bedingt ist, wie man über die Geschichte denkt. So viel wäre hier im allgemeinen vorweg zu bemerken.

In besonderen Betracht kommt dann aber, und ist von höchster praktischer Wichtigkeit: in welches Verhältniß das Christenthum zur Weltgeschichte gestellt wird. Hat nun die Philosophie der Offenbarung die Offenbarungsthatsachen nach ihrer vollen Realität, wie andrerseits als transscendente übernatürliche Thatsachen zu erkennen gelehrt, so folgt daraus zweierlei. Einerseits nämlich, daß das Christenthum den Mittelpunkt bildet, um den sich die ganze Weltgeschichte bewegt, andererseits aber, daß es an und für sich etwas von der Weltgeschichte ganz Verschiedenes ist, was nie damit vermengt und verquickt werden darf, wie wenn irgend eine weltgeschichtliche Bildung das realisirte Christenthum enthielte. Nein: über allen geschichtlichen Bildungen, wie über allen Entwicklungsstadien der Menschheit, bleibt das Christenthum sozusagen in freier Schwebe, denn es fordert immer sehr viel mehr, als je in dieser Welt realisirt ist. Darüber endlich *ins Klare* zu kommen, wird um so nothwendiger, je mehr man wirklich

in solche trübe Vermischung gerathen war und vielfältig noch heute darin steckt.

In welche Verirrungen ist in diesem Punkte insbesondere Stahl gerathen, indem er auf Grund der christlichen Weltansicht, deren er sich rühmte, eine ganz specielle Staatsform für ein specifisch christliche ausgeben wollte! Kaum minder sinnlos, als wenn andrerseits Hegel, in Kraft seines reinen Denkens, die constitutionelle Monarchie als den absoluten Staat deducirte. Noch mehr bleibt zu sagen, daß gerade der eigentliche Staat, in dessen Construction Stahls Lehre ihren Abschluß fand, dem Christenthum vergleichsweise am fernsten liegt. Viel näher hingegen liegt dem Christenthum das gesellschaftliche Gebiet, welches denn auch Schelling für viel wichtiger hielt, als das eigentlich staatliche, indessen Stahl gerade mit dem gesellschaftlichen Gebiet sich viel weniger beschäftigte. Die internationalen Fragen gar ließ er ganz beiseite. Und das wollte ein christlicher Rechtsphilosoph sein, der nicht einmal in Erwägung zog, daß das Christenthum die ganze Menschheit als solidarisch verbunden betrachtet! Und hatte nicht schon vor über zwei Jahrhunderten Grotius gezeigt, wie alles Recht vom Völkerrecht umschlossen ist, Privatrecht und Staatsrecht! Schelling fordert einen christlichen Völkerbund, wenn er gleich in nähere Untersuchung darüber selbst nicht einging. So hatte auch schon früher der rationalistische Kant gelehrt: daß es eine Rechtspflicht für die Staaten sei, eine Föderation anzustreben, als den allein wahren Zweck der sogenannten auswärtigen Politik, „deren Klügeleien ohne diesen Zweck nur Unweisheit und verschleierte Ungerechtigkeit seien." Für den christlichen Rechtsphilosophen Stahl hingegen war das ein zu hoher und großartiger Gedanke, für ihn existirte nur der isolirte Staat, der angeblich christlich sein soll, dadurch aber vielmehr zu einem Abstractum wird. Denn gerade dem christlichen Staat ist es wesentlich, sich als Glied der Staatengesellschaften zu fühlen und zu benehmen; die sogenannte auswärtige Politik darf ihm keine äußerliche Angelegenheit sein.

Zu dem isolirten Staat kam dann für Stahl noch das „monarchische Princip" hinzu. Das war für ihn wie eine der ἐξουσίαι oder δυνάμεις u. s. w., d. i. der kosmischen Potenzen, von denen wir s. O. gesprochen, und von deren Herrschaft gerade das Christenthum uns frei machen soll. Der sich seines Standpunktes bewußte Christ schwärmt daher weder für die Monarchie noch für die Republik, oder beziehungsweise Demokratie, er strebt unter allen Umständen nach dem Guten, nicht aber nach irgend welcher speciellen Staatsform, worauf folglich

eine sich so nennende christliche Staatslehre überhaupt nicht auszugehen hätte. Denn sie soll vielmehr über das Befangensein in speciellen Staatsformen hinwegheben, und würde daher nur von dem allgemeinen Charakter der Staatseinrichtungen und von den allgemeinen Bedingungen des staatlichen Lebens zu reden haben. Ohngefähr wie es in der Politik des Aristoteles geschieht, die also — wenigstens ihrem Zuschnitt nach — weit eher den Forderungen einer christlichen Staatslehre entsprechen würde als die Lehre Stahls, der wo möglich die Monarchie mit dem Heiligenschein des Christenthums umgeben möchte. Dabei wurde ihm noch obendrein auch das monarchische Princip wieder so sehr zu einem Abstractum, daß er nicht einmal den ungeheuren Unterschied erkannte, der zwischen den Monarchien des abendländischen Europas und dem autokratischen Rußland besteht, in welchem letzteren er vielmehr den berufenen Träger „monarchischer Autorität" und — man höre! — „geschichtlicher Ordnung" erblickte. Ich meine hingegen: nichts ist so geeignet, die Monarchie im abendländischen Europa zu discreditiren, als wenn sie sich auf den Zaren stützen will. Wie wenig mußte also der Mann, der so über Rußland urtheilte, von dem europäischen Staatensystem und von der europäischen Geschichte verstanden haben! Und was hätte er wohl insbesondere von dem eigenthümlichen Wesen Deutschlands verstanden, oder was konnte er überhaupt davon verstehen, auf Grund seiner aus einem judaisirten Christenthum und Ideen des römischen Rechtes zusammengebrauten Weltansicht? Garnichts verstand er davon.

Fürwahr, da haben die orthodoxen Pastoren sich ein rechtes **testimonium paupertatis** ausgestellt, indem sie zu ihrer Autorität in politischen Dingen einen Mann erhoben, dessen dürftige Weisheit nur dahin führen konnte, ihren eigenen ohnehin genugsam beschränkten Geisteshorizont um so mehr zu verengern, und insofern diese Weisheit sich doch auf das Christenthum zu stützen vorgab, auch dieses selbst zu discreditiren. Gleichviel, Stahl galt ihnen als ein **lumen mundi**, statt dessen die positive Philosophie Schellings spurlos an ihnen vorüberging. Daraus wußten sie nichts zu machen. Und das gilt überhaupt von der ganzen sogenannten conservativen Partei, die sich an Stahl anschloß, und die wir alsbald noch näher zu betrachten haben. Wie wenig aber Stahls Lehre mit der positiven Philosophie, mit der man sie z. B. in Zusammenhang bringen wollte, wirklich gemein hatte, und wie seinerseits Schelling über Stahl urtheilte, wurde schon im ersten Theil bemerkt. Hier folge noch eine andere Aeußerung darüber *aus einem* Briefe an Dorfmüller, der sich durch in Schellings Geiste

unternommene archäologische Untersuchungen bekannt gemacht hatte, und dem er eine Professur in Preußen wünschte, mit Rücksicht worauf er nun im Jahre 1848 an ihn schrieb:

„Sie würden nicht wie Stahl auftreten wollen, der sich einbildete, mit so schwächlichen Mitteln als aus einigen Vorlesungen aufgeschnappte, nur willkürlich adoptirte Ideen, wirken zu können, und der sich nebenbei noch für einen Schellingianer halten läßt, obgleich ich ihm noch vor Herausgabe des ersten Theils seiner Rechtsphilosophie, deren philosophische Capitel er mir zuschickte, um für den Gebrauch meiner Ideen meine Einwilligung zu erhalten, aufs Bestimmteste geschrieben, daß ich mit dieser, alle Vernunft und alle Nothwendigkeit des Denkens wie des Geschehens ausschließenden Anwendung derselben nichts zu thun haben wollte. Er hätte dies Billet mit seiner Schrift abdrucken lassen sollen."

Hat dann zwar Stahl in den späteren Ausgaben seiner Rechtsphilosophie manche Kraßheiten aus der ersten Ausgabe beseitigt, so blieb doch immer die Verquickung des Staates mit dem Christenthum, welche dem Wesen des Christenthums selbst ebenso widerspricht, als andererseits auch Schellings Lehre dem durchaus entgegen ist.

b.

Gehört es zur Charakteristik der liberalen Parteien, von dem vulgären Liberalismus an bis zu dem äußersten Radicalismus hin, daß sie bei ihren Projecten von dem Christenthum abstrahiren, oder sich ausdrücklich von demselben lossagen und es sogar womöglich beseitigen möchten, so will hingegen der Conservatismus in einem positiven Verhältniß zum Christenthume stehen. Insoweit nun erweist er sich dabei allerdings klüger als jene Parteien, als er eben einsieht, daß vom Christenthum, und von der Religion überhaupt, im öffentlichen Leben nicht abstrahirt werden kann, so lange noch der politische und sociale Mensch dasselbe Subject bleibt, als der religiöse Mensch. Was für eine Religion folglich müßte das wohl sein, die nicht irgend welchen Einfluß auf die öffentlichen Zustände übte? Das aber anerkannt, so ist sie auch in allen darauf bezüglichen Fragen mit in Rechnung zu ziehen. Und das thut also der Conservatismus in der Weise, daß er einerseits selbst sich auf das Christenthum zu stützen vorgiebt, wie er andererseits die Erhaltung oder resp. die Wiederherstellung der christlichen Weltordnung als wesentlich zu seiner Aufgabe gehörend erklärt.

Ein hohes Wort — christliche Weltordnung! Ich frage aber: welches ist denn die christliche Weltordnung, die ihr im Sinne habt, wo oder wann hat sie jemals bestanden, und von wo an ist sie untergraben, oder gar zerstört worden? Darüber dürften die Ansichten

weit auseinander gehen. Datiren die orthodox-katholischen Conservativen den Verfall der christlichen Weltordnung von der Reformation an, so erblicken die protestantischen Conservativen darin vielmehr eine Wiedergeburt der christlichen Weltordnung, deren Verfall dann erst von dem Emporkommen des Rationalismus und Liberalismus an datiren soll, spätestens von der französischen Revolution an. Nur darin stimmen beide überein, — und das ist eben das **proton pseudos**, — daß ehemals eine christliche Weltordnung bestanden habe, deren Grundlagen dann jedenfalls im Mittelalter gelegt waren. Auf diesen Grundirrthum also ist man aber dadurch gerathen, daß man zwei sehr verschiedene Dinge mit einander verwechselte, d. i. die christliche Weltansicht und die christliche Weltordnung.

Es ist ja wahr, die Grundgedanken des Christenthums: daß Gott die Welt geschaffen habe, und insbesondere den Menschen nach seinem Ebenbilde, daß hinterher aber der Mensch gefallen sei, worauf dann die Offenbarung und die Erlösung folgte, und zuletzt das Weltgericht folgen werde, — diese Grundgedanken waren im Mittelalter allgemein angenommen, und insofern herrschte damals die christliche Weltansicht. Gleichwohl bliebe immer noch die Frage: ob die mittelalterliche Weltansicht wirklich rein christlich, oder ob nicht gar manches damit verwebt war, was mit dem Christenthum selbst nichts zu schaffen hat, wie z. B. das ptolemäische Himmelssystem, welches damals für schlechthin christlich galt. Aber auch das beiseite gelassen und zugegeben also, daß im Mittelalter die christliche Weltansicht herrschte, so besagt dies doch nichts anderes als: die Weise, wie man damals über die Welt dachte, entsprach den christlichen Lehren von der Welt, daher z. B. die darwinische Theorie, welche die göttliche Schöpfung verleugnet, damals nicht hätte aufkommen können. Was will nun aber das Wort „Weltordnung“ besagen? Ohne Zweifel die Ordnung der menschlichen Lebensverhältnisse, resp. der Staaten- und Völkerverhältnisse, und zwar nicht eine Ordnung, die der liebe Gott selbst schon gemacht, sondern die vielmehr die menschliche Freiheit selbst erst herzustellen hätte. Christlich wäre dann solche Ordnung zu nennen, insofern sie den Forderungen christlicher Gesinnung entspäche, welche Forderungen sich in dem Gebote concentriren. „Liebe Gott über Alles und deinen Nächsten als dich selbst,“ wovon das Evangelium ausdrücklich besagt: „darin hanget das Gesetz und die Propheten.“

Dies anerkannt, wird sich auch jeder selbst sagen müssen, wie sehr wenig die mittelalterliche Ordnung eine christliche zu nennen gewesen wäre, da es vielmehr kaum anders geschehen konnte, als daß nach den

Stürmen der Völkerwanderung zunächst eine rohe Gewaltherrschaft aufkam. Die wurde dann in eine Art von System gebracht durch den Feudalismus und noch mehr durch die kirchliche Hierarchie, welche allerdings die Rohheit und Wildheit einigermaßen temperirte, und darauf ihren Segen über das ganze System sprach, wofür sie natürlich auch die erste Stelle in demselben erhielt. So von der Kirche geweiht, galt nun diese Ordnung, im Glauben der Menschen, für die christliche oder für die gottgewollte, infolge dessen auch alle damaligen Einrichtungen und Gewalten als nach göttlichem Rechte bestehend angesehen wurden. Ich sage aber: so lange man nicht etwa behaupten will, die damalige Kirche sei wirklich schon so gewesen, wie sie unser Herr Christus gewollt, so lange kann man auch nicht behaupten, es habe damals eine christliche oder gottgewollte Weltordnung bestanden, sondern solche Behauptung wäre eine Blasphemie gegen das Christenthum.

Daß allerdings die Völker lange Zeit hindurch an diese angeblich christliche Weltordnung und an das göttliche Recht derselben glaubten, bleibt trotzdem unbestritten. Käme es aber blos auf den Glauben der Menschen an, wo es sich vielmehr um Wahrheit handelt, — was hat man im Mittelalter nicht alles geglaubt! Der analysirende Verstand, der namentlich durch die Naturwissenschaften geweckt ist, schlummerte damals noch, und im allgemeinen befand sich das Bewußtsein der Menschen, wie wir schon früher sahen, in einem halbekstatischen Zustande. Da konnte das sogenannte göttliche Recht um so besser Wurzeln schlagen, und, einmal eingewurzelt, konnte es dann auch in späterer Zeit noch immer neue Schößlinge treiben, die bis tief in das vorige Jahrhundert fortwucherten, indem der gesunde Verstand einstweilen nichts dagegen vermochte.

Leibeigenschaft, Frohnden nebst alle der Schinderei und Plackerei, die auf der misera contribuens plebs lastete, bestanden nach göttlichem Rechte und gehörten zur christlichen Weltordnung. Darüber walteten christliche Ritter, zwar oft die ausgemachtesten Raufbolde, nicht selten freche Schnapphähne und in ebenso große Rohheit als in wüste Völlerei versunken, that aber nichts, — sie gingen doch in die Messe und schmückten sich mit dem Zeichen des Kreuzes. So war das Ritterthum, nebst alle den Fratzen, welche die spätere Etiquette hinzufügte, ein Element und eine Säule der christlichen Weltordnung. Andererseits hatte die Kirche um sich gegriffen, und alles, was sie erworben, besaß sie nach göttlichem Rechte, auf Grund dessen die hohen Prälaten ungestraft ihr Sündenleben führen durften. Was wäre da

von den weltlichen Gewalthabern zu erwarten gewesen? Nach göttlichem Rechte durften die Fürsten ihre Unterthanen ausnutzen und brandschatzen, so viel sie nur konnten. Sie durften Menschenjagden anstellen, um Rekruten einzufangen, die sie dann unter Umständen verkauften. Die Länder um muthwilliger Kriege willen oder für den Prunk des Hofes auszusaugen, oder auch — wie zumal in den deutschen Duodezstaaten geschah — ihr ganzes Ländchen zur hochfürstlichen Wildbahn einzurichten, gehörte nicht minder zu ihrem göttlichen Rechte. Zustände, auf die sich der Stoßseufzer bei Bürger bezieht: „Der Bauer an seinen durchlauchtigsten Tyrannen". Nach göttlichem Rechte endlich wurden die Ketzer und die Hexen verbrannt, von daher stammten die Burgverließe, die Folterkammern und alle die Greuel der Kriminaljustiz der guten alten Zeit.

Mögen doch die historischen Schönfärber, an denen seit der Restauration kein Mangel ist, alle ihre Künste daran setzen, um diese gute alte Zeit zu verherrlichen, niemals werden sie die Thatsache aus der Welt schaffen, daß unter den Auspizien des göttlichen Rechtes Dinge geschahen, vor denen uns heute die Haut schaudert. Desgleichen die Thatsache: daß es keineswegs die Stimmführer des göttlichen Rechtes gewesen sind, durch deren Einfluß allmählig humanere Maximen aufkamen, sondern daß es überall die verrufenen Aufklärer waren. Denn erst mußte der Wahnglaube an die göttliche Sanction, die angeblich auf dem bestehenden Zustande ruhe, gebrochen sein, ehe das Menschenrecht zur Anerkennung kommen konnte, welches für das göttliche Recht oft gar nicht zu existiren schien. War es nun aber dahin gekommen, daß die Inhaber des göttlichen Rechtes auf Grund dessen sich alles erlauben zu dürfen vermeinten, während hingegen die solchem göttlichen Rechte Unterworfenen allmählig an die wirkliche Göttlichkeit desselben zu zweifeln begannen, so mußte wohl endlich die große Explosion erfolgen, wodurch das ganze Gebäude des göttlichen Rechtes bis auf seine Fundamente zerstört wurde. Die Katastrophe war unvermeidlich geworden, denn das göttliche Recht muß nothwendig zum Verderben führen, weil es jede Controle, ja überhaupt jede sachliche Untersuchung ausschließt; es kann nur als ein Dogma existiren. Und nicht nur, daß infolge dessen die Machthaber selbst über die wirkliche Lage der Dinge in Täuschung geriethen, sondern — wie einmal die menschliche Natur ist — mußte es die Machthaber zugleich depraviren.*)

*) Mehr über das göttliche Recht in meiner Schrift „Der Untergang der *alten Parteien*" 1877.

Darum sollen wir Gott danken, daß die große französische Revolution das sogenannte göttliche Recht — und wenigstens principiell — ganz allgemein gebrochen hat. Von da an beginnt eine neue Periode menschheitlicher Entwicklung. Daß sie nicht ohne Geburtsschmerzen in die Welt treten konnte, ist das Schicksal aller menschlichen Dinge, aber selbst die Unthaten, mit denen sich die Revolution befleckte, werden weit überwogen durch alle das, was das Regime des göttlichen Rechtes zu verantworten hat. Wird dann die Hauptschuld der Revolution insbesondere darin gesetzt, daß sie die christliche Weltordnung verleugnet und zerstört habe, so liegt dabei eben wieder das proton pseudos zu Grunde, daß der Zustand, den die Revolution vorfand, selbst schon die christliche Weltordnung gewesen sei. Ein Zustand, der vielmehr beseitigt werden mußte, um allererst Raum zu gewinnen zur Begründung einer dem Geiste des Christenthums etwas besser entsprechenden Ordnung. Denn um hier nur das Eine hervorzuheben, so muß gewiß die Glaubensfreiheit als eine christliche Forderung gelten, und hatte dazu zwar schon die Reformation die Bahn gebrochen, so ist es doch erst infolge der Revolution geschehen, daß die Glaubensfreiheit als ein allgemeines staatsbürgerliches Recht anerkannt und unter öffentliche Garantie gestellt wurde, so daß in diesem Punkte selbst das Christenthum der Revolution zu Danke verpflichtet ist. Das sollten insbesondere die evangelischen Theologen wohl erwägen, und nicht so ins Blaue hin nur vom Antichristenthum der Revolution sprechen, die gerade der evangelischen Kirche erst freien Eingang und rechtlichen Schutz in den ihr vorher verschlossenen katholischen Ländern verschaffte.

c.

So gern der Conservatismus auf das Christenthum provocirt, scheint es doch, daß gerade die am meisten auf das Praktische zielenden Aussprüche des Evangeliums für ihn wie garnicht existiren. Lesen wir da: man solle nicht Most in alte Schläuche füllen, oder andererseits alte Kleider mit neuen Lappen flicken, — dies beides zu thun ist vielmehr der Conservatismus ununterbrochen beschäftigt. Daß wirklich eine neue Weltperiode angebrochen sei, bleibt ihm ein unfaßbarer Gedanke, sondern die neue Periode darf höchstens eine verbesserte Auflage der vorangegangenen sein wollen, nur beileibe kein Originalwerk. Auch ist das freilich wieder ganz folgerichtig, wenn die christliche Weltordnung bereits bestand, so kann es sich nur um Erhaltung oder Wiederherstellung derselben handeln. Der Gedanke an eine eigentlich

neue Periode wäre dann für jeden Christgläubigen von vornherein ausgeschlossen.

Als der Kern dieser supponirten christlichen Weltordnung gilt nun das aus dem Mittelalter stammende System übereinander geschichteter Stände. Kein Kummer darum, daß das Evangelium von einem Ständeunterschied überhaupt garnichts weiß, wie auch der Apostel kein Wort davon spricht, sondern nur von Obrigkeit und Unterthanen. Thut nichts, um so mehr wissen die Braminen davon zu erzählen, daß der liebe Gott verschiedene Stände schuf. Ist zwar ausdrücklich das zweite Gebot ergangen, wonach sich Niemand unterfangen soll, dem lieben Gott Dinge zuzuschreiben, mit dener Er selbst nichts zu schaffen hat, — dies Gebot ist für die Conservativen, zur Belohnung für ihre besondere Frömmigkeit, ein für allemal suspendirt, so daß sie bei allen ihren Einfällen ungescheut auf eine göttliche Anordnung oder Fügung provociren dürfen, womit dann aller Widerspruch danieder geschlagen sein soll. Die mittelalterliche Ständegliederung war also von Gott, wie hingegen diese Ordnung zerstört zu haben die größte Gottlosigkeit der Revolution war.

Die simple Erwägung, daß diese Ständegliederung vielmehr ein Gebilde der Geschichte war, kommt dem Conservatismus nicht in den Sinn. Sonst müßte er sich wohl selbst sagen, daß dieselbe Geschichte, welche jenes ständische System producirte, es auch hinterher wieder auflösen und darüber hinausgehen konnte, wie ja auch wirklich überall nur noch ein Torso davon übrig geblieben ist. Und zwar ein Torso, dem gerade der Kopf fehlt, welchen ehemals bekanntlich der Clerus bildete, der aber heute, selbst in katholischen Ländern, kaum noch als ein politischer Stand auftreten kann. Und wäre denn etwa mit diesem Torso des ehemaligen Systems, das sich danach auf Adel-, Bürger- und Bauernstand reducirte, unter den heutigen Verhältnissen noch irgend etwas anzufangen, oder anders ausgedrückt: sind das noch abgeschlossene Stände und überhaupt nur greifbare Existenzen? Offenbar nicht, aber man will sie eben wieder dazu machen, und zwar durch Repristinationen ehemaliger Einrichtungen.

Darum soll zunächst der Grundbesitz wieder befestigt werden durch eine privilegirte Erbfolge, die natürlich zur christlichen Weltordnung gehört, obgleich das Evangelium von einem Vorzug der Erstgeburt absolut nichts weiß. Thut nichts, dafür wußte das Mittelalter davon, und weil damals die christliche Weltordnung bestand, so muß die Sache wohl christlich sein. Noch lieber freilich sagt man „christlich-germanisch“, unter welchem Titel dann vieles seine Recht-

fertigung finden soll, was dem Evangelium ins Angesicht schlägt. Oder was hieße wohl „christlich-germanisch", wenn nicht „christlich-heidnisch", so gewiß als die alten Germanen in optima forma Heiden waren. Kein Kummer ferner darum, wie eine privilegirte Erbfolge, gegenüber der heute einmal proclamirten Rechtsgleichheit, sich auf die Dauer überhaupt noch halten könne. Noch weniger Kummer darum: was hinfort aus der großen Masse aller derjenigen werden solle, die nicht geboren wurden mit der Anwartschaft auf ein Rittergut, oder einen Bauerhof und selbst nur eine Kossathenstelle? Darauf fehlt die Antwort.

Wie deutlich treten hier die feudalen Reminiscenzen hervor, denn nach feudalen Principien galt ja das niedere Volk überhaupt nur als das zum Grund und Boden gehörige lebendige Inventarium; seine persönlichen Zustände kamen nicht sonderlich in Betracht, es handelte sich nur um die Eigenthümer von Grund und Boden. Erst sein Grundeigenthum gab dem Menschen eine Bedeutung. Und das wagt man christlich zu nennen! Aber selbst vom Christenthum abgesehen, so bleibt es doch die beschränkteste Auffassung der agrarischen Verhältnisse, wenn es dabei in erster Linir nur darauf ankommen soll, die einzelnen Besitzer und resp. deren Familien im Besitz zu erhalten. Wie hoch steht darüber die socialistische Idee, wonach die Hauptaufgabe vielmehr wäre, daß der Grund und Boden möglichst zweckmäßig für die ganze Gesellschaft ausgenützt würde! Denn der Grund und Boden ist die natürliche Basis der menschlichen Gesellschaft, und die Grundeigenthümer sollen keine privilegirte Menschenklasse bilden, von deren Belieben dann die ganze übrige Menschenmasse abhängig würde. Was dabei herauskäme, davon dürfte schon das neue preußische Waldgesetz einen Vorgeschmack geben, welches doch wahrscheinlich auch zur neuen christlichen Weltordnung gehören soll, und wonach sich also ohngefähr beurtheilen ließe, wie diese christliche Weltordnung dereinst aussehen würde, wenn sie erst fertig wäre. Ex ungue leonem!

Weiter dann, zur Befestigung des sogenannten Bürgerstandes soll vor allem die Wiederherstellung der Handwerker-Innungen dienen, die allerdings im Mittelalter die Basis der Bürgerschaften bildeten, und folglich — nach der conservativen Logik — dieselbe Bedeutung wieder gewinnen müssen und können. Worauf beruhte aber der Flor der mittelalterlichen Innungen, wenn nicht darauf, daß sie privilegirte und mit Bannrechten ausgestattete Körperschaften waren, wie sie zugleich *die städtische* Miliz bildeten, welche damals, wo es

regelmäßige Heere noch gar nicht gab, auch eine wirkliche Macht vorstellte? Müßte heute dies beides ausgeschlossen bleiben, wie wenig könnten noch die Innungen bedeuten! Und liegt denn in dem Handwerk überhaupt noch der Schwerpunkt der industriellen Entwicklung? Schon lange nicht mehr, sondern die relative Bedeutung des Handwerkes muß unaufhaltsam fortwährend sinken. Nicht blos weil die Capitalmacht zum Großbetrieb führt, sondern nicht minder infolge der Anwendung der Naturwissenschaften auf die Industrie, wodurch die fleißige und geschickte Hand aufhört der entscheidende Factor zu sein, indem sich über das Handwerk das Kopfwerk erhebt, über den Handwerksmeister der Techniker.

Um wie viel richtiger haben die Socialisten diese Lage der Dinge beurtheilt, wenn sie es von vornherein aufgeben, das Handwerk zum Hebel einer neuen industriellen Organisation zu machen. Und wie fassen sie auch hier wieder die Aufgabe in einem viel höheren und wahrhafteren Sinne auf, indem sie vielmehr eine allgemeine ökonomische Organisation anstreben, wonach Alles ineinander greift, so daß die mittelalterliche Trennung von Ackerbau, Fabrikation und Handel, nebst der Trennung von Stadt und Land, überhaupt verschwinden soll, wie sie auch thatsächlich schon heute in vielen Gegenden sich nicht mehr behaupten kann. Und nun frage ich: ob solche Organisation nicht zugleich ein christliches Unternehmen zu nennen wäre?

Sollte der hohe Titel eines christlichen Staates eine reelle Bedeutung gewinnen, sage ich ferner, so läge wohl nichts näher, als daß dieser christliche Staat die immer schreiender werdenden socialen Dissonanzen wenigstens zu temperiren suchte, wie das unstreitig geschehen würde durch Einführung einer progressiven Einkommens- und Erbschaftssteuer. Kommt aber dem christlichen Staate nicht in den Sinn. Im Gegentheil, schon von der Einkommenssteuer überhaupt, geschweige denn der progressiven, und gar der progressiven Erbschaftssteuer, will unser Stahl, als der berufene Lehrer des christlichen Staates, nichts hören. „Es ist unmöglich und nicht geboten,“ sagt er, „daß die menschliche Einrichtung die Ungleichheiten der göttlichen Zutheilung der Glücksgüter aufhebe,“ und damit ist die Sache abgethan. Man sieht, wozu die Berufung auf den lieben Gott gut ist, nämlich eben so um sich aller reellen Untersuchungen zu entschlagen, als um alle eingreifenden Verbesserungen ablehnen zu können. Der Staat also — der hier auf einmal zur „menschlichen Einrichtung“ herabsinkt, während er sonst eine göttliche Stiftung sein sollte! — *ist nach* Stahl nicht befugt, noch weniger verpflichtet, auf die sociale

Ausgleichung hinzuwirken. Ach, wie blickt da, neben dem Sophisten, zugleich der römische Jurist hindurch, dem es ja nichts verschlug, wenn die ganze Gesellschaft sich in Millionäre und Bettler auflöste, wobei seine Juristerei ungestört floriren konnte! Ich meine hingegen, daß gerade eine solche Progressivsteuer, welche eine Forderung der ausgleichenden Gerechtigkeit ist, als das unerläßlichste Merkmal eines christlichen Staates gelten müßte. Spricht man heute noch obendrein von Staatssocialismus, so bleibt das ein nicht nur insipides, sondern geradezu heuchlerisches Gerede, so lange nicht an der Spitze die Forderung einer solchen Steuer steht, wodurch der Staat doch wenigstens seinen ernsten Willen zur Herbeiführung einer socialen Reform bekunden würde, wovon bis heute leider das Gegentheil vorliegt.*)

Denn gerade der Einführung einer directen Progressivsteuer sucht vielmehr der christliche Staat und der christliche Conservatismus von vornherein entgegen zu treten. Daß das Steuerwesen zugleich zur socialen Ausgleichung dienen solle, davon will er überhaupt nichts hören, es handelt sich für ihn nur um die Bedürfnisse der Staatskasse, und resp. um reichlichere Zuflüsse für dieselbe. Zu diesem Ende greift man also zu den veralteten Kunstgriffen der Fiscalität, zu indirekten Steuern und Monopolen, d. h. zu einem System, wonach die öffentlichen Lasten weit überwiegend auf die unbemittelten und besitzlosen Klassen gewälzt werden, welches aber natürlich zur christlichen Weltordnung gehört, die ja der Conservatismus erhalten oder wieder herstellen will. Die indirecten Steuern führen dann zu dem nicht minder veralteten Schutzzollsystem, was dem Freihandel gegenüber ohne Zweifel als ein Rückschritt anzusehen ist. Daß das Höhere über dem abstracten Freihandel vielmehr die commerzielle Föderation sein würde, bleibt dem Conservatismus unfaßbar; es wäre das etwas wirklich Neues, und er kehrt immer nur zu dem schon Gewesenen zurück, welches ihm eben als die christliche Weltordnung gilt. Demnach sollen die christlichen Staaten in Zukunft sich nur um so mehr wieder durch Zollgrenzen gegen einander absperren, obwohl gerade in unseren Tagen, durch den Aufschwung aller Communicationsmittel, der internationale Verkehr sich erst recht ausgebreitet hat, und nach dem natürlichen Zug der Dinge sich immermehr entwickeln muß, wie auch die Staatsgewalten selbst nach Kräften dahin wirken, zumal durch Handels-, Schifffahrts-, Post- und Telegraphenverträge. Sonderbarer Widerspruch, unter solchen

*) Mehr über die sociale Bedeutung solcher Steuer in meiner Schrift „Der Föderalismus“.

Umständen zum Sperrsystem zurückkehren zu wollen, und zugleich ein wie aussichtsloses Unternehmen!

Handelt es sich dabei insbesondere um die amerikanischen Viehzucht- und Ackerbauprodukte, deren Einfuhr im Interesse der einheimischen Production erschwert werden soll, so würde eine hohe Besteuerung jener Artikel hinterher das Uebel, worüber man jetzt klagt, nur verschlimmern. Amerika würde infolge dessen unsere Industrieartikel zurückweisen, und um so mehr seine eigene industrielle Entwicklung befördern, wodurch es bald dahin kommen dürfte, daß wir selbst auf industriellem Gebiete nicht mehr concurrenzfähig blieben. Hier ist für die dichtbevölkerten alten Culturländer überhaupt gar keine Hülfe, außer durch die Begründung eines planmäßigen Wirthschaftssystems, wodurch ihr eigener Boden produktiver gemacht würde, um so durch Kunst zu ersetzen, was die transatlantischen Länder durch Ueberfluß an fruchtbarem Boden an natürlichen Vortheilen voraus haben. Das Emporkommen der neuen Welt und deren Einwirkung auf die alte ist eben eine große weltgeschichtliche Thatsache, die in ihrer Weise nicht minder den Gang der Weltgeschichte verändern wird, als dies durch die Reformation und durch die Revolution geschah. Solche große Thatsachen ins Auge zu fassen und sich die daraus entspringenden Folgen klar zu machen, um danach das praktisch Nothwendige zu erkennen, — das heißt p o l i t i s c h d e n k e n, nicht aber sich in einem salbungsvollen Gewäsch von der göttlichen Institution des Staates zu ergehen, um zuletzt den Wald vor Bäumen nicht zu sehen. Denn überhaupt schreitet die Weltgeschichte durch die großen Thatsachen fort, bloße Doctrinen thun es niemals. Angesichts jener Thatsache also ist es wohl ein naheliegender Gedanke, daß in dem Emporkommen der neuen Welt, und der bereits sehr erheblichen Einwirkung derselben auf das alte Europa, für dieses jetzt die Mahnung liegt, daß es, um den ihm drohenden Verfall zu entgehen, selbst einer inneren Erneuerung oder Verjüngung bedarf, so schwer auch dieser Gedanke in ein mit feudalen Reminiscenzen erfülltes Gehirn Eingang finden möchte. Eben dieser feudale Spuk, nebst allem was daran hängt, muß endlich für immer beiseite geworfen werden.

Beginnt jetzt die neue Welt als ein activer Faktor aufzutreten, so ist ja dadurch die Geschichte erst in vollem Sinne des Wortes zur W e l t g e s c h i c h t e geworden, indem nun die ganze Welt ein ineinandergreifendes Ganze bildet. Darum ist es seitdem vorbei mit den alten politischen wie ökonomischen Systemen, die nur auf die einzelnen europäischen Länder, oder höchstens auf Europa berechnet waren, wie das

sogenannte Großmachtssystem. Man muß sich zu der Idee einer Weltpolitik und einer Weltökonomie erheben. Und die erst dürfte auch mit Recht eine christliche Politik und Oekonomie genannt werden, so gewiß als das Christenthum selbst die Weltreligion sein will und sein soll, wozu hingegen der sich hinter seine Grenzpfähle zurückziehende sogenannte christliche Staat wie die Faust aufs Auge passen würde. Aber von dem dürftigen Begriff eines solchen christlichen Staates ausgehend, will man gar noch von Erhaltung oder Wiederherstellung der christlichen Weltordnung sprechen, wo doch vielmehr das Wort selbst schon besagt, daß es sich dabei nicht etwa um irgend einen einzelnen Staat handeln kann, sondern daß man eben die Welt ins Auge fassen muß.*)

Um wie viel einsichtiger und weitsichtiger als die Conservativen erweisen sich auch in diesem Punkte wieder die Socialisten! Sie wissen, daß die sociale Organisation ein aussichtsloser Gedanke bleibt ohne die internationale Organisation, sie selbst fühlen sich von einem inter-

*) Die Idee einer Weltpolitik, und von welcher Wichtigkeit dabei das Emporkommen der neuen Welt sei, hatte ich schon in dem Schriftchen „Die Politik der Zukunft“ 1858 ausgesprochen, und bin seitdem wiederholt und ausführlich darauf zurückgekommen. Im Hinblick auf den rapiden Aufschwung der transatlantischen Länder sagte ich darüber in meiner „Naturlehre des Staates“ „Wo bleiben da noch die alten Vorstellungen vom europäischen Gleichgewicht, wo die Einbildungen unserer pentarchischen Diplomatie, die in ihren beschränkten Combinationen die Geschicke der Menschheit zu umspannen vermeinte? Die wirkliche Entwicklung der Menschheit ist auf andere Ziele gerichtet, und vollzieht sich auf einem viel größeren Theater. Diese Perspective soll der europäische Staatsmann ins Auge fassen. Nicht blos des contemplativen Reizes willen, sondern um seine Seele zu erweitern, und sich dadurch auf den Höhepunkt zu schwingen, von welchem jetzt schon — und um wie viel mehr in Zukunft! — die europäischen Angelegenheiten behandelt sein wollen, wenn Europa noch ferner das Centrum der Cultur bleiben soll, und nicht vielmehr zum Spott und Hohn werden durch die kleinlichen Unternehmungen einer in Nationalitätsschwindel versunkenen, oder mit eroberten Länderfetzen prahlenden Politik, während jenseits des Oceans neue Völker, neue Staaten, neue Lebensformen entstehen, woran sich neue Interessen anschließen, deren massenhaftes Gewicht das alte zerrissene und ausgemergelte Europa zu erdrücken droht.“ Aber nicht blos den europäischen Staatsmännern gilt diese Mahnung, sondern dem gesammten Conservatismus wäre wohl nichts dienlicher, um ihn über seine Geistesbeschränktheit hinweg zu heben, als seinen Blick auf die massive Thatsache des Emporkommens einer neuen Welt zu richten, und dabei zu erwägen, in welchen colossalen Dimensionen sich dort die Dinge entwickeln Denn das müßte er jedenfalls dadurch erkennen, daß es ganz anderer Mittel bedürfen wird, als Schutzzölle, Handwerkerinnungen und agrarische Majorate, um dem alten Europa noch eine Zukunft zu sichern Die Weltpolitik und Weltökonomie würde sich ihm *endlich selbst als ein unabweisbarer* Gedanke aufdrängen.

nationalen Zusammenhang umfangen. Sind sie insofern nicht christlicher gesinnt als die Conservativen, deren Blick nicht über ihre Staatsgrenzen hinausreicht, während doch das Christenthum auf die ganze Menschheit gerichtet ist, und könnten die Socialisten nicht sehr wohl sagen: sie eben seien bestrebt, eine den praktischen Forderungen des Christenthums entsprechende Weltordnung herzustellen, denn sie bezweckten die Verbrüderung aller Völker und aller Gesellschaftsklassen? So könnten sie allerdings sagen. Wollen sie aber ihre Organisation auf die Arbeit begründen, so könnten sie ferner darauf hinweisen: daß gerade in der Bibel, unmittelbar nach der Erzählung von dem Sündenfall, das Gebot ausgesprochen sei: „Im Schweiße deines Angesichts sollst du dein Brot essen." Gewissermaßen als das Urgebot für den Menschen in dieser Welt, in die er nach dem Sündenfall verstoßen wurde, und worüber wir an einer anderen Stelle noch weiter hören: „Wer nicht arbeiten will, der soll auch nicht essen." Ließe sich daraus nicht unschwer folgern: daß aller Anspruch auf materielle Genußmittel durch die Arbeit bedingt, ja nach der Arbeit zu bemessen sei? Insoweit wäre also der Socialismus biblisch begründet. Als christlich wohl auch, denn praktisch aufgefaßt, läuft die Sache zuletzt darauf hinaus, daß an die Stelle der gegenwärtigen Dienst- und Lohnverhältnisse ein genossenschaftliches Verhältniß träte, und das entspräche gewiß dem Ideal einer christlichen Gesellschaft.*)

Der Conservatismus wird freilich entgegnen: trotz dem allen sei der Socialismus vielmehr das erklärte Antichristenthum, denn er verwerfe den christlichen Glauben nach seinem ganzen Inhalt, und sei überhaupt der Gottlosigkeit verfallen. So allgemein behauptet, trifft das aber gar nicht zu, doch wenn auch, so handelte es sich dann um die christliche Weltansicht, und etwas viel anderes bliebe die christliche Weltordnung, rücksichtlich deren der Socialismus immerhin sich den christlichen Forderungen einigermaßen nähern könnte. Sollte er nun um deswillen, weil ihm der Glaube fehle, auch verdammt sein, so dürfte er vielleicht zu seinen Anklägern sprechen, wie einst der Täufer zu den Pharisäern sprach: „Ihr Otterngezüchte, wer hat denn Euch gewiesen, daß Ihr dem zukünftigen Zorne entrinnen werdet," denn er könnte sich wohl darauf berufen, daß Christus selbst erklärt, wie wenig das: „Herr, Herr sagen" dazu helfe, um ins Himmelreich zu kommen; er

*) Welche Mittel und Wege anzuwenden seien, um zu solchem Ziele zu gelangen, ist dabei noch eine andere Frage, und rücksichtlich dessen habe ich in meiner Schrift über den Föderalismus gezeigt, wie ganz unhaltbar die landläufigen Ideen des Socialismus in dieser Hinsicht sind.

könnte sich darauf berufen, daß Paulus (im Korintherbriefe) über den Glauben die Liebe erhebt; noch mehr aber darauf, daß 1. Joh. 4, 12 geschrieben steht: „So wir uns untereinander lieben, so bleibet Gott in uns.“ Möchte also dem Socialismus wirklich der Glaube an Gott durchaus fehlen, und machte er aber für die praktische Weltordnung die Liebe zu seinem Princip, so bliebe er eben in Kraft dieser Liebe noch immer mit Gott verbunden, und wäre troß seines Unglaubens doch nicht gottlos (im eigentlichen Sinne des Wortes) geworden.

So leicht, wie der Conservatismus vermeint, ist auf Grund des Christenthums nicht über den Socialismus abzuurtheilen, im Gegentheil, das Evangelium selbst enthält gar viele dem Socialismus günstige Aussprüche.*) Rein garnichts ist es vollends mit der Berufung auf die christliche Weltordnung, die angeblich der Socialismus zerstören wolle, da solche Weltordnung überhaupt nicht besteht. Um also den Socialismus verurtheilen zu können, dazu würden erst noch ganz andere Argumente gehören, und jedenfalls würde der Gedankenvorrath des Conservatismus nicht dazu ausreichen, wie denn auch der Conservatismus den Socialismus geistig überwinden zu können sich selbst nicht zutraut. Darum weiß er schon keine Hülfe, als — auf gut Russisch! — mit der Polizeifaust darein zu schlagen, um die Socialisten wenigstens mundtodt zu machen, indem er sie für außer dem Gesetz erklärt und so ihrer staatsbürgerlichen Rechte beraubt. Wahrscheinlich um ihnen handgreiflich zu zeigen, was es eigentlich mit dem Gerede vom christlichen Staat und von der christlichen Weltordnung zu bedeuten habe, nämlich daß es darin zuletzt doch lediglich auf Gewalt ankomme und die Devise des christlichen Staates wirklich keine andere sei, als „Macht geht vor Recht.“ Dürfte man sich hinterher darüber beklagen, wenn die Socialisten sich dereinst diese Belehrung zu nutze machten?

d.

Schelling hat sich von dem politischen Parteiwesen immer fern gehalten, weder in negativer noch in positiver Weise hat er sich zu irgend einer Partei in ein bestimmtes Verhältniß gesetzt, und was den Socialismus anbetrifft, der war für ihn überhaupt noch nicht in Frage gekommen. Gleichwohl glaubte ich hier einige Bemerkungen darüber machen zu sollen, weil gerade in dem Verhalten des Conservatismus zu den socialistischen Bestrebungen am augenfälligsten

*) Darüber die ausführliche Schrift von Todt „Der radicale deutsche Socialismus und die christliche Gesellschaft“ 1877.

hervortritt, in welchem Mißverstand man sich rücksichtlich der sogenannten christlichen Weltordnung befindet, und welcher ungeheure Mißbrauch mit der Berufung auf dieselbe getrieben wird, während andrerseits gerade die Philosophie der Offenbarung solchem Mißverstand und Mißbrauch von vornherein den Riegel vorschiebt. Hätte sie auch sonst keinen Werth, schon das allein, meine ich, wäre hoch genug zu schätzen.

Wohl dämmert bereits hier und da eine Ahnung davon auf, daß sich eine Weltrevolution vorbereitet, und keine Frage dann, daß daraus zugleich eine Krisis für das Christenthum entspringen wird; welches doch andrerseits allein die Kraft besitzen kann, wenn dereinst alle bestehenden Ordnungen zusammengebrochen sein sollten, den Geistern wieder Maß und Ziel zu geben, und in den allgemeinen Kampf das Wort der Versöhnung hinein zu sprechen. Um das aber zu vermögen, dazu muß es das über dem ganzen Weltgetriebe frei schwebende, nicht das mit diesem Weltgetriebe selbst verquickte Christenthum sein, welches sich wohl gar innerhalb der Grenzpfähle des stahlschen christlichen Staates einschlösse, über welchen jedenfalls die Weltrevolution wie über nichts hinweggehen würde. Kein Christenthum, wonach die neue christliche Weltordnung mit der Handelssperre, mit dem indirecten Steuersystem und mit dem Tabaksmonopol eingeleitet werden soll; kein Christenthum überhaupt, welches, wie dem unabhängigen Denker verächtlich, so der großen Masse des arbeitenden Volkes ganz unvermeidlich verhaßt geworden sein müßte, da es nur dazu gut zu sein schiene, dem allgemeinen Ausbeutungssysteme unter dem Titel der „christlichen Weltordnung" eine religiöse Folie zu geben. Dazu aber ist unser Herr Christus nicht am Kreuze gestorben, damit die großen Herren um so behaglicher auf ihren Polstern säßen, während sie das Volk um so sicherer am Bande halten könnten, darauf zielte nicht die frohe Botschaft, wovon das Evangelium seinen Namen hat. Und wird nun dieses Evangelium wirklich den Armen gepredigt, wie es ihnen dereinst gepredigt wurde, so werden am Ende auch die Armen erkennen, daß es darin doch noch viel anders lautet, als die sogenannte christliche Weltordnung des Conservatismus besagt.

Die christliche Weltordnung hat in Wahrheit noch nie und nirgends bestanden, sie ist nicht etwas Seiendes, um so mehr aber das Seinsollende. Darum muß uns das Christenthum zum stäten Antrieb dienen, die bestehenden Zustände nach Möglichkeit zu verbessern, damit sie sich dem christlichen Ideal doch einigermaßen annähern möchten, so weit sie auch dahinter zurückblieben, wie es freilich garnicht anders sein kann, so lange die Sünde in der Welt bleibt. So aufgefaßt,

wird das Christenthum ganz eigentlich das Fortschrittsprincip im eminenten Sinne, bestände hingegen die christliche Weltordnung schon, so hätte es jedenfalls für den Fortschritt keine Bedeutung mehr. Es würde statt dessen zum Schlummerkissen für die Trägheit, noch mehr zum Schirm, wohinter der Hochmuth, der Egoismus und jegliche Niedertracht der herrschenden Klassen desto sicherer geborgen wäre.

So beklagenswerth es nun sein mag, daß die liberalen Parteien das Christenthum ignoriren, verleugnen oder gar bekämpfen, so gilt doch auch hier das Sprichwort: „Herr, behüte mich vor meinen Freunden," denn was dem Christenthum am meisten schadet, ist gerade der Conservatismus mit seinem Pochen auf die angeblich bestanden habende oder bestehende christliche Weltordnung, wodurch nicht nur dem Christenthum seine reformatorische Kraft entzogen, sondern wodurch es überhaupt zur bloßen Parteisache gemacht und damit vor allen Denkenden compromittirt wird, indem man dabei für christlich ausgiebt, was oft das gerade Gegentheil davon ist. „Christlich-conservativ" ist eine contradictio in adjecto, denn das Christenthum hat mit dem Conservatismus so wenig zu schaffen als mit dem Liberalismus, sondern wer vom christlichen Standpunkt aus auf die Bühne des öffentlichen Lebens treten will, darf dies unter keinem anderen Titel thun, als unter dem Titel der Reform. Handelt es sich aber um die leitenden Ideen für die Reform, so führt das zuletzt auf die Forderung, die ganze menschliche Entwicklung nach ihrem inneren Zusammenhang aufzufassen, und dem wieder entspricht — vom christlichen Standpunkt aus — allein der Föderalismus, der selbst garnichts anderes ist als eben die der Welt zugewandte Seite des Christenthums. Oder anders ausgedrückt: er ist eben das Ideal der christlichen Weltordnung, dem die Praxis allmählig zustreben soll.*)

e.

So wenig Schelling revolutionär gesinnt war, so wenig war er, was man „conservativ" nennt. Ein Beleg davon, wie er einst zur Zeit der napoleonischen Herrschaft im Herbst 1806 an Windischmann schrieb:

---

*) Ein Gedanke, den ich schon vor vielen Jahren aussprach in meiner „Kritik aller Parteien", aber noch bis heute zerarbeitet man sich an dem Gegensatz von „conservativ" und „liberal", worüber hinauszukommen doch eben die Aufgabe wäre. Mehr darüber in meinen Schriften über den „Föderalismus" und über den „Untergang der alten Parteien".

„Wen sollte die Zeit jetzt nicht zum Seher oder Sprecher machen? Und doch empfinde ich tief die Unheilbarkeit der Zeit, und fahre fort, der Zertrümmerung mich zu freuen. Die Dummheit von oben her, die tiefe Gemeinheit der Regierungen, die wir fallen sehen, haben wir uns nicht vorstellen können; jetzt ist sie klar, und ich möchte nicht klagen, sondern wo möglich selbst noch helfen, daß das Alte vergehe. — Die Zeit, wo das vielleicht alle unsere Gedanken übertreffende Neue hervortreten und gepredigt werden kann, ist noch nicht gekommen. Ich erwarte eine völlige Versöhnung aller europäischen Völker und wieder eine gemeinschaftliche Beziehung auf den Orient; bewußtlos oder bewußt arbeitet der Zermalmer dahin, und ist schon außer den Grenzen, worin er bisher sich hielt. Diese hergestellte Einheit der Beziehung mit dem Morgenlande halte ich für das größte Problem, an dessen Auflösung der Weltgeist jetzt arbeitet."

In diesem letzteren Gedanken stimmte er also mit dem überein, was s. Z. schon Leibnitz im Sinne gehabt. Auch in seinen späteren Werken bezeichnet er einmal die neu gewonnene Bekanntschaft und Verbindung mit dem Orient als das wichtigste Ereigniß unseres Zeitalters. Denn wie er die Fragen der Wissenschaft immer im größten Style auffaßte und vom höchsten Standpunkt aus behandelte, — wovon schon seine Jugendschrift über das akademische Studium das beredtste Zeugniß giebt, — so betrachtete er auch die äußeren Weltereignisse nach ihren universalen Beziehungen zu der Entwicklung der Menschheit. Wer aber vor so weiten Perspectiven stand, der mußte schon dadurch hinaus sein über das conservative Gejammere über den Verfall der alten bestehenden Ordnung, mit allen ihren oft so kleinlichen und jedem wahren Fortschritt hinderlichen Verhältnissen. Ich meine vielmehr: wer selbst heute, nachdem das Gebäude der Restauration, worin man einst den Abschluß der Revolution und die gesicherte Grundlage einer neuen Zukunft erblickte, wieder vollständig in Trümmer zerfallen ist, — wer selbst heute noch nicht erkennt, daß wir uns wirklich in einer Periode befinden, von der in vollstem Maße die Dichterworte gelten:

„Das Alte stürzt, es ändert sich die Zeit,
Und neues Leben blüht aus den Ruinen,"

der muß mit Blindheit geschlagen sein, oder absichtlich die Augen verschließen vor dem thatsächlichen Zug der Dinge. Wenn es aber wirklich so steht, was kann dann überhaupt noch das conservative Gerede bedeuten, wo die entscheidende Frage längst nicht mehr ist: wie man wohl dies und jenes, trotz des allgemeinen Wandels der Dinge, noch ein Weilchen in seinem bisherigen Zustande erhalten könne, sondern: in welcher Richtung und auf welche Ziele die doch unaufhaltsam fortschreitende Bewegung zu lenken sei? Darüber nachzudenken, und für das als heilsam Erkannte zu wirken, das allein ist unter solchen

Umständen die wahre Aufgabe, nicht aber: was selbst nicht mehr zu stehen vermag, noch künstlich halten, oder das Verfallene wieder herstellen zu wollen. Das Gewesene kehrt so, wie es gewesen, nie zurück, oder kehrte es zurück, so wäre es doch nur ein Scheinwesen, ein Gespenst, welches bei dem ersten Luftzug wieder verflöge.

War also Schelling über den Conservatismus von vornherein hinaus, wie wenig hätte er dem zustimmen können, wenn dieser Conservatismus gar das Christenthum seinen Zwecken dienstbar machen, und in demselben die Sanction für seine Entwürfe finden will, die in Kraft dessen als die christliche Weltordnung gelten sollen. Eben diese Species von Conservatismus wie von Christenthum war es aber, die in den vierziger Jahren ganz besonders in gewissen berliner Kreisen cultivirt wurde, wo Christenthum und Royalismus in eins zusammenfloß, sich den Hofideen zu accommodiren und womöglich dafür zu begeistern, als das erste Merkmal eines guten Christen galt, und wonach dann die Kirche vor allem die Bestimmung zu haben schien, den Baldachin über dem Thron zu bilden. In dieser verbyzantinerten Atmosphäre, in der zu athmen Schelling doch nicht umhin konnte, war es ihm so schwül geworden, daß er die Märzstürme von 1848 wie eine Erfrischung empfand. Es würde aber seinem Wesen widersprochen haben, sich an den daraus entsprungenen politischen Bewegungen irgendwie persönlich zu betheiligen; er hatte das Bewußtsein, daß er einer höheren Sache zu dienen berufen sei. Für ihn handelte es sich lediglich um das, was sich in der Tiefe der Geister vollzieht, um einen Umschwung des wissenschaftlichen Denkens.

Und das ist nun der Segen der positiven Philosophie, daß sie durch die großen Gegenstände, mit denen sie sich beschäftigt, den Geist über alle kleinlichen Rücksichten des alltäglichen Treibens, wie über alle Parteitendenzen hinweghebt. Denn wer einen Blick in die transscendente göttliche Geschichte gethan, die sie erschließt, dem geht damit auch erst das rechte Licht auf über die Weltgeschichte, und so gewiß gerade aus jener transscendenten Geschichte der größte Umschwung der Weltgeschichte entsprang, so lernt er auch erst dadurch recht erkennen, was in der Weltgeschichte die eigentlich großen Ereignisse und großen Aufgaben sind. Dadurch geschieht es, daß diese Philosophie, welche den Angelegenheiten dieser Welt ganz abgewandt zu sein scheint, um deswillen doch nicht minder auch für den Weltmann, oder für den Staatsmann, der in höherem Sinne so heißen will, die Schule sein kann, die ihn zu einer erhabenen Denkweise bildet

und seinem Geiste erst die rechte Penetranz giebt. Um welche fundamentalen Fragen, für das Verständniß der gegenwärtigen Weltlage, es sich dabei wirklich handelt, wird durch die nachfolgenden Erörterungen klar werden.

---

6. Der neue Standpunkt.

Die Reformation brach das göttliche Recht der Kirche, die Revolution das göttliche Recht der Staatsgewalten, die Philosophie endlich zerstörte überhaupt den Autoritätsglauben, — auf diesen drei Thatsachen beruht der moralische und intellectuelle Zustand unseres Zeitalters. Man muß diese Thatsachen scharf ins Auge fassen und unumwunden anerkennen. Vergebens: sie bestreiten oder verhüllen, vergebens: das alte göttliche Recht und den alten Autoritätsglauben noch festhalten, noch vergeblicher: beides wieder herstellen zu wollen. Das dies aber allerdings geschieht, das bekundet eben die Unklarheit und Verworrenheit unseres Zeitalters, und daraus entspringen die Scheinexistenzen ohne inneres Leben, daraus die immer neuen und hinterher wieder scheiternden Unternehmungen, auf Grundlagen bauen zu wollen, die selbst keine Festigkeit mehr haben. Und darauf beruht das Widerwärtige für jeden klaren Kopf und geraden Sinn, daß man sich dabei in Vorstellungen bewegt, in die man sich selbst erst künstlich hineinstudiren und hineinforciren mußte. Nichts darin, was auf wahrem Gefühle beruhte, oder aus spontanen Entwicklungstrieben entspränge. Soviel zum Ersten.

Das Andere aber, was man nicht minder ins Auge fassen und unumwunden anerkennen muß, ist dies: daß mit dem Untergang des göttlichen Rechtes und dem Erlöschen des Autoritätsglaubens das Bewußtsein der Menschen und die öffentlichen Einrichtungen ihren früheren Halt verloren. Unvermeidlich trat seitdem ein stetiger Wechsel der Meinungen hervor, eine geistige Anarchie brach herein, in der alle Gemeinschaft der Ueberzeugungen verschwand. Daher dann der Wechsel von Revolution und Reaction, wie anderseits die Hinfälligkeit der versuchten Neuschöpfungen, die keine Wurzel schlagen können, weil eben der dazu erforderliche Boden fester gemeinsamer Ueberzeugung fehlt. Das ist die Rückseite der Medaille, und sie sieht wenig erfreulich aus. Wie aber wäre dem Uebel abzuhelfen?

a.

Zuletzt kommt alles auf den Zustand der Geister an, d. h. was den Menschen als das Wahre, Rechte und Gute gilt, und was man kurzweg ihren Glauben nennen kann, denn in diesem Sinne ist der Glaube etwas Allgemeines. So lange nun der Autoritätsglaube herrschte, konnte kein Streit über den rechten Glauben sein, und, was dafür galt, war dann auch ein gemeinsamer Glaube, statt dessen es jetzt in beider Hinsicht anders steht. Ließe sich da der Autoritätsglaube wieder herstellen, so wäre freilich auf einmal in beider Hinsicht geholfen, allein das ist überhaupt unmöglich. Es verhält sich damit ähnlich wie mit der Unschuld, die, wenn einmal verloren, für immer verloren ist. Denn mag zwar die Schuld vergeben oder gesühnt werden, — die Unschuld kehrt damit nicht zurück. Soll der Autoritätsglaube wirkliche Kraft besitzen, so muß er ein unmittelbarer sein, der sich für die Menschen ganz von selbst versteht, in welchem sie leben wie in ihrer natürlichen Atmosphäre. Wir sahen früher, daß es im Mittelalter wirklich so gewesen war, daher auch die damaligen Menschen in ihrem Autoritätsglauben sich frei fühlten. Ein künstlich wiederhergestellter Autoritätsglaube hingegen wäre ein vermittelter, die Anerkennung der Autorität — wenn solche Anerkennung nicht etwa auf physischem Zwang beruhen sollte, womit doch keine innere Ueberzeugung gegeben wäre, — entspränge dann aus irgend welchen Denkoperationen. Sie stützte sich auf Argumente, deren Gültigkeit doch selbst wieder bezweifelt werden könnte, ja von vornherein die Kritik herausforderte, da jede Argumentation sich an das freie Denken richtet. Wie könnte also auf solcher Basis ein neuer Autoritätsglaube entstehen?

Nun aber ist vielmehr die Frage: ob denn der Glaube durchaus ein Autoritätsglaube sein müsse, und ein anderer garnicht denkbar sei? Die Autorität betrifft doch nicht den Inhalt des Glaubens, sondern sie ist dabei nur das, was mich zur Annahme dieses Inhaltes bestimmt, den ich möglicherweise auch auf Grund meiner Erkenntniß annehmen könnte. Und auf solchen Glauben wird es für die Zukunft ankommen.

Dies also zugegeben, sehen wir uns damit sofort auf die Philosophie hingewiesen, als den Concentrationspunkt für alle Leistungen des erkennenden Geistes, von wo aus daher zuletzt alles wissenschaftliche Denken seine Richtung erhält. An der Philosophie wäre es demnach

jetzt, gewissermaßen den großen Bruch wieder zu heilen, der durch den Untergang des Autoritätsglaubens in dem Bewußtsein der Menschen unstreitig entstanden ist. Und hieße das etwa der Philosophie zu viel zutrauen, daß sie so etwas vermöchte? Welche große auflösende Kraft sie ausgeübt, liegt als Thatsache vor, und jedenfalls ließe sich nicht a priori behaupten, daß sie nicht auch eine entgegengesetzte Wirkung äußern könnte. Selbstverständlich aber gehörte dazu eine Philosophie anderer Art, als jene war, welche wirklich nur auflösend oder negativ wirkte. Es müßte eben eine positive Philosophie sein. Hören wir über das Bedürfniß einer solchen Philosophie die nachfolgenden Aeußerungen Schellings.

„Nie gab es eine Zeit, wo eine, die großen Gegenstände wirklich angreifende, nicht blos mit Formeln sie umgehende Philosophie dringender und allgemeiner gefordert wurde, als eben jetzt. Wenn eine lange Zeit hindurch die menschlichen Dinge sich in einem gewissen gleichförmigen Gange behauptet haben, so werden die zum Leben nothwendigen Ueberzeugungen, die auch unabhängig von aller Philosophie eben durch ihre Nothwendigkeit sich Geltung erworben, zu einer Art von süßer Gewohnheit, und in solchen Zeiten denkt man nicht leicht an eine Untersuchung der Principien, denn wenn auch die lange bewahrten Grundsätze und Lehren längst sich gelockert, ja ihre ursprüngliche Kraft im Grunde verloren haben, wird eben dies als Geheimniß behandelt. Aus Furcht, den behaglichen Zustand zu zerstören, vermeidet man, der Sache auf den Grund zu sehen, oder es auszusprechen, daß die moralischen und geistigen Mächte, durch welche die Welt, wenn auch blos gewohnheitsmäßig, noch zusammengehalten worden, durch die fortschreitende Wissenschaft längst untergraben sind. Ein solcher Zustand kann unglaublich lange so hindauern, vielleicht gerade darum, weil das Unhaltbare des früheren Glaubens (nach den bisherigen Begriffen) so offenbar ist, daß die mächtigeren Geister nicht der Mühe werth finden, es aufzudecken, und meist ohnmächtigeren, selbst etwas zu schaffen unvermögenden Köpfen das Geschäft überlassen, öffentlich auszusprechen, was allen tiefer Sehenden längst kein Geheimniß war: daß nämlich für diese als unantastbar betrachteten Wahrheiten keine Stelle mehr in dem Bewußtsein der gegenwärtigen Zeit zu finden sei. Da entsteht dann meist ein großes Geschrei, nicht sowohl über die Sache, die man längst sich nicht verbergen konnte, und auch jetzt nicht leugnen kann, als über die unziemliche Keckheit, mit der sie ausgesprochen worden. Der weiter Sehende aber wird in diesem allen nur ein wirkliches Bedürfniß erkennen, — das Bedürfniß, sich der das menschliche Leben zusammenhaltenden Principien auf eine neue Art bewußt zu werden."

„Nicht jene Wahrheiten, sondern das Bewußtsein, in welchem sie, wie man sagt, keine Stelle mehr finden, ist das Veraltete und soll einem anderen erweiterten Platz machen. Der Uebergang zu diesem neuen Bewußtsein kann aber nicht geschehen ohne eine Störung, ja selbst eine momentane Aufhebung des früheren Zustandes. In dieser allgemeinen Erschütterung wird eine Zeit lang nichts Festes mehr sein, an das man sich anschließen, auf das man bauen könnte; die schönen und beglückenden Illusionen einer vergangenen Zeit verschwinden vor der unerbittlichen Wahrheit. Wahrheit, reine Wahrheit ist es, die man in allen Verhält-

nissen, in allen Einrichtungen des Lebens fordert und allein noch will, und nur freuen kann man sich, wenn eine Zeit gekommen ist, wo jeder Lüge, jeder Täuschung offen der Krieg erklärt, wo als Grundsatz ausgesprochen ist, daß die Wahrheit um jeden Preis, auch um den schmerzlichsten gewollt werde. Der deutsche Geist insbesondere hat seit länger als einem halben Jahrhundert, seit Kants Kritik der reinen Vernunft, eine methodische Untersuchung der Fundamente alles Wissens, ja aller Grundlagen des menschlichen Lebens selbst eingeleitet. Er hat seitdem einen Kampf gekämpft, wie er mit gleicher Dauer, mit so wechselnden Scenen, mit so anhaltendem Feuer nie gekämpft worden ist, und weit entfernt, dies zu bedauern, möchte man nur dem Deutschen zurufen, daß er aushalte in diesem Kampfe und nicht nachlasse, bis der große Preis errungen ist. Denn je greller man den Unfrieden, die Zerwürfnisse, die Auflösung drohenden Erscheinungen unserer Zeit schildern mag, desto gewisser kann der wahrhaft Unterrichtete in diesem allen nur die Vorzeichen einer neuen Schöpfung, einer großen und bleibenden Wiederherstellung erblicken, die allerdings ohne schmerzliche Wehen nicht möglich war, und der die rücksichtslose Zerstörung alles dessen, was faul, brüchig und schadhaft geworden, vorausgehen mußte. Aber es muß ein Ende dieses Kampfes geben, wo der Mensch endlich des eigentlichen Organismus seiner Kenntnisse und seines Wissens sich bemächtigt, wo über alle bis jetzt getrennten, sich gegenseitig ausschließenden Theile des menschlichen Wissens der Geist allseitiger Vermittlung wie ein Balsam sich ausgießt, der alle Wunden heilt, die der menschliche Geist im eifrigen Ringen nach Licht und Wahrheit sich selbst geschlagen."

b.

Aber nicht blos in Schelling, oder in Deutschland, erwachte das Bewußtsein von der Nothwendigkeit einer solchen philosophischen Entwicklung. Es ist auch in Frankreich erwacht, und es hat da seinen Ausdruck gefunden in der „Philosophie positive" von Comte, auf Grund deren sich in Frankreich bereits eine förmliche Schule gebildet hat, welche sich die Schule der Positivisten nennt, und die auch schon in England Anhänger zählt, und deren immer neue gewinnt. Wie himmelweit nun diese Philosophie positive von Schellings Lehre verschieden sein mag, ist sie doch in gewissem Sinne auf dasselbe Endziel gerichtet als diese, und klingt in manchen Gedanken daran an. Auch ist jedenfalls ihr Urheber als ein scharfsinniger Denker und origineller Kopf anzuerkennen, mit dem sich bekannt zu machen wohl der Mühe lohnt. Und so mögen hier zunächst noch einige Bemerkungen darüber folgen, worauf dann hinterher um so verständlicher werden wird, was hingegen die positive Philosophie Schellings zu besagen hat.

Auch Comte bezeichnet die ganze bisherige neuere Philosophie als eine blos negative und wesentlich ungeschichtliche, während die wahre Philosophie geschichtlich sein müsse, gerade wie Schelling sagt. Wie diesem ist ihm der wichtigste Gegenstand die Religion,

insofern wir darunter den Inbegriff aller höheren Ueberzeugungen verstehen, für die er wieder einen festen Halt gewinnen will, und wenn er dabei sagt: an die Stelle der geoffenbarten Religion müsse eine wissenschaftlich begründete Religion treten, so klingt das auch noch einigermaßen an Schellings Ansicht an. Aber freilich mit dem radicalen Unterschiede, daß Schelling nicht etwa eine inhaltlich neue Religion begründen, sondern eben die geoffenbarte Religion selbst zu einer wissenschaftlich begriffenen machen will, während Comte allerdings an eine neue Religion denkt, die aus der Philosophie hervorgehen soll. Und diese neue Religion soll dann sogar eine Religion ohne einen Gott, und ihr höchstes Wesen vielmehr die Menschheit sein, so daß die Religion überhaupt garnichts anderes wäre, als das die Menschheit zusammenhaltende moralische Band, und das spirituelle Element der menschlichen Entwicklung selbst. Eben unter diesem Gesichtspunkte ist ihm die Religion von höchster Wichtigkeit.

Selbstverständlich liegt in solcher Idee von der Religion ein radicaler Bruch mit dem Christenthum, trotzdem aber würde die comtesche Religion doch selbst nur eine verzerrte Gestalt, oder gewissermaßen nur ein Bruchstück von dem Christenthum darstellen. Sagt nämlich dieses: Gott ist die Liebe, so sagt Comte umgekehrt: die Liebe ist Gott, denn sein höchstes Wesen ist ja die Menschheit, was aber die Menschheit erst zur Menschheit macht, ist nach ihm die Liebe. Sein praktisches Grundprincip ist demnach, daß Keiner für sich, sondern Jeder zugleich für den Anderen und in dem Anderen lebe, wofür er das Wort „Altruisme“ aufbringen will, was offenbar nichts weiter als nur ein anderer Ausdruck für die christliche Nächstenliebe sein würde. Man sieht also, Comte's Religion beruht lediglich auf einer Verstümmelung des evangelischen Spruches „Liebe Gott über alles und deinen Nächsten als dich selbst“, wovon er nur die zweite Hälfte beibehielt, die ihm aber um so wichtiger wurde. Und auch sonst findet sich im Einzelnen noch manches bei ihm, was der Sache nach christlich zu nennen wäre.

Ich meine wohl, hätte man sich nicht in eine Auffassung des Christenthums verloren, wonach es fast nur zu einem dogmatischen System wurde, so würde man über die sogenannten antichristlichen Erscheinungen unserer Zeit, wie namentlich über den Socialismus, weniger unrichtig urtheilen, als gemeinhin geschieht, denn mit dem Schlagwort des Antichristenthums ist da wirklich garnichts auszurichten. Sagt zwar der Socialismus sich ausdrücklich von dem Christenthume los und bekämpft es, so hat er eben kein anderes Christenthum vor

Augen als jenes blos dogmatische, welches ja so zu sagen das *officielle* Christenthum ist, und welches ihm daher für das Christenthum *überhaupt* gilt. Wäre es aber nicht denkbar, daß nun gerade in dem Socialismus — obwohl ihm selbst unbewußt — diejenigen Elemente des Christenthums zur Geltung zu gelangen strebten, die in dem officiellen Christenthum ganz beiseite geblieben und in den Hintergrund gedrängt waren? Dies angenommen, so folgte dann eben daraus — und zwar im höchsten Sinne — die *innere Berechtigung* des Socialismus, und weil er also gewissermaßen als eine *Religion* aufträte, so erklärte sich daraus seine *ideale* Macht und *propagandistische* Kraft, die ihn zu einem *Weltprincip* macht. Es gehört eine brutale Unwissenheit dazu, um zu meinen, dies Weltprincip mit Polizeimaßregeln ersticken zu können, und akademische Schönrederei, etwa im Geiste eines *Stahl*, wird ebenso wenig dagegen helfen. Das wäre hier das Eine. Andererseits aber, weil es doch nur *Elemente* des Christenthums wären, welche der Socialismus einseitig zur Geltung bringen will, so könnte dadurch freilich nicht das wahre Christenthum zum Ausdruck kommen, sondern allerdings entstände daraus nur eine Karikatur desselben. Ist aber etwa das officielle Christenthum selbst schon das *wahre*?

Ich sagte alle dies hier mit Rücksicht auf Comte, der eben mit dem Socialismus verflochten war. Seine erste Anregung hatte er von *St. Simon* erhalten, nicht aber, daß er infolge dessen kurzweg zu einem Socialisten geworden wäre, sondern er wurde ein *Philosoph*, und die socialistischen Ideen wirkten nur als ein Ferment in seiner Geistesentwicklung, welche den socialistischen Ideenkreis weit überschritt. Selbst was seine praktischen Organisationsvorschläge betrifft, so stimmen dieselben keineswegs mit den socialistischen Entwürfen überein, sie laufen vielmehr auf ein, die sociale wie die internationale Organisation umfassendes *Föderativsystem* hinaus. Aehnlich, wie auch *Proudhon* zuletzt auf föderative Ideen kam, als das Höhere über dem Socialismus wie über dem Liberalismus.

Dies vorausgeschickt, beruht nun Comte's philosophische Denkweise wesentlich auf den *exacten Wissenschaften*, die seiner Meinung nach allein eine sichere Erkenntniß und einen sicheren Fortschritt der Erkenntniß gewähren. Was sich nicht durch logische Folgerungen auf Grund von Beobachtungen, Experimenten, Vergleichungen oder historischen Untersuchungen herausbringen läßt, daher überhaupt alles *Transscendente*, weist er von vornherein ab. Die letzten Ursachen der Dinge, sagt er, bleiben für immer unerforschlich; daß man sie

gleichwohl zu erforschen suchte und gefunden zu haben vermeinte, indem man persönliche göttliche Mächte oder metaphysische Wesenheiten annahm, das habe zu lauter unhaltbaren, wechselnden und sich widersprechenden Systemen geführt. Die positive Wissenschaft habe alle dergleichen beiseite zu lassen, und sich lediglich auf das Gebiet des Wahrnehmbaren zu beschränken. Und eben durch den Fortschritt dieser Wissenschaft soll jetzt allmählig wieder ein Fond von festen gemeinsamen Ueberzeugungen gewonnen werden.

Demgemäß gestaltet sich seine Philosophie zunächst zu einem System der exacten Wissenschaften, welches von unten auf bis zur *Biologie* fortschreitet, die dann den Uebergang zur Betrachtung der *menschlichen* Angelegenheiten bildet. Die ganze Menschheit aber stellt sich ihm als ein einheitliches Wesen dar, sie ist eben nur der *auseinandergelegte*, sich fortwährend reproducirende und fortentwickelnde Mensch, und damit erst der eigentliche Mensch *selbst*. Man wird nicht leugnen können, daß dies im Kern der Sache eine *christliche* Idee ist, denn das Christenthum setzt eine solidarische Verbindung der Menschheit voraus, da die Menschheit in dem einen Adam gefallen und in dem einen Christus erlöst ist. Nennt sich Christus „des Menschen Sohn", so ist dabei offenbar *der* Mensch gemeint, der selbst die *ganze Menschheit* ist. Und wir wissen, daß Schellings positive Philosophie von derselben Ansicht ausgeht.

Weil nun die Menschheit nur der auseinandergelegte Mensch ist, müssen auch die einzelnen menschlichen Individuen, und resp. die Völker, als Glieder eines einheitlichen Ganzen betrachtet werden. Daraus entsteht für Comte die Forderung einer Wissenschaft des menschlichen Gesammtlebens, welche er die „*Sociologie*" nennt, wozu dann zugleich eine Construction der Geschichte gehört. Er erblickte darin sein eigenstes Werk, wie sich zuletzt auch alle seine Ideen darin concentrirten. Da ihm aber der Mensch nur als ein Naturwesen gilt, — denn alles Transscendente schließt er aus, — so ruht auch jene Sociologie selbst auf der *Biologie*, von der sie gewissermaßen nur die höhere Stufe bildet, so daß die menschliche Gesellschaft sich nach der Analogie organischer Wesen gliedern und entwickeln soll.*)

Es ist nicht zu leugnen, daß Comte manche tiefe Blicke in das Wesen der menschlichen Entwicklung gethan, verbunden mit einer schneidenden Kritik der herkömmlichen juristischen, volkswirthschaftlichen

*) Dieselbe Idee hat neuerdings Schäffle, freilich in viel anderer Weise, durchgeführt in seinem Werke „Bau und Leben des socialen Körpers".

und staatswissenschaftlichen Ansichten. Er beweist sich dabei als ein ganz unabhängiger Kopf, den Parteirücksichten nicht bestimmen. Einerseits bis zum äußersten Radicalismus fortschreitend, entwickelt er andererseits Ansichten, die nach den landläufigen Stichworten vielmehr als reactionär gelten müßten. Im Uebrigen bedarf es auf unserem Standpunkte keiner Worte darüber, daß seine blos naturalistische Auffassung der Geschichte principiell durchaus zu verwerfen ist, und selbst die Sache von seinem Standpunkt aus beurtheilt, ergeht er sich doch oft in einem leeren Schematismus und in rein willkürlichen Behauptungen; ja er verfällt sogar in die extravagantesten Phantastereien. Denn dieser, seiner Anlage nach, so kalte Denker und wesentlich mathematische Kopf — wie er denn auch Lehrer der Mathematik an der polytechnischen Schule in Paris gewesen — war zuletzt zum ausgemachtesten Schwärmer geworden. Zum Schwärmer insbesondere für das Proletariat, und andererseits für das weibliche Geschlecht, dem er einen förmlichen Cultus gewidmet wissen will, worin dann ein Hauptstück seiner Religion bestehen würde. Gleichwohl finden sich in diesen Tollheiten noch einige Anklänge an das Evangelium, und manches fordert zum Nachdenken heraus. Das aber spricht für sich selbst, daß dergleichen keine positive Wissenschaft constituiren könnte, und wenn er sogar ausdrücklich erklärt: die Vernunft müsse sich mit dem Gefühl und mit der Phantasie vermählen, so ist darin ganz einfach die Insufficienz der blos exacten Forschung ausgesprochen. Damit genug.

c.

Uns interessirte dieser Mann in zwiefacher Hinsicht, wonach sein Auftreten auch für das Verständniß der positiven Philosophie Schellings lehrreich ist. Denn seiner Grundansicht und seiner Intention nach stimmt er insoweit mit Schelling überein, als er jedenfalls ein Bewußtsein davon bekundet, daß die bisherige neuere Philosophie eine nur kritische und zersetzende gewesen sei, an deren Stelle endlich eine positive Philosophie auftreten müsse, als das dringendste Bedürfniß unseres Zeitalters. Was hingegen den Weg betrifft, um zu solcher Philosophie zu gelangen, so zeigt eben sein Beispiel, daß die exacten Wissenschaften dazu keine ausreichenden Grundlagen gewähren würden, indem er vielmehr durch das Ausschließen alles Transscendenten mit sich selbst in Widerspruch gerieth.

Ich frage nur: lehrt nicht die Erfahrung, auf welche sich doch die *exacten Wissenschaften* stützen müssen, daß die Menschen, so wei

irgend Nachrichten zurückreichen, allerdings transscendente Vorstellungen im Kopfe hatten, wie sie auch bis diesen Tag nicht davon lassen wollen, und muß nicht also — gerade vom erfahrungsmäßigen Standpunkte aus — vielmehr gesagt werden: daß es zum Wesen des Menschen gehöre, transscendente Vorstellungen zu haben? Welche Willkür also, zu sagen: Metaphysik soll in Zukunft nicht mehr sein, sondern blos noch Physik! Oder wäre die Annahme göttlicher Mächte, und wären die metaphysischen Speculationen um deswillen überhaupt abzuweisen, weil daraus so viele Verirrungen entspringen könnten und wirklich entsprungen sind? Auch dies scheint ja wohl zum Wesen des Menschen zu gehören, so lange er in dieser Welt verweilt, dem Irrthum unterworfen zu sein.

„Es irrt der Mensch, so lang' er strebt,"

und hört er zu streben auf, so hört er auf als Mensch zu leben, er vegetirt nur noch. Zu welchen Verirrungen kann nicht das Gefühl und die Phantasie führen, sollten aber um deswillen Gefühl und Phantasie exstirpirt werden? Nach solcher Maxime dürften wir, um doch vor allen Irrthümern — wenigstens auf dem intellectuellen Gebiete — bewahrt zu bleiben, in Zukunft nur noch Mathematik treiben, als welche allein eine absolut sichere und ihrem Gegenstande vollkommen adäquate Erkenntniß gewährt. Aber welch ein Mensch wäre das, der nur geometrische Figuren und algebraische Formeln im Kopfe hätte, und der sich nur durch mathematische Demonstrationen bestimmen ließe!

Einen solchen Menschen will auch Comte durchaus nicht, im Gegentheil, wir hörten schon: die Vernunft soll sich mit dem Gefühl und der Phantasie vermählen, und das Höchste in der Welt ist ihm die Liebe. Gleichwohl kann gerade die Liebe selbst zu den größten Verirrungen führen, ist sie aber trotzdem dem Menschen durchaus wesentlich, so frage ich: gilt nicht ganz dasselbe auch von der Hoffnung, die, wie Schiller sagt, den Menschen ins Leben einführt und auch mit dem Greis nicht begraben wird? Desgleichen auch von dem Glauben, worüber derselbe Dichter sich in drei Worten ausspricht und dabei sagt:

„Dem Menschen ist aller Werth geraubt,
Wenn er nicht mehr an die drei Worte glaubt."

Und wiederum lehrt die Erfahrung, daß die Menschen zu allen Zeiten nicht minder durch Glaube und Hoffnung bewegt wurden als durch Liebe. Welche Willkür also, wiederhole ich darum auch, wenn Comte,

aus der christlichen Trias von Glaube, Liebe und Hoffnung, die doch am Ende den geistigen Kern des menschlichen Wesens enthält, lediglich das Mittelstück herausreißen und dann so thun will, als ob das Andere für nichts wäre, weil freilich sein Positivismus damit nichts anzufangen weiß.

Allein nicht minder müssen wir auch hier doch fragen: ob es etwa mit dem sich auf den bloßen Glauben steifenden Orthodoxismus viel besser stehe? In mancher Hinsicht sogar noch schlimmer, denn ein auf der Liebe basirendes System wird jedenfalls ein lebendiges System sein, wie dies dem Socialismus, der eben von der Liebe ausgeht, unstreitig zugestanden werden muß, und dem gegenüber der Orthodoxismus vielmehr als ein todtes Wesen anzusehen ist, wie es selbst der Jakobibrief ausdrücklich besagt. Die Sache aber näher betrachtet, so wird auch die Liebe erst die rechte christliche Liebe sein, wenn sie sich als die lebendige Copula zwischen Glaube und Hoffnung erweist. Das Wahre wird demnach vielmehr sein: diese drei Factoren dergestalt zusammen zu fassen, daß keiner in dem anderen untergeht, sondern jeder in seiner Eigenart fortbesteht, indem alle drei ineinander greifen und sich gegenseitig ergänzen. Dies dann anerkannt, so scheint es wohl, daß ein solches Verhältniß ein föderatives zu nennen wäre, und so zeigt sich hier an den tiefsten Elementen christlicher Lebensansicht, wie sehr das Christenthum — nach seiner praktischen Seite — auf den Föderalismus hinweist, was wir darum beiläufig zu bemerken nicht umhin konnten.

Je mehr also für Comte das Element des Glaubens in der Religion verschwand, um so mehr hob er das Element der Liebe hervor. Und das allein blieb ihm auch auf seinem Standpunkte vollkommen faßbar, weil die Bedeutung der Liebe selbst der sinnlichen Beobachtung sich ganz handgreiflich aufdrängt. Denn so hören wir in der Zauberflöte:

„Wir leben durch die Liebe allein,"

während andererseits Schiller sagt, daß das ganze Weltgetriebe erhalten werde:

„Durch Hunger und durch Liebe."

Auch bietet eben zur Liebe schon das animalische Leben die sprechendsten Analogien, und damit greifbare Anhaltspunkte für die exacte Forschung, was hingegen rücksichtlich des Glaubens wie der Hoffnung nicht der Fall ist.

Wer aber das menschliche Wesen unbefangen betrachtet, und nicht etwa mit der petitio principii an die Untersuchung herantritt: der Mensch könne einmal nichts weiter als ein Naturwesen sein, und dürfe nichts anderes sein wollen, — dem kann es auch nicht entgehen, wie trotz der handgreiflichen Analogie des menschlichen Wesens mit dem thierischen doch andererseits etwas in dem Menschen liegt, wovon die ganze Natur schlechterdings nichts Aehnliches darbietet. Demgemäß hören wir in jenem herrlichen Monolog des Faust, wie er, nachdem er sein Gefühl des Einsseins mit der ganzen Natur ausgesprochen, darauf aber weiter sagt:

„Und meiner eignen Brust
Geheime tiefe Wunder öffnen sich."

Die Räthsel des menschlichen Daseins sind also doch noch viel andere als die der Natur, und darum kann auch die Naturwissenschaft darüber nicht entscheiden wollen.

So zeigt namentlich jede unbefangene Betrachtung der Geschichte, daß dieselbe zwar nach einer Seite, und so zu sagen nach unten hin, der Naturentwicklung ähnlich ist, andererseits aber Erscheinungen darbietet, mit denen in der Natur sich nichts vergleichen läßt; daher denn folglich eine Uebertragung der Lehren der Biologie auf die menschheitliche Entwicklung und Organisation nur in sehr beschränktem Umfange zulässig ist, darüber hinaus aber nur zu schiefen und ganz unhaltbaren Ansichten führen kann. Und woraus entspringt wohl der wesentliche Unterschied des geschichtlichen Reiches von dem Naturreiche, wenn nicht zuletzt daraus, daß in jenes transscendente Mächte hineinwirken? Wer das Transscendente überhaupt ausschließen will, kann folglich die Geschichte niemals recht verstehen, so wenig als wer andrerseits dabei von dem Natürlichen des Menschen- und Völkerlebens abstrahiren wollte. Denn die Geschichte ist eben ein Mittleres zwischen dem Natürlichen und dem rein Transscendenten, und nur als solches Mittelreich aufgefaßt, ist ihr eigenthümliches Wesen zu verstehen.

Zwischen diesen beiden Grenzen also, d. i. zwischen dem Natürlichen, als dem sinnlich Wahrnehmbaren, und dem Ueberſinnlichen oder Transscendenten, liegt das Menschliche, und alles Menschliche ist zugleich geschichtlich. Nun ist doch aber alles Geschichtliche etwas Bewegliches und Veränderliches, und wodurch kann dann gleichwohl die menschliche Entwicklung noch Stetigkeit und Festigkeit gewinnen? Nur dadurch, sage ich, daß sie einerseits auf dem Natürlichen ruht, und andererseits durch das Transscendente gehalten wird. Beides

gehört zugleich dazu, und beides ist unabhängig von der menschlichen Freiheit. Daß das Natürliche nicht erst von dem Menschen selbst herstammt, sondern vielmehr die Voraussetzung für ihn ist, ist dem gesunden Verstande unmittelbar gewiß. Es ist also für den Menschen etwas Gegebenes, etwas Positives, woran er schlechterdings gebunden bleibt, und dem er sich accommodiren muß, da der menschliche Wille nichts über die Naturgesetze vermag. Nicht minder aber ist der menschliche Wille an das Transscendente gebunden, das nicht etwa erst aus dem menschlichen Denken selbst entspringt, sondern es ist das allem Denken Vorausgehende, und wodurch vielmehr das sich dem Naturprozeß entringende, frei reflectirende und raisonnirende Bewußtsein allererst ermöglicht wird. Darum ist es für den Menschen ganz eben so ein Positives, als es andrerseits die natürlichen Bedingungen seiner Existenz sind. Und demnach hätten wir ein doppeltes Positives, das natürliche und das transscendente, oder wie wir letzteres im Gegensatz zu ersterem nennen können: das geistige Positive.

Diese beiden positiven Grundlagen der menschlichen Entwicklung muß jede wahre Philosohie von vornherein und zugleich ins Auge fassen. Statt dessen hat die negative oder rein rationale Philosophie vielmehr zugleich von beiden abstrahirt, indem sie Systeme aus dem reinen Denken heraus entwickeln wollte. Und in derselben Richtung bewegten sich dann insbesondere auch die rationalistischen Staats- und Gesellschaftstheorien, für die es nichts weiter gab, als die menschliche Vernunft und den menschlichen Willen. So wenig als die Religion kam dabei die Natur in Betracht, rücksichtlich derer man bis in die Abstraction verfiel, sogar den natürlichen Unterschied von Mann und Weib zu übersehen, um statt dessen reine Rechtssubjecte zu fingiren, die dann beziehungsweise Staatsbürger hießen. Und eben dieser Begriff wurde seitdem der Perrückenstock, an welchem die Schultheorie ihre Lehrsätze anhing. Nur ein leerer und unhaltbarer Formalismus konnte daraus entstehen.

Dennoch war die rationalistische Wissenschaft wenigstens ihrer Intention nach auf Wahrheit gerichtet; eine begründete und systematisch entwickelte Wahrheit wollte sie aufstellen. Im weiteren Verlauf der Dinge verschwand aber selbst dies Streben nach Wahrheit, man verfiel in ein bloßes Meinen, wonach ins Blaue hin Behauptungen ausgesprochen wurden, die nur dadurch etwas bedeuten konnten, daß sich die Parteiinteressen daran anschlossen, denen solche Behauptungen den Schein an und für sich geltender Wahrheit geben sollten, während es in Wirklichkeit sich für die Parteien lediglich

darum handelt, was am besten ihrem Interesse diene. In solcher Weise behandeln sie alle Fragen, womit folglich alle unbefangenen und reellen Untersuchungen ausgeschlossen sind. Denn genug, daß die Sache resp. conservativ, oder liberal, demokratisch u. s. w. aussieht, so ist sie auch gerecht, gut und zweckmäßig, indessen nach dem Gerechten, Guten und Zweckmäßigen selbst überhaupt nicht gefragt wird. Und welchen immensen Einfluß hat dieses Parteiwesen bereits gewonnen! Auch nicht blos auf dem Gebiete der unmittelbar praktischen Angelegenheiten macht sich der Parteigeist geltend, er dringt in alle Wissenschaften ein, die nur irgendwie eine Beziehung zu den Fragen der menschlichen Entwicklung haben. So macht er sich insbesondere auch auf dem religiösen Gebiete geltend, wo man nicht minder von Conservatismus und Liberalismus, von Reaction und Radicalismus spricht, als auf dem politischen Gebiete. Dabei kommt es aber den Leuten in erster Linie lediglich darauf an: ob gewisse religiöse Ideen dem Conservatismus oder dem Liberalismus günstig, oder resp. hinderlich erscheinen, und danach muß man dafür oder dagegen auftreten. Die Religion selbst ist bloße Nebensache und oft nichts weiter als das Aushängeschild.

Dieser Zustand also ist es, dem Comte entgegentreten wollte durch seine Philosophie positive. Durch ein auf objective Wahrheit gerichtetes System sollte allmählig wieder ein fester Halt für die allgemeinen Ueberzeugungen gewonnen, und dadurch eine gesunde, stetig fortschreitende Entwicklung ermöglicht werden. Und so viel muß man ihm zugestehen: seine Intention ging lediglich auf die Erkenntniß und Geltendmachung der Wahrheit; Parteiinteressen wollte er nicht dienen, und in so dürftigen Begriffen, wie „conservativ, liberal, demokratisch" u. s. w. bewegte sich sein Denken nicht. Weil er aber allein das natürliche Positive kannte und anerkannte, mußte sein Positivismus nicht nur von vornherein einseitig bleiben, sondern selbst zu den äußersten Verirrungen führen.

d.

Wie konnte es aber überhaupt nur geschehen, daß man von dem geistigen Positiven abstrahirte, und während man sich ausdrücklich auf das Erfahrungsmäßige stützen wollte, damit vielmehr der Erfahrung ins Angesicht schlug? Denn die Erfahrung selbst lehrt ja eben, daß die Menschen von jeher sich an ein transscendentes Positives gebunden fühlten. Wie konnte man über diese Thatsache so leichtlich hinweggehen? Ich meine, es wird wohl nur daraus erklärlich, daß

man eben mit dieser Thatsache wissenschaftlich nichts anzufangen wußte, denn da trat vorweg die große Schwierigkeit hervor, das Natürliche mit dem Transscendenten in innere Verbindung zu bringen, und dazu fehlten der Wissenschaft einstweilen noch die geistigen Handhaben, d. h. die nöthigen Begriffe. Nur das Natürliche lag selbst handgreiflich vor, es erschien jedenfalls als das Allergewisseste, das Transscendente hingegen erschien in Dunkel gehüllt und zweifelhaft, darum wollte man sich lieber an das Gewisse halten. Nun hatte die exacte Naturforschung zu so glänzenden Resultaten geführt, und warum sollte man nicht in derselben Weise das menschliche Wesen erforschen können, welches doch unstreitig eine Naturseite hat? Das war plausibel. Wie also die exacte Forschung von dem Unorganischen zu dem Organischen fortschreitet, und von der Pflanze zum Thiere, — warum sollte sie nicht von da zur Erforschung des menschlicheu Wesens fortschreiten können, so daß die Physiologie zur Psychologie führte, wie die Biologie zur Sociologie, indem man es auch da nur mit einer höheren Entwicklung der Natur zu thun hätte? So meinte man.

Und fragen wir doch andererseits, was wohl die frühere Philosophie für das in Rede stehende Problem zu leisten vermocht hätte? Für die von Cartesius anhebende Philosophie war vielmehr das Materielle und das Geistige ganz auseinander gefallen, und erst der nachkantische deutsche Idealismus war dahin gelangt, beides in lebendiger Verbindung aufzufassen, wie namentlich in Schellings Jugendphilosophie geschah. Das war der erste nothwendige Fortschritt, wenn man von dem Natürlichen zu dem Transscendenten gelangen wollte. Denn der materiellen Natur gegenüber ist ja schon der menschliche Geist etwas Transscendentes, sonst könnte er nicht über diese Natur reflectiren, wenn er sie nicht transscendirte. Allein damit war die Sache noch lange nicht abgethan. Es handelte sich nun weiter um das, was wieder den menschlichen Geist selbst transscendirt, und ihm als solches ein Positives ist, woran er sich gebunden fühlt. Damit kommen wir auf die R e l i g i o n, denn alle Religion geht auf ein transscendentes Positives, welches dem Menschen das G ö t t l i c h e heißt.

Sofort aber stehen wir vor einer neuen und viel größeren Schwierigkeit. Denn die Religion ist nicht die ein und selbe, sondern es giebt verschiedene Religionen, die in der Geschichte aufeinander folgen, und das Göttliche, was in den verschiedenen Religionen verehrt wird, hat ein sehr verschiedenes Aussehen. Wie könnte es also noch eine für sich bestehende absolute Macht sein, wenn es vielmehr selbst in den Strom der Geschichte hineingezogen wäre, oder anders

ausgedrückt: wenn eben die Religion nichts anderes wäre, als nur das Product des jedesmaligen Stadiums der menschlichen Geistesentwicklung selbst? Was bedeutete sie dann überhaupt noch? Jedenfalls könnte sie nicht den Anspruch machen, etwas Positives zu enthalten, woran der Mensch gebunden wäre, sondern der Mensch beschaute gewissermaßen in der Religion nur sein eigenes Wesen, was er aus sich heraus projicirt hätte, wie z. B. Ludwig Feuerbach lehrte. Entweder also ist die Religion für nichts, und muß als ein überwundener Standpunkt erkannt werden, oder es muß gezeigt werden, wie das menschliche Bewußtsein von Anfang an an eine transscendente Macht gebunden war, und wie gleichwohl diese transscendente Macht in dem menschlichen Bewußtsein, und für das Bewußtsein, hinterher sehr verschiedene Gestalten annehmen konnte, ja annehmen mußte. Und so gewiß nun die Anfänge aller Religion in der Mythologie vorliegen, wird dann zuvörderst zu zeigen sein, wie eben die Mythologie etwas enthielt, was keineswegs selbst aus dem menschlichen Denken selbst stammte, sondern allem Denken vorausging und für dasselbe etwas Positives war. Das Allernothwendigste wird darum hier eine Philosophie der Mythologie sein. Erst darauf kann gezeigt werden, wie gegenüber den Göttergestalten, mit denen das menschliche Bewußtsein erfüllt war, dann vielmehr der wahre Gott, von welchem jene nur simulacra gewesen, sich selbst dem menschlichen Bewußtsein offenbaren konnte, wie wir in der Philosophie der Offenbarung sahen. Und erst damit fällt dann auch das rechte Licht auf die „geheimen tiefen Wunder", welche des Menschen Brust umfaßt. Denn der Mensch ist Mensch nur in der Menschheit, die Menschheit aber ist, was sie ist, nur durch das Band mit dem Göttlichen, und dieses Band wieder entfaltete sich in der Mythologie und in der Offenbarung.

Hiernach in der Kürze das Resultat. Giebt es überhaupt ein transscendentes Positives, und nicht blos das natürliche Positive, so ist dasselbe in der Religion zu suchen. Ist aber die Religion entweder die mythologische oder die geoffenbarte, so kann die Erkenntniß dieses transscendenten Positiven nur gewonnen werden durch eine Philosophie der Mythologie und eine Philosophie der Offenbarung, und nur von da aus kann es dann auch wieder zur Anerkennung in der Wissenschaft gelangen. Geschieht dies nun, so ist damit ein Umschwung der ganzen herrschenden Denkweise gegeben, die ja eben darauf beruht, daß das transscendente Positive ignorirt oder ausdrücklich verworfen wird, indem man nur noch die natürlichen Grundlagen und Bedingungen des menschlichen Lebens als etwas Positives anerkennen

will, auf welches allein sich darum auch das menschliche Forschen und Streben richten müßte, d. h. die unabweisbare Consequenz wäre der Materialismus. Alles hängt hier von dem Verschwinden des transscendenten Positiven ab. Und dies anerkannt, so zeigt sich jetzt damit, welche unermeßliche Bedeutung der Philosophie der Mythologie und der Offenbarung zukommt.

Nicht aber, daß nun darin auch schon die ganze positive Philosophie bestände, sondern es sind dies nur ihre beiden wichtigsten Zweige, weil es vor allem darauf ankommt, das transscendente Positive zur Erkenntniß und Anerkennung zu bringen, was nicht anders geschehen kann. Beziehen sich also diese beiden Zweige der positiven Philosophie nur auf das transscendente Positive, so wird doch damit nicht etwa das natürliche Positive beiseite geschoben, oder auch nur gering geachtet, im Gegentheil, es bleibt nach seiner wirklichen Bedeutung vollkommen anerkannt. Hatte doch Schelling selbst sich früherhin so lange Zeit der Naturbetrachtung hingegeben, und in seiner späteren Philosophie lebt implicite die Naturphilosophie noch immer fort. Denn das Verflochtensein des Geistigen im menschlichen Leben mit der Natur ist auch noch für die positive Philosophie ein Grundgedanke, woraus dann ganz von selbst die Forderung entspringt, daß der Mensch sich liebevoll der Natur anzuschließen habe, und daß die natürlichen Bedingungen seiner Existenz etwas Positives für ihn seien. Was Comte wollte, ist also bei Schelling nicht etwa ausgeschlossen, sondern eingeschlossen, andererseits aber auch auf die ihm wirklich nur zukommende Bedeutung eingeschränkt, und damit den Extravaganzen des Naturalismus von vornherein der Riegel vorgeschoben.

Hat ferner Schelling zwar die eigentliche Weltgeschichte nicht selbst in nähere Untersuchung gezogen, so hat er doch gerade durch seine Darlegung der transscendenten Geschichte, welche den Hintergrund der Weltgeschichte bildet, auch für diese erst das rechte Verständniß ermöglicht. Und das hat zugleich wieder Einfluß auf alle diejenigen Fragen, welche die Organisation des menschlichen Gesammtlebens betreffen. Endlich zu den Fragen, welche den individuellen Menschen und den individuellen Geist betreffen, hat die positive Philosophie eine ganz directe Beziehung. Man kann demnach sagen: principiell umfaßt sie Alles, was sich überhaupt der menschlichen Forschung darbiebet, und dabei bringt sie dies Alles in einen lebendigen Zusammenhang, worauf es nicht minder ankommt, und woraus dann die wichtigsten Folgen entspringen.

e.

Wie viel anders wird in Zukunft das Christenthum wirken, wenn es nicht mehr als etwas isolirt für sich Bestehendes behandelt, sondern als im Mittelpunkt aller menschheitlichen Entwicklung stehend erkannt wird! Dadurch allein kann das einstweilen stationär gewordene Christenthum wieder in Fluß kommen. Da aber, was stationär geworden, hinterher vielmehr rückläufig zu werden pflegt, so sehen wir ja jetzt, wie der stationär gewordene Katholicismus, unfähig aus sich selbst eine neue Gedankenentwicklung hervorzubringen, ausdrücklich auf die Scholastik zurückgreift. Aehnlich geschieht es in der evangelischen Kirche, indem sie der drohenden Gefahr, daß sich ihr das Christenthum zu einem bloßen Vernunftthum verflüchtige, nur dadurch entgegen treten zu können vermeint, daß sie sich um so mehr wieder an die Bekenntnißschriften anklammere. Getraut sie sich also nicht mehr, es mit der freien Wissenschaft aufnehmen zu können, wo wäre da noch Hülfe, außer wenn hingegen die Wissenschaft selbst das Christenthum in sich aufnähme? Klar aber, daß dies andererseits auch zu einem Umschwung des ganzen wissenschaftlichen Denkens führen, und daran wieder sich eine Erneuerung unseres ganzen Geisteslebens anschließen würde. Und nicht minder klar, daß der Anstoß dazu nur von der Philosophie ausgehen könnte. Von der Poesie, an die man vielleicht statt dessen denken möchte, wäre das nicht zu erwarten, da vielmehr die Poesie, um solche Wirkung üben zu können, selbst erst einer neuen Anregung und höherer Ideen bedürfen würde.

„Die Geschichte zeigt uns wohl," sagt in dieser Hinsicht Schelling, „daß eine glückliche, von sich selbst beruhigte und befriedigte Zeit wie von selbst sich in Poesie ergießt und ausspricht; daß Poesie gleichsam das natürliche Erzeugniß einer solchen über alle ihre wesentlichen Interessen beruhigten Zeit ist. Dagegen zeigt uns die Geschichte kein Beispiel, daß eine tief zerrissene, an ihr selbst irre und zweifelhaft gewordene Zeit sich durch Poesie wieder geheilt oder zurechtgebracht. Das Geheimniß ist für die Glücklichen, sagt Schiller Man könnte wohl sagen: die Poesie sei für die Glücklichen. Aber wo sind diese Glücklichen in einer Zeit, die, mit ihrer Vergangenheit und Gegenwart zerfallen, den Durchbruch in eine andere Zeit, in die wahre Zukunft, nicht finden kann? Findet sich in einer solchen Zeit ein wirklicher Dichter, so wird dieser ein solcher sein, der alle Mißtöne der Zeit in seinem Geiste zu sammeln, sie zu einem kunstreichen, aber höchstens subjectiv großen Ganzen zu verbinden weiß, wie Lord Byron; geringere Geister werden zu materiell Entsetzlichem, ja Abscheulichem greifen müssen, damit der Wirklichkeit gegenüber die Poesie doch noch etwas zu sein scheine. Aber ich brauche mich hierüber eigentlich nicht zu äußern; dem Vernehmen nach ist das Urtheil über unsere Zeit, über Deutschland wenigstens, was die Poesie anbelangt, [illegible]

einem Anderen gesprochen, und zwar von einem solchen, der nicht viel von der Philosophie hält, der aber eine frische, gesunde Poësie nur erst wieder von politischen Umwälzungen erwartet.*) Dies möge nun seine Meinung bleiben, auf welche einzugehen ich keine Ursache habe. Aber die allgemeine Frage möchte ich doch aufwerfen: wie kann Jemand, der einem so wesentlichen Elemente der deutschen Literatur, als die Philosophie ist, keine Aufmerksamkeit geschenkt hat, sich das Vermögen zuschreiben, die Zukunft der deutschen Literatur vorher zu sagen? Denn so tief hat die Philosophie in alle Verhältnisse der Zeit und Literatur eingegriffen, namentlich hat sie zur Poesie einen so tiefen und innerlichen Bezug gewonnen, daß fortan oder doch zunächst beider Schicksal nur ein gemeinschaftliches sein kann, und daß, wie früher Poesie der Philosophie vorausging, und zu dieser namentlich in Goethe ein wahrhaft prophetisches Verhältniß hatte, so jetzt die wieder auflebende Philosophie ein neues Zeitalter der Poesie herbei zu führen bestimmt ist; schon indem sie derselben, wenigstens als nothwendige Grundlage, die großen Gegenstände zurückgiebt, an welche unsere Zeit den Glauben verloren, weil ihr früher schon alles Verständniß derselben verloren gegangen war."

Gewiß aber gelten diese letzteren Worte nicht blos von der Poesie, sondern von der Kunst überhaupt, die einen neuen Aufschwung nur gewinnen kann, wenn sie sich wieder großen Gegenständen zuwendet, und durch den Glauben an dieselben. Und das anerkannt, — was ließe sich vergleichen mit der Weltansicht, die sich demjenigen eröffnet, der das Christenthum in sein Denken aufgenommen hat? Auch in ästhetischer Hinsicht wird darum das begriffene Christenthum sich als ein anderes erweisen, als das von dem Kirchenglauben umschlossene, oder gar das rationalisirte und in abstracte Gedanken aufgelöste Christenthum, welches der Kunst weder Stoff noch Anregung bieten kann. Der religiös gestimmte Künstler braucht dann nicht mehr zurückzugreifen auf die Vorbilder einer nicht sowohl christlichen als vielmehr kirchlichen Kunst, er kann den christlichen Geist aus der Quelle schöpfen, und darum auch in originalen Gestalten ausprägen. Dies wäre hier das Erste.

Allein die dramatische und die bildende Kunst ist auch noch an äußere Bedingungen gebunden. Denn für ihre Darstellungen würde die Empfänglichkeit und das Verständniß fehlen, wenn die Form derselben nicht zugleich der äußeren Gestaltung des wirklichen Lebens entspräche. Man frage nur: wo hätte die griechische Tragödie entstehen können, außer auf dem Hintergrund des griechischen Lebens? Für die bildende Kunst ferner bleibt sogar kaum eine Möglichkeit, ihre Entwürfe zur Ausführung zu bringen, außer insofern ihre Werke als der Schmuck des Lebens geschätzt und gesucht werden, und was ins-

*) Gervinus.

besondere die Baukunst betrifft, so soll sie ja dem Leben selbst eine würdige Umhüllung geben. Da kommt es folglich darauf an, wie dies Leben geartet ist. So rief die Zopfzeit den Zopfstyl hervor, wie die Gegenwart sich spiegelt in der sich in allen Stylarten versuchenden Styllosigkeit. Denn das vermag die Kunst nicht, von sich aus vielmehr dem Zeitalter einen neuen Charakter aufzudrücken, sondern in einem Zeitalter der Verworrenheit und Zerfahrenheit, wo alle Zustände in innerer Auflösung und Umbildung begriffen sind, kann auch kein fester und ausgeprägter Kunststyl entstehen.

Eben dies aber ist die Signatur unserer Zeit, und es kann nicht anders sein. Denn so wenig auch die ehemalige Weltordnung, welche in der Revolution unterging, den praktischen Forderungen des Christenthums entsprach, bleibt doch die Thatsache, daß die ganze Entwicklung des neueren Europas mit der Ausbreitung und Entwicklung der christlichen Kirche verflochten gewesen war, wodurch das allgemeine Bewußtsein sich mit christlichen, oder wenigstens für christlich geltenden Vorstellungen erfüllt hatte, worin dann das ganze geistige Leben seinen letzten Halt fand. Verschwand dieser Halt, — wie könnten die äußeren Zustände fortbestehen? Vielmehr mußte endlich wohl alles in Bewegung gerathen.

Hatte zunächst die Reformation die Frage angeregt: ob denn die herrschenden Vorstellungen auch wirklich alle christlich seien? so folgte darauf die Philosophie und die Aufklärung, welche vielmehr die Wahrheit des Christenthums selbst in Zweifel zog, und zuletzt in vollen Widerspruch zu demselben gerieth. So lange es nun bei diesem Widerspruch verbleibt, ist kaum etwas anderes zu erwarten, als ein immer weiteres Fortschreiten der inneren Zersetzung, woraus dann immer neue und größere Katastrophen entspringen müßten. Wir ständen vor der Perspective auf ein Chaos. Wird hingegen dieser Widerspruch gehoben, indem das Christenthum nach seiner inneren Wahrheit begriffen wird, so wird dann das begriffene Christenthum allmählig auch wieder das allgemeine Denken durchdringen. Erst damit wird die revolutionäre Periode zum Abschluß kommen, und von da an vielmehr eine Periode positiver Schöpfungen beginnen.

Einen solchen Umschwung zu begründen und einzuleiten, — darauf also zielt die positive Philosophie, und das ist ihre Bedeutung für die allgemeine menschheitliche Entwicklung. Werfen wir jetzt schließlich noch *einen* Blick auf die eigenthümlichen Verhältnisse unseres Vaterlandes, *zu welchem* diese Philosophie noch ein näheres Verhältniß hat.

---

7. Besondere Bezugnahme auf Deutschland.

Hat sich zwar Schelling mit den unmittelbar praktischen Fragen überhaupt nur wenig beschäftigt, und richtete er dabei seinen Blick weit mehr auf die menschheitlichen Angelegenheiten als auf die specifischen Nationalangelegenheiten, so blieb er um deswillen nicht minder ein guter Deutscher. Ja, seit Leibnitz muß er von allen unseren namhaften Philosophen als der deutscheste gelten. Man wird vielleicht auf Fichte hinweisen, allein das Deutschthum, für welches dieser sich begeisterte und wofür er mannhaft auftrat, war doch im Grunde genommen nur ein abstractes Deutschthum gewesen, das er sich selbst zurecht gemacht hatte, und das ihm dann eben zum Material für die Realisirung seiner Ideen dienen sollte, denn er wollte allen Ernstes die Deutschen in Fichtianer verwandeln. Eine Folge seines Subjectivismus, da seine Weltansicht durchaus auf seiner eigenen Individualität ruhte. Bei Hegel wurde dieser Subjectivismus vielmehr zum Formalismus, und er ist wohl als der undeutscheste von unseren Philosophen anzusehen, wie er auch zu den Verderbern der deutschen Sprache gehört, und durch seine abstracte Phraseologie sehr wesentlich dem heutigen Reformjudendeutsch vorgearbeitet hat.

Dem deutschen Genius entsprechend war aber Schellings auf das allgemein Menschliche gerichteter Sinn um deswillen, weil in der deutschen Nation selbst eine übernationale und überstaatliche Tendenz liegt, wie sie auch einen übernationalen und überstaatlichen Beruf hat. Nicht zwar, daß die deutsche Nation an und für sich und so zu sagen schon von Haus aus ein übernationales Wesen wäre, wie es das jüdische Volk durch seinen auf der Offenbarung, d. h. auf einer transscendenten Geschichte, beruhenden Ursprung wurde, infolge dessen es dann auch der eigentlichen Weltgeschichte entfrembet blieb, sondern umgekehrt: den universalen Charakter, um den es sich hier handelt, hat die deutsche Nation gerade erst durch den Gang der Weltgeschichte empfangen, und ist dadurch zu einem im eminenten Sinne geschichtlichen Volke geworden.

Es wäre hier nicht der Ort, diese Behauptung des Näheren zu begründen. Nur eins will ich doch hervorheben, was offenbar mit dem übernationalen und überstaatlichen Charakter Deutschlands zusammenhängt, nämlich daß es die deutsche Nation war, welche die universale Aufgabe der Kirchenreformation übernahm. Entsprang dann daraus die confessionelle Spaltung des abendländischen Europas, so ist nun gerade auch wieder Deutschland der natürliche Boden für

die Vermittlung und Ueberwindung des großen Gegensatzes, da in Deutschland Katholiken und Protestanten zu gleichem Recht, wie in ohngefähr gleicher Stärke, neben und durch einander wohnen. Schon um des lieben Friedens willen wird der denkende Deutsche sich infolge dessen getrieben fühlen müssen, sich auf einen Standpunkt zu erheben, der über dem confessionellen Gegensatz liegt. Dadurch wird der übernationale und überstaatliche Charakter Deutschlands zugleich zum überconfessionellen, und wie sehr diese drei Begriffe in der Praxis ineinander greifen, spricht wohl für sich selbst. Das aber zugegeben, und handelt es sich dann um eine tiefgreifende Veränderung der deutschen Verhältnisse, so muß der Plan dazu ebenso von einem überconfessionellen Standpunkt aus entworfen sein, als von einem überstaatlichen und übernationalen, da Deutschland aus sehr verschiedenen Staaten besteht, und mit allen seinen Nachbarländern verwachsen ist, und darum die deutschen Verhältnisse nur im Lichte der allgemeinen europäischen Politik recht zu verstehen und zu behandeln sind.*)

So einleuchtend nun diese drei Punkte für jeden sein müssen, der offenen Blicks und mit ruhiger Ueberlegung an die Untersuchung der deutschen Angelegenheiten herangetreten war, hat man sich doch vollkommen darüber getäuscht. Daß man sich darüber so täuschen konnte, beruht vor allem auf dem Einfluß der seit zwei Menschenaltern bei uns geherrscht habenden und noch herrschenden politischen Theorien, die, anstatt den Blick für die realen Verhältnisse zu schärfen, vielmehr den Blick dafür abstumpften, indem sie selbst überhaupt nicht von Beobachtung des Thatsächlichen ausgingen, und gerade auf das Specifische der in Deutschland vorliegenden Aufgaben von vornherein gar keine Beziehung hatten, so daß sie in dieser Hinsicht vielmehr zu einer radicalen Verdummung führen mußten. Denn gleichviel, ob diese Theorien in rein philosophischer Gestalt auftraten, wie bei Hegel, oder in halbtheologischer Gestalt, wie bei Stahl, oder in juristischer Gestalt, wie die auf allen unseren Universitäten gänge und gäbe Theorie von dem sogenannten Rechtsstaat, — darin stimmten sie alle überein, daß sie von vornherein auf die specifisch deutschen Fragen garnicht berechnet waren, sondern in so weit sie wahr

---

*) In diesem Sinne hatte ich die sogenannte deutsche Frage schon im Frühjahr 48 aufgefaßt, und seitdem habe ich die Sache in mehreren ausführlichen Schriften behandelt, als „Untersuchungen über das europäische Gleichgewicht 59“, „Die Wiederherstellung Deutschlands 65“, und „Das neue Deutschland 71“, worauf ich hier verweisen zu dürfen glaube.

wären, eben so gut für den Mond gelten könnten als für Deutschland. Da war kein Gedanke daran, daß es sich in Deutschland um den Staat als solchen garnicht handelte, sondern um einen höchst eigenthümlichen Staaten- und Völkercomplex, durchaus ein Wesen sui generis; kein Gedanke daran, daß Deutschland überhaupt kein abgeschlossener Nationalkörper war, noch jemals einen solchen gebildet hat, oder jemals bilden kann. Was aber den confessionellen Gegensatz betrifft, den glaubte man einfach ignoriren zu dürfen, weil die kirchlichen Verhältnisse für die politische Organisation ganz außer Rechnung zu bleiben hätten. Als ob sie nicht thatsächlich dennoch darauf einwirkten! Welchen Einfluß sie allerdings übten, zeigte sich ja selbst in der Bildung der sogenannten großdeutschen und kleindeutschen Partei, denn wie hinter jener erkennbar genug der Katholicismus stand, so hinter dieser der Protestantismus. Darum konnte es auch kaum anders geschehen, als daß nach der Errichtung des kleindeutschen Reiches alsbald der Kampf mit der katholischen Kirche ausbrach, über dessen wahren Kern der Name „Culturkampf" Niemand täuschen wird. Und ist denn nun dieses neue Reich wirklich zu dem deutschen Nationalreich geworden, welches man angeblich herstellen wollte, statt dessen es vielmehr 8 Millionen österreichischer Deutscher ausdrücklich ausschließt, während es andererseits gegen 3 Millionen Slawen in sich einschließt?

Schelling hat die Ereignisse, welche uns zu diesem Resultat geführt haben, nicht erlebt. Er kannte das kleindeutsche Kaiserreich nur als Project, über dieses aber hat er zur Zeit des frankfurter Parlaments, in einem Briefe an seinen Schwiegersohn Waitz, der selbst in diesem Parlamente saß, sich sehr unumwunden folgendermaßen ausgesprochen:

„Sie erinnern mich daran, daß ich von Anfang an mit einem sehr entschiedenen Gefühle gegen die Erblichkeit der obersten Würde gewesen. Ich konnte mich nie mit dem Gedanken befreunden, aus Deutschland eine strenge Monarchie, oder uns Deutsche zu einem Volke in dem engen und abschließenden Sinn zu machen, wie z. B. die Franzosen eines sind; war dies unsere Bestimmung, so müßte ich längst jedes Gefühl von Achtung gegen die eigene Nation aufgeben. Die Deutschen schienen mir vielmehr berufen, ein Volk von Völkern zu sein, und so gegenüber von den anderen, die dann freilich in volklicher Hinsicht über uns zu stehen kommen mußten, wieder die Menschheit darzustellen; nur so begriff ich den räthselhaften Gang der Geschichte, der uns genöthigt, uns ganz fremde Racen und Nationalitäten an uns heranzuziehen, oder sie selbst in einem Theil unseres Gebietes zu belassen. Sie urtheilen von selbst, wie wenig diese Ansicht mich fähig gemacht, dem jüngsten Versuch, durch Ausschluß Oesterreichs ein homogenes Deutschland hervorbringen zu wollen, meine Beistimmung zu ertheilen. In meinen

Augen heißt dies, die große Sache, deren finale Schwierigkeit man vor 9 Monaten ebenso gut voraussehen konnte, als man sie jetzt empfindet, dadurch zu Ende führen, daß man sie aufgiebt, und durch tödtliche Amputation einen Scheinkörper schaffen, dem kein wahnfreier und aufrichtiger Geist auch nur die kürzeste Lebensdauer versprechen könnte. Auf solche Weise die Einheit hervorzubringen, hat kein ächter Deutscher die Herren der Nationalversammlung bevollmächtigt, und wissen deren Häupter die großen Verheißungen des Anfangs nicht anders zu erfüllen, so würde die einzige mögliche Sühne in dem aufrichtigen Bekenntniß bestehen, daß sie von Anfang nach Unmöglichem gestrebt und die Aufgabe, das Mögliche hervorzubringen, Andern überlassen müssen."

Schellings eigne Ansicht, worüber er sich dann ferner in diesem Briefe äußert, lief auf die Bildung einer Trias hinaus. Nicht zwar, daß er darin das an und für sich Wünschenswertheste gesehen hätte, sondern nur das unter den gegebenen Verhältnissen relativ Beste, und insbesondere das einzige Auskunftsmittel, um einerseits den ganzen deutschen Bundeskörper zusammen zu halten, und andrerseits das Deutschthum davor zu bewahren, in das Preußenthum oder in das Oesterreicherthum aufzugehen. Dieselbe Ansicht hatte s. Z. auch ich ausgesprochen, doch diese Frage ist hier nicht näher zu erörtern. Man sieht aber, wie Schellings Anschauung von Deutschlands Wesen und Beruf durchaus dem zuvor dargelegten universalen Charakter Deutschlands entsprach. Ließ er dabei den Punkt unberührt, daß die confessionellen Verhältnisse unseres Vaterlandes zu der Nothwendigkeit eines überconfessionellen Standpunktes führen, so folgt das um so mehr aus seiner Lehre von der Kirche, wonach die wahre Kirche erst die über dem Gegensatz von Katholicismus und Protestantismus stehende Kirche sein würde, die sich eben in Deutschland entwickeln soll.

„In Deutschland," sagt er, „werden sich die Schicksale des Christenthums entscheiden. Das deutsche Volk ist anerkannt als das universellste; lange Zeit auch galt es für das wahrheitsliebendste, das der Wahrheit alles, selbst seine politische Bedeutung zum Opfer gebracht hat. Im deutschen Reiche hatten die alte Kirche und das neue Bekenntniß neben einander mit gleichen politischen Rechten existirt. Eine spätere Veränderung hat sie nicht blos im Ganzen, sondern auch in jedem einzelnen Theile Deutschlands mit gleichen Rechten neben einander gestellt. Dies ist nicht umsonst geschehen, sondern an sich selbst das Vorzeichen einer neuen, höheren Entwicklung. Das ohnmächtige Geschrei einiger Wenigen, die zum Theil aus Verzweiflung, auf keine andere Weise die Aufmerksamkeit auf sich ziehen zu können, den Streit, der vor dreihundert Jahren entschieden werden mußte, jetzt wieder, und zwar mit den schwächsten Waffen anfangen wollen, wird nichts rückgängig machen. Selbst dem bösesten Willen wird es bei solcher Seichtigkeit der geschichtlichen Ansicht und Undeutschheit der Gesinnung vielleicht eine Zeit lang gelingen, den Samen der Zwietracht auszustreuen, aber doch nie den eigentlichen Zweck zu erreichen. Ich spreche von undeutscher Gesinnung, denn jene große religiöse Veränderung ist recht eigentlich aus dem Wesen des deutschen Geistes

und Gemüthes hervorgegangen; durch welche Mittel sie allein in einem großen Theile Deutschlands unterdrückt worden, ist Niemand verborgen. Ich bin hier nicht veranlaßt, den Apologeten des Protestantismus zu machen, mein Standpunkt ist überhaupt das Christenthum in der Totalität seiner geschichtlichen Entwicklungen, mein Ziel: jene erst wahrhaft allgemeine Kirche, die allein im Geist zu erbauen ist, und nur im vollkommenen Verständniß des Christenthums, seiner wirklichen Verschmelzung mit der allgemeinen Wissenschaft und Erkenntniß bestehen kann."

Hat die deutsche Nation das große Werk der Reformation unternommen, woraus dann freilich die Kirchenspaltung entsprang, so hat sie damit auch die Pflicht übernommen, den Gegensatz zu überwinden durch ein höheres Drittes, was erst die Vollendung der Reformation sein würde. Zeigt nun die positive Philosophie, wie die Nothwendigkeit des überconfessionellen Standpunktes, so zugleich auch den Weg, auf welchem dahin zu gelangen sein wird, so liegt auch eben darin ihre ganz unmittelbar praktische Wichtigkeit für Deutschland. Denn stellten wir zuvor die drei Forderungen des Ueberstaatlichen, Uebernationalen und Ueberconfessionellen auf, so ist offenbar die letzte nicht nur die höchste, sondern implicite enthält sie die beiden anderen schon in sich selbst, so gewiß als die Idee der Kirche weit hinausführt über Staat und Nationalität.

Von welchem Standpunkte aus waren hingegen die Schöpfungen von 66 entworfen? Nicht etwa vom überconfessionellen, sondern vom Standpunkt der Religionslosigkeit aus, indem der religiös-kirchliche Beruf der deutschen Nation rundweg aufgegeben, und vielmehr ein Reich gegründet wurde, für welches das Christenthum überhaupt keine Bedeutung zu haben scheint. Für die Reichsverfassung existirt es gar nicht, diese Verfassung könnte eben so gut für Türken und Heiden bestehen. Was Wunder, wenn wir jetzt infolge dessen — wie zur gerechten Strafe dafür und zugleich als die schneidendste Ironie auf die deutsch-nationale Firma dieses Reiches! — schon vor der Perspective stehen, an Stelle des weiland heiligen römischen Reiches deutscher Nation vielmehr ein deutsches Reich jüdischer Nation emporkommen zu sehen. Welch ein deutscher Geist, ja überhaupt welch ein Geist soll sich in diesem Reiche entwickeln!? Denn so gewiß unsere ganze frühere Geistesentwicklung mit dem Christenthum verflochten war, muß uns mit der Verleugnung desselben allmählig alles Ideale verschwinden, und die ganze Nation einem banausischen Treiben verfallen, in welchem auch alle das, was sich einstweilen noch einen idealen Anstrich geben möchte, zuletzt doch nur auf geschäftliche Profitmacherei hinausläuft.

Aber was würde auch sonst wohl zu erwarten sein von einem Reiche, dessen constitutive Factoren keine anderen waren, als das preußische Militairwesen und der Zollverein, dem gegenüber eine ganze tausendjährige Geschichte mit allen ihren Erinnerungen, Bestrebungen und Ahnungen auf einmal wie in nichts verschwunden sein sollte? Von einem Reiche, welches sich überhaupt nicht als die Verkörperung irgend einer höheren Idee darstellt, sondern welches nur wie ein Machtklumpen aussieht, zusammengeballt durch einen eben so energischen als andererseits blinden Willen. Denn so entstand dieses neue Reich, dessen Früchte nun am augenfälligsten darin vorliegen, daß, weil inmitten Europas ein bloßes Machtsystem sich aufgethan, infolge dessen der ganze Continent in Waffen starrt, und alle politischen Verhältnisse wie auf dem Pulverfasse ruhen. Da gelten die Worte Goethes*):

„Den Frieden kann das Wollen nicht bereiten:
Wer Alles will, will sich vor Allen mächtig,
Indem er siegt, lehrt er die Andren streiten;
Bedenkend, macht er seinen Feind bedächtig;
So wachsen Kraft und List nach allen Seiten,
Der Weltkreis ruht von Ungeheuern trächtig,
Und der Geburten zahlenlose Plage
Droht jeden Tag als mit dem jüngsten Tage."

Einen solchen Zustand der Dinge herbeizuführen, war gewiß nicht deutscher Beruf gewesen. Nie aber wäre solche Verirrung möglich geworden, hätte sie nicht Boden und Nahrung gefunden in dem allgemeinen geistigen Zustande, da man schon längst begonnen hatte, sich mehr und mehr von allen höheren Ideen abzuwenden, um sich dafür dem oberflächlichsten Realismus hinzugeben. Sonderbar, daß dies in derselben Nation geschah, die vordem vielmehr sich ihres Sinnes für das Ideale gerühmt hatte, welches nun für nichts geachtet wurde. Eine Wendung, die unerklärlich bliebe, wäre nicht das Ideale, welchem man vordem einen Cultus gewidmet, doch nur das abstract Ideale gewesen, welches die Geister nicht auf die Dauer fesseln konnte. War dieser Idealismus später in eine unklare Romantik übergegangen, die sich bald mit allerlei retrograden Tendenzen verband und dadurch um so mehr den Widerspruch des gesunden Verstandes herausforderte, so wurde dann freilich der Umschlag ins Gegentheil unvermeidlich. In seiner ersten Gestalt also mußte der deutsche Idealismus untergehen. Lebenskräftig wieder auferstehen könnte er erst, wenn er selbst die

*) Motto zu „Des Epimenides Erwachen".

Realität in sich aufgenommen, oder richtiger gesagt: wenn er dasjenige Ideale gefunden hätte, welches an und für sich selbst zugleich das Allerrealste ist. Und das eben wird erst erreicht sein, wenn das Christenthum nach seiner objectiven Wahrheit erkannt, die Offenbarung nach ihrer vollen Thatsächlichkeit begriffen sein wird, wie in der positiven Philosophie geschieht.

Allein zu solcher Metamorphose des Idealismus gehörte ein Fortschritt, der für das allgemeine Bewußtsein auf einmal zu groß war. Hatte doch zwischen jenem abstracten Idealismus, von welchem noch Schelling selbst in seiner Jugendperiode ausgegangen war, und der endlich erreichten positiven Philosophie eine ganze Reihe von Uebergangsstufen gelegen, jede einzelne bedeutungsvoll genug, daß ein schwächerer Denker wohl ein ganzes Leben lang darauf stehen bleiben konnte, während für Schelling jede neue Stufe alsbald wieder zur bloßen Vorstufe für die höhere herabsank; daher denn auch eine genetische Darstellung des schellingschen Philosophirens eine sehr schwierige Sache ist, und eigentlich schon für sich einen besonderen Abschnitt in der Geschichte der neueren Philosophie bilden würde, worin eben der ganze Entwicklungsprozeß von dem abstracten Idealismus bis zur positiven Philosophie hin darzulegen wäre. Schellings Geist hatte die Kraft gehabt, durch so viele Entwicklungsstufen hindurch zu gehen, Anderen aber war das nicht gegeben. Man konnte ihm nicht folgen, und darum die endlich erreichte positive Philosophie nicht fassen. Denn kurz gesagt: es lag darin eine Forderung, die eben so gegen die überlieferte Orthodoxie, als gegen jenen abstracten Idealismus anstieß. War nun die eine wie der andere nicht mehr festzuhalten, indessen man sich aber zu dem höheren Standpunkte nicht erheben konnte, so verfiel man um so mehr dem sich handgreiflich aufdrängenden Realismus. Unter solchen Umständen mochte dann das Auftreten der positiven Philosophie Schellings wohl Aufsehen und Staunen erregen, da man sie aber nicht fassen, nicht geistig verdauen konnte, blieb sie unwirksam. Sie gerieth sogar wieder in Vergessenheit, so daß die reichen Gedankenschätze, die sie enthält, einstweilen wie in der Erde vergraben lagen. Dennoch blieben sie der Nachwelt unverloren, gleichwie das verscharrte Gold in der Erde nicht rostet, so lange es auch gelegen hätte.

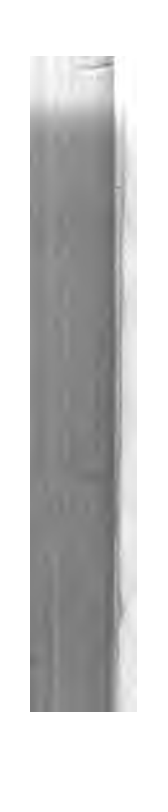
Jetzt aber scheint die Zeit dazu gekommen, daß diese Philosophie gewissermaßen aus ihrem Grabe wieder aufersteht, um als die auferstandene fortan um so größere Wirkung zu üben. Denn daran ist *kein Zweifel*, daß das in den letzten Decennien wie erstorben

gewesene Interesse für Philosophie überhaupt wieder zu erwachen beginnt. Die Schwärmerei für die Resultate der exacten Wissenschaften und für die industriellen Erfindungen, welche so lange die Geister fascinirten, ist bereits im Abnehmen; man erschrickt vor dem Materialismus, der sich inzwischen entwickelte, und der bereits stinkend zu werden beginnt. Allmählig wieder verflogen ist desgleichen der Rausch, den die großen militärischen Erfolge und die dadurch angeblich erlangte Nationalgröße erzeugt hatten. Endlich, wenn das so allgemein gewordene Parteiwesen, mit dem sich daran anschließenden Cliquen- und Intriguengeist, von allen tieferen Untersuchungen ablenkte, so zeigt doch hinterher die Erfahrung, wie wenig wirklich dabei herauskam, und in welch ein leeres und haltloses Treiben man dadurch hineingerieth. Die eigentlich principiellen Fragen, die vor den Parteifragen ganz in den Hintergrund getreten waren, machen sich schließlich dennoch geltend, und führen dann unabweisbar zur Philosophie, deren Kern wieder die Metaphysik ist, der man sich so lange entschlagen zu können vermeint hatte. Ohne Metaphysik ist aber kein Auskommen, denn sie steckt eben in dem Menschen selbst.

„Alles Hohe und Große in der Welt," sagt in dieser Hinsicht Schelling, „ist durch etwas geworden, was wir im allgemeinsten Sinne Metaphysik nennen können. Metaphysik ist, was Staaten organisch schafft und eine Menschenmenge eines Herzens und Sinnes, d. h. ein Volk werden läßt; Metaphysik ist, wodurch der Künstler und der Dichter ewige Urbilder, lebendig empfindend, sinnlich wiedergiebt. Diese innere Metaphysik, welche den Staatsmann, den Helden, die Heroen des Glaubens und der Wissenschaft gleichermaßen inspirirt, ist etwas, das von den sogenannten Theorien, wodurch Gutmüthige sich täuschen ließen, und von der flachen Empirie, welche den Gegensatz von jenen ausmacht, gleichweit abstößt. Alle Metaphysik aber, sie äußere sich nun speculativ oder praktisch, beruht auf dem Talent, ein Vieles unmittelbar in Einem, und hinwiederum Eines in Vielem begreifen zu können, mit einem Wort auf dem Sinn für Totalität."

Dies Letztere zugegeben, so führt ja alles Parteiwesen vielmehr dahin, den Sinn für die Totalität zu ersticken, da es sich von vornherein nur in einseitigen Ansichten bewegt, wie es auch nur einseitige Zwecke verfolgt, woraus dann unvermeidlich eine steigende Verwirrung der Geister entspringt. Sieht man sich also doch wieder an die Metaphysik und damit überhaupt an die Philosophie zurückgewiesen, — an welche Philosophie soll man sich nun wenden? Die hegelsche hat sich bereits gänzlich ausgelebt, und hatte sie es allerdings zu einer förmlichen und weitverbreiteten Schule gebracht, so ist auch ihre Unfähigkeit zu irgend welchen positiven Leistungen durch diese Schule selbst für jeden Urtheilsfähigen offenbar geworden. Nur noch einige

alte Leute mögen ihr anhängen, ihre effective Bedeutung ist bereits auf Null herabgesunken. Mit der krauseschen, zwar sehr menschenfreundlichen aber um so schwächlicheren Philosophie, die nie einen großen Eindruck gemacht, verhält es sich ähnlich. Mehr Lebenskraft scheint noch der Herbartianismus zu besitzen, doch wohl nur innerhalb der Kathederwelt, wie er auch von Anfang an im eigentlichsten Sinne des Wortes nur eine Schulphilosophie gewesen war, welche an die großen, wirklich die Menschheit bewegenden Fragen, d. i. an die Probleme der Geschichte und der Religion, garnicht herantritt, und nur etwa auf die empirische Psychologie und auf die Pädagogik anregend und förderlich einwirken kann. Auch hatte Herbart von Anfang an selbst sich isolirt, indem er sich außerhalb der von Kant herdatirenden Gedankenentwicklung halten wollte, anstatt vielmehr lebendig darin einzugreifen. Das that hingegen in sehr entschiedener Weise der durch seine Genialität die Vorgenannten weit überragende Schopenhauer, dessen Philosophie dadurch etwas unmittelbar Packendes hat. Wie aber diese Philosophie, insoweit sie originell ist, auch nur das Produkt seiner persönlichen Genialität ist, läßt sie eben wieder die großen geschichtlichen Probleme ganz unberührt, und damit auch alles Positive der Religion, wodurch allein doch die Religion als eine besondere Macht in der Welt existirt, da sie ohne das nur Philosophie wäre. Und gerade an das Positive der Religion schließen sich die so wichtigen kirchlichen Fragen an, für welche darum die schopenhauersche Philosophie ganz eben so wenig zu leisten vermag, als für die socialen und internationalen Fragen, so gewiß als alle diese Fragen dem geschichtlichen Reiche angehören, welches aber für Schopenhauer überhaupt nicht existirt. Demnach konnte die von ihm entwickelte Weltansicht wohl manchen geistreichen Mann zu fesseln vermögen, und den dafür Gestimmten immerhin eine subjective Befriedigung gewähren, dahingegen für die von allen Seiten sich unserem Zeitalter aufdrängenden großen praktischen Fragen wäre damit von vornherein überhaupt nichts anzufangen. Nicht etwa eine Erhebung über jenen abstracten Idealismus, von dem wir zuvor gesprochen, sondern nur eine Modification desselben war dieses System, welches darum (wie wir schon a. O. gesagt) nur als eine Episode in der Geschichte der Philosophie anzusehen ist. Und so wird es auch bald genug als ein bloßes Zwischenspiel erkannt werden, statt dessen die wirkliche Fortentwicklung des deutschen Idealismus zu einem Real-Idealismus sich in Schellings positiver Philosophie vollzog.







Das sind die Gesichtspunkte, welche für die Begründung eines Schellingvereins maßgebend sein müßten, und wonach die von ihm zu erwartende Wirksamkeit zu schätzen wäre. Möchte diese Idee geneigte Aufnahme finden! Um für dieselbe empfänglich zu machen, dazu werden — so viel an mir lag — die vorstehenden Erörterungen gedient haben, womit ich jetzt mein ganzes Werk beende, indem ich schließlich nur noch einige eigene Worte Schellings hinzufügen will.

„Sonderbar genug ist, wie so ganz unbemerkt bleiben konnte, daß schon der öffentliche Zwiespalt religiöser Bekenntnisse dem deutschen Volk ein weit höheres Ziel als jedem andern bestimmt. Zwar beklagt wird, wie es als Nation unter demselben gelitten, aber zu welchem Ende er da sei, und wohin dieser Widerspruch im Innern der Nation sie zuletzt wohl führen solle, hat noch Niemand beachtet. — Hinweg mit allen Gedanken der Rückkehr! Alle Rückkehr, die ausgenommen, welche durch Fortschreiten geschieht, ist Verderb und Untergang. Die deutsche Nation strebt in ihrem ganzen Wesen nach Religion, aber ihrer Eigenthümlichkeit gemäß nach Religion, die mit Erkenntniß verbunden und auf Wissenschaft gegründet ist. So hat an ihr Baco's bekannter Ausspruch sich bewähren müssen, daß die oberflächlich und nur mit den ersten Lippen gekostete Philosophie von Gott hinweg, die ganz und völlig erschöpfte zu ihm zurückführe. Wiedergeburt der Religion durch die höchste Wissenschaft, — dieses eigentlich ist die Aufgabe des deutschen Geistes, das bestimmte Ziel aller seiner Bestrebungen. Nach der nothwendigen Zeit des Ueberganges und der Entzweiung nehmen wir dieses, durch die religiöse Revolution eines früheren Jahrhunderts begonnene, Werk an eben dem Punkte auf, wo es verlassen wurde. Jetzt fängt die Zeit der Vollführung und Vollendung an!"

So sprach Schelling in einem Aufsatz „Ueber das Wesen deutscher Wissenschaft" aus dem Jahre 1812. Die religiösen Probleme waren seitdem in den Mittelpunkt seines Denkens getreten, er hatte sie mit klarem Bewußtsein erfaßt, es handelte sich für ihn um eine religiöse Erneuerung; doch einen geheimen Zug dahin hatte er schon früher empfunden. Als ein Zeugniß davon hier noch die folgenden Worte aus der Streitschrift gegen Fichte vom Jahre 1806:

„Jetzt hilft nicht mehr Wehren oder Zudecken, denn die Frucht, die reif ist, bricht mit Macht an den Tag. In den Herzen und Geistern vieler Menschen liegt ein Geheimniß, das da ausgesprochen sein will; und es wird ausgesprochen werden. Alle Eigenheit, aller Zwang der Schulen und Geschiedenheit der Meinungen muß aufhören, und Alles zusammenfließen zu einem großen und lebendigen Werk."

Und was nun damals nur erst als Ahnung und Drang in ihm war, erhielt in viel weiterem und tieferem Sinne seine Erfüllung in der positiven Philosophie, von welcher heute erst recht zu sagen wäre, daß die Frucht reif ist, und trotz Wehren und Zudecken mit Macht an den Tag brechend. An der deutschen Nation aber ist es, sich diese Philosophie anzueignen und das Panier derselben zu erheben, und bald wird dies Panier seinen Umzug halten durch die ganze gebildete Welt.